

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS  
Y ESTUDIOS ORIENTALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

TESIS DOCTORAL

**EL MOVIMIENTO AMAZIGH EN EL  
RIF: IDENTIDAD, CULTURA Y  
POLÍTICA EN LAS PROVINCIAS DE  
NADOR Y ALHUCEMAS**

AUTORA: ÁNGELA SUÁREZ COLLADO

DIRECTOR: Dr. MIGUEL HERNANDO DE LARRAMENDI

MADRID 2013

*A mis padres y a mi hermano*



# ÍTACA

Cuando emprendas tu viaje a Ítaca  
pide que el camino sea largo,  
lleno de aventuras, lleno de experiencias.  
No temas a los lestrigones ni a los cíclopes  
ni al colérico Poseidón,  
seres tales jamás hallarás en tu camino,  
si tu pensar es elevado, si selecta  
es la emoción que toca tu espíritu y tu  
cuerpo.

Ni a los lestrigones ni a los cíclopes  
ni al salvaje Poseidón encontrarás,  
si no los llevas dentro de tu alma,  
si no los yergue tu alma ante ti.

Pide que el camino sea largo.  
Que muchas sean las mañanas de verano  
en que llegues -¡con qué placer y alegría!-  
a puertos nunca vistos antes.  
Detente en los emporios de Fenicia  
y hazte con hermosas mercancías,  
nácar y coral, ámbar y ébano

y toda suerte de perfumes sensuales,  
cuantos más abundantes perfumes  
sensuales puedas.

Ve a muchas ciudades egipcias  
a aprender, a aprender de sus sabios.

Ten siempre a Ítaca en tu mente.

Llegar allí es tu destino.

Mas no apresures nunca el viaje.

Mejor que dure muchos años

y atracar, viejo ya, en la isla,  
enriquecido de cuanto ganaste en el camino  
sin aguantar a que Ítaca te enriquezca.

Ítaca te brindó tan hermoso viaje.

Sin ella no habrías emprendido el camino.

Pero no tiene ya nada que darte.

Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha  
engañado.

Así, sabio como te has vuelto, con tanta  
experiencia,

entenderás ya qué significan las Ítacas.

Constantino Cavafis (Alejandría 1863- 1933)

# AGRADECIMIENTOS

Sin llegar a ser sabia, pero con el agradecimiento de haber encontrado, conocido, compartido y vivido grandes experiencias durante todo este viaje, quisiera agradecer a mi director de tesis, Miguel H. de Larramendi, su apoyo, su ayuda y su guía durante todos estos años de investigación, y el haberme acercado al Rif. Sin aquel consejo de irme a Alhucemas a estudiar el papel de la sociedad civil local, durante el terremoto de 2004, probablemente nunca hubiera llegado a estos terrenos de la “amaziguidad”.

En mis pensamientos están también Bernabé López, Ana Planet y Michael Willis, a todos ellos gracias, por su generosidad, sus consejos, por seguir “en la sombra” el desarrollo de esta tesis doctoral y por ayudarme en la continuación de mi carrera investigadora.

También quisiera agradecer a mis compañeros del TEIM y a los que, de alguna manera, han estado vinculados a él, el conocimiento, apoyo y experiencias compartidas, especialmente a Ángeles Ramírez, María Angustias Parejo, Raquel Ojeda, Ignacio Álvarez-Ossorio, Laura Mijares, Carmen Rodríguez, Luciano Zaccara, Ahmed Zayed, Irene González, Bárbara Azaola, Irene Fernández Molina, Marta Saldaña, Sirin Adlbi, Fernando Bravo, Puerto García, Jesús Albert y Lola Infante.

Estaré siempre eternamente agradecida a todos cuantos militantes del movimiento amazigh me prestaron su tiempo, recuerdos y materiales, y me dieron su confianza y ayuda. Quisiera además expresar mi mayor gratitud hacia tres personas, sin las que este trabajo no hubiera sido posible: Houssain El Kalai y Kada y Mohamed Mouha.

Mil gracias a todas aquellas personas que me he ido encontrando por cuantos “puertos” he ido conociendo, por la ayuda y los momentos vividos con

ellas, especialmente Frances, Neli, Mónica Carrión, Mónica Quesada, Oscar, Bati, Lamia, Jaime y Celia.

A aquellos que me vieron partir y ahora me ven regresar, por estar siempre ahí, a pesar de mis idas y venidas: Carmen M. Sevilla, Esther, Vero, Mónica, Lucía, Ana, María, Julio, David, Carmen y Elvira López, Irene, Patricia y Amaia.

Por último, a mis padres, por su comprensión, su ayuda inestimable en cualquier momento y bajo cualquier circunstancia, su ánimo, sus consejos y por darme la mano cuando lo he necesitado.

Y a mi hermano Felipe, por estar siempre disponible y con una sonrisa para ayudarme. Es a él a quien debo el que yo haya podido realizar hacer el “Archivo visual y oral del movimiento amazigh en el Rif”, que con esta tesis se presenta. Le debo eso y mil cosas más.

# ÍNDICE

	PAGINA
<b>LISTA DE ACRÓNIMOS.....</b>	<b>18</b>
<b>LISTA DE IMÁGENES .....</b>	<b>24</b>
<b>LISTA DE TABLAS.....</b>	<b>29</b>
<b>LISTA DE GRÁFICOS .....</b>	<b>32</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>33</b>
<b>1. LA UNIVERSIDAD Y LAS CORRIENTES IDEOLÓGICAS DE EXTREMA IZQUIERDA: NUEVOS ESPACIOS DE ENCUENTRO Y DE REFLEXIÓN PARA EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA AMAZIGH.....</b>	<b>62</b>
1.1 LA CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO MARRUECOS: NACIONALISMO, UNIDAD Y MONARQUIA COMO GARANTES DEL SISTEMA.....	64
1.1.1 LAS POLÍTICAS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN PARA CONTROLAR LA ARENA POLITICA DEL PAÍS.....	66
1.2 LA POLÍTICA DE ARABIZACIÓN: EL CABALLO DE BATALLA DE LA UNIDAD NACIONAL DE MARRUECOS.....	73
1.3 EL MOVIMIENTO POPULAR: ENTRE LA LEALTAD AL TRONO Y LA DEFENSA DE LOS INTERESES DE LOS IMAZIGHEN .....	81
1.4 LOS REFERENTES DE MOVILIZACIÓN DE LOS FUNDADORES DE LAS PRIMERAS ASOCIACIONES.....	88
1.4.1 LA FORMACIÓN Y DEFINICIÓN DE FRONTERAS ENTRE EL “NOSOTROS” Y EL “ELLOS”: PRIMEROS PASOS HACIA UNA TOMA DE CONCIENCIA .....	91

1.4.2	SER AMAZIGH EN UNA UNIVERSIDAD DOMINADA POR LA EXTREMA IZQUIERDA: EL DESPERTAR DE LA IDENTIDAD EN UN CONTEXTO DE CONTESTACIÓN AL RÉGIMEN .....	97
1.5	LA AMREC, LA PRIMERA ASOCIACIÓN AMAZIGH DE MARRUECOS .....	103
1.5.1	LA DEFENSA DE LA CULTURA AMAZIGH COMO PARTE DE LA CULTURA POPULAR .....	109
1.5.2	LA AMREC Y LA TEORÍA DEL HOGAR INICIAL.....	112
1.6	EL MOVIMIENTO MARXISTA-LENINISTA MARROQUÍ: PRIMERAS REFLEXIONES DE LA EXTREMA IZQUIERDA SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y REGIONAL DE MARRUECOS .....	116
1.6.1	EL NACIMIENTO Y AGONÍA DEL MOVIMIENTO MARXISTA-LENINISTA EN LAS UNIVERSIDADES MARROQUÍES .....	116
1.6.2	LOS DIÁLOGOS DE LA PRISIÓN ENTRE SERFATY Y BELKACEM: CONVERSACIONES DEL MARRUECOS “MINORITARIO” .....	119
1.6.3	LA ASOCIACIÓN NUEVA PARA CULTURA Y ARTES POPULARES: LA MILITANCIA AMAZIGH DESDE UNA REFLEXIÓN DE EXTREMA IZQUIERDA.....	122
1.6.4	LA RENOVACIÓN IDEOLÓGICA DEL ILAL AMAM: HACIA LA ACEPTACIÓN DE LA DIVERSIDAD REGIONAL DE MARRUECOS.....	124
1.6.4.1	NUEVAS REFLEXIONES EN EL ILAL AMAM: LA AUTONOMÍA DE LAS REGIONES ETNO-CULTURALES DE MARRUECOS .....	127

## **2. INTILAKA ATAKAFIA: ESCUELA DE MILITANCIA AMAZIGH EN EL RIF .... 133**

2.1	EL PROCESO DE CREACIÓN DE INTILAKA ATAKAFIA: UNA IDEA GESTADA EN ESPAÑA, UN PROYECTO IMPLEMENTADO EN NADOR.....	137
2.1.1	EL PUNTO DE PARTIDA: UN TRIPLE CONTEXTO POLÍTICO Y SOCIAL COMO FACTOR ESTRUCTURAL.....	137

2.1.2 SUMAR BASES A LA ORGANIZACIÓN: LA UNIVERSIDAD COMO ESPACIO DE RECLUTAMIENTO Y LAS REDES PERSONALES Y PROFESIONALES COMO CANAL DE DIFUSIÓN DE LA IDEA .....	143
2.2 LA POLÍTICA DE REIVINDICAR UNA CULTURA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS EN LA ESTRATEGIA DE LA ORGANIZACIÓN.....	149
2.3 LA IDEOLOGÍA DE LA ASOCIACIÓN: DE LA “CULTURA POPULAR” A LA “CULTURA NACIONAL DEMOCRÁTICA” .....	156
2.4 LAS ACTIVIDADES PÚBLICAS Y PRIVADAS DE INTILAKA .....	163
2.4.1 LA LABOR DE FORMACIÓN DE SUS MIEMBROS .....	164
2.4.2 LAS ACTIVIDADES PÚBLICAS DE LA ASOCIACIÓN.....	167
2.4.2.1 EL FESTIVAL DE PRIMAVERA Y EL CULTIVO DE LA POESÍA EN LA ASOCIACIÓN .....	168
2.4.2.2 EL FESTIVAL DE LA CANCIÓN POPULAR.....	173
2.4.3 ACTIVIDADES DE INTILAKA FUERA DEL RIF .....	176
2.4.4 FINANCIACIÓN DE LAS ACTIVIDADES Y RESPUESTA DE LAS AUTORIDADES.....	178
2.5 INTILAKA ATAKAFIA EN LA ESFERA ASOCIATIVA MARROQUÍ.....	180
2.6 LA DESAPARICIÓN DE INTILAKA ATAKAFIA .....	184
2.7 EL MOVIMIENTO ASOCIATIVO EN ALHUCEMAS: UNA MILITANCIA POLÍTICA DE EXTREMA IZQUIERDA A LA SOMBRA DE INTILAKA ATAKAFIA .....	188

### **3. LA ESCENA CULTURAL EN EL RIF A LA SOMBRA DE INTILAKA ATAKAFIA: LA MÚSICA AL SERVICIO DE LA CONTESTACIÓN POLÍTICA Y LA REIVINDICACIÓN CULTURAL ..... 194**

3.1 LA ESFERA CULTURAL MARROQUÍ EN LOS AÑOS SESENTA Y SETENTA: EL ARTE COMO EXPRESIÓN DEL COMPROMISO POLÍTICO.....	197
--	-----

3.1.1	CANCIÓN Y OPRESIÓN: LA MÚSICA COMO INSTRUMENTO DE CONTESTACIÓN EN MARRUECOS.....	199
3.1.2	NASS EL-GHIWANE: LA LARGA ESTELA DE LOS “ROLLING STONES DE ÁFRICA” .....	203
3.2	LA NUEVA CANCIÓN RIFEÑA COMO INSTRUMENTO DE EXALTACIÓN DE LA IDENTIDAD Y EL COMPROMISO POLÍTICO .....	206
3.2.1	LAS INFLUENCIAS MUSICALES DE LA NUEVA CANCIÓN RIFEÑA .....	211
3.2.2	LA CANCIÓN TRADICIONAL RIFEÑA: EL “AY-ARALLA-BUYA” COMO SÍMBOLO CENTRAL DE LA REPRESENTACIÓN COMUNITARIA .....	222
3.2.3	MOHAMED TOUFALI: EL MAESTRO DE UNA GENERACIÓN .....	225
3.2.4	WALID EL MIMOUN: EL BOB DYLAN DEL RIF .....	232
3.2.5	LA CANCIÓN PROTESTA EN ALHUCEMAS: QOSMIT Y THIDRIN .....	237
<b>4.</b>	<b>OCASO Y RESURGIMIENTO DE LA MILITANCIA AMAZIGH: NUEVOS CAMINOS PARA LA NORMALIZACIÓN DE LA PROTESTA.....</b>	<b>244</b>
4.1	MAHJOUBI AHERDAN Y MOHAMED CHAFIK, DOS HOMBRES DE PALACIO EN LA DEFENSA DE LA AMAZIGHIDAD DE MARRUECOS.....	247
4.1.1	MAHJOUBI AHERDAN: UN AMGHAR EN LA POLÍTICA INSTITUCIONAL DEL ESTADO.....	248
4.1.2	MOHAMED CHAKIF: DE HOMBRE DE ESTADO A MILITANTE ACTIVO.....	255
4.1.2.1	LA ASOCIACIÓN CULTURAL AMAZIGH.....	261
4.2	TAFSUT IMAZIGHEN (1980): LA PRIMAVERA AMAZIGH DE LA CABILIA Y SUS REPERCURSIONES SOBRE EL MOVIMIENTO AMAZIGH DE MARRUECOS .....	263
4.3	EXPANSIÓN Y LETARGO DE LA REIVINDICACIÓN AMAZIGH EN LA DÉCADA DE LOS OCHENTA .....	272

**4.4 LAS TRANSFORMACIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH  
EN LA REIVINDICACIÓN Y LA ACCIÓN MILITANTE EN LA  
DECADA DE LOS NOVENTA..... 282**

4.4.1 LA DÉCADA REFORMISTA DEL RÉGIMEN  
MARROQUÍ..... 283

4.4.2 DE LA REACCIÓN DEFENSIVA A LA ACCIÓN  
OFENSIVA: NUEVAS ESTRATEGIAS MILITANTES DEL  
MOVIMIENTO AMAZIGH DURANTE LA DÉCADA DE LOS  
NOVENTA ..... 289

4.4.2.1 CONSEJO NACIONAL DE COORDINACIÓN ..... 317

4.4.2.2 LA INTERNACIONALIZACIÓN DE LA  
CAUSA AMAZIGH..... 333

4.4.3 LA CONSOLIDACIÓN DEL ENFOQUE  
MULTICULTURALISTA EN EL DISCURSO DEL  
MOVIMIENTO AMAZIGH ..... 351

**4.5 LAS TRANSFORMACIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH  
EN EL RIF..... 357**

4.5.1 LA POLÍTICA DE HASSAN II HACIA EL RIF  
DURANTE LOS AÑOS NOVENTA..... 358

4.5.2 EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA  
MILITANCIA AMAZIGH EN EL RIF A PARTIR DE LAS  
“ESTRUCTURAS DE SOSTENIMIENTO” LOCALES..... 368

4.5.3 LA FORMACIÓN DE LAS “ASOCIACIONES  
AMAZIGHES DE TRÁNSICIÓN” ..... 375

4.5.4 DIVERSIFICACIÓN DE ACTORES Y RENOVACIÓN  
DE LAS FORMAS DE PROTESTA EN LA MILITANCIA  
AMAZIGH EN EL RIF ..... 391

**5. NUEVO REY, ¿NUEVAS PRÁCTICAS?: LA CUSTIÓN AMAZIGH Y EL RIF  
DURANTE EL REINADO DE MOHAMED VI ..... 400**

**5.1 LA APROPIACIÓN DEL DOSSIER AMAZIGH POR EL  
ESTADO: EFECTOS Y REACCIONES DEL MOVIMIENTO  
AMAZIGH ..... 402**



5.1.1	DINÁMICAS DE CAMBIO Y CONTINUIDAD EN EL SISTEMA POLÍTICO MARROQUÍ DURANTE EL REINADO DE MOHAMED VI.....	403
5.1.2	LA ACTUALIZACIÓN DE LAS DEMANDAS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH PARA EL REINADO DE MOHAMED VI: EL MANIFIESTO AMAZIGH.....	409
5.1.3	LA RESPUESTA DE LA MONARQUÍA AL DINAMISMO DEL MOVIMIENTO AMAZIGH: EL INSTITUTO REAL DE LA CULTURA AMAZIGH.....	426
5.1.4	CONTINUIDADES Y TRANSFORMACIONES EN LA MILITANCIA AMAZIGH DURANTE EL REINADO DE MOHAMED VI .....	445
5.1.4.1	DIVERSIFICACIÓN DE LA ACCIÓN MILITANTE: NUEVOS ACTORES Y NUEVOS DISCURSOS.....	446
5.1.4.2	LA CONSOLIDACIÓN DE UNA RED DE APOYO TRANSNACIONAL AMAZIGH .....	460
<b>5.2</b>	<b>MOHAMED VI Y EL RIF: ALCANCE Y LÍMITES DE UNA RECONCILIACIÓN .....</b>	<b>470</b>
5.2.1	PROYECTOS, PROGRAMAS Y PLANES DE DESARROLLO EN EL NORTE DE MARRUECOS .....	473
5.2.2	LA IMAGEN DE LA MONARQUÍA EN EL RIF: CAMBIOS Y CONTINUIDADES .....	490
<b>6.</b>	<b>EL MOVIMIENTO AMAZIGH, EL RIF Y LA ESFERA POLÍTICA INSTITUCIONAL: PARTIDOS POLÍTICOS, GRUPOS DE PRESIÓN Y BOICOT ELECTORAL .....</b>	<b>496</b>
<b>6.1</b>	<b>LAS DINÁMICAS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN DE LA POLÍTICA MARROQUÍ .....</b>	<b>499</b>
6.1.1	LOS EFECTOS DE LAS DINÁMICAS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN SOBRE LA ESTRUCTURA DE OPOSICIÓN DE MARRUECOS .....	506

6.1.1.1 EL MOVIMIENTO AMAZIGH FRENTE A LA ESFERA POLÍTICA INSTITUCIONAL: ENTRE LA INCLUSIÓN Y EL BOICOT .....	512
<b>6.2 LOS PARTIDOS POLÍTICOS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH: OPORTUNIDADES, DEBILIDADES Y OBSTÁCULOS EN SU CONSTITUCIÓN.....</b>	<b>524</b>
6.2.1 EL SISTEMA DE PARTIDOS MARROQUÍ Y LOS PROCESOS ELECTORALES.....	525
6.2.2 ENTRE INICIATIVAS Y REALIDADES: LOS PARTIDOS POLÍTICOS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH.....	528
6.2.3 ALTERNATIVAS INCONCLUSAS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH PARA LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 2002. ....	534
6.2.4 NUEVA LEY DE PARTIDOS Y NUEVOS PARTIDOS AMAZIGHES: IMCOMPATIBILIDADES LEGALES Y RETOS PARA LA ACCIÓN COLECTIVA .....	537
6.2.5 EL PARTIDO DEMOCRÁTICO AMAZIGH DEL OMAR LOUZI .....	539
6.2.6 EL PARTIDO DEMOCRÁTICO AMAZIGH DE MARRUECOS DE AHMED ADGHIRNI.....	543
6.2.7 EL PARTIDO DEMOCRÁTICO FEDERAL DE MARRUECOS .....	561
<b>6.3 HACER POLÍTICA SIN PARTIDOS POLÍTICOS: LAS ALTERNATIVAS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH A LA ESFERA POLÍTICA INSTITUCIONAL .....</b>	<b>563</b>
6.3.1 LA SEGUNDA VÍA DEL MANIFIESTO AMAZIGH: UNA ASOCIACIÓN POLÍTICA .....	565
6.3.2 LA REORGANIZACIÓN DEL ACTIVISMO AMAZIGH DESPUÉS DEL IRCAM: LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DEL FRENTE AMYAWAY IMAZIGHEN Y LA RED AZETTA PARA LA CIUDADANÍA .....	567
<b>6.4 EL BOICOT ELECTORAL COMO INSTRUMENTO PARA CUESTIONAR EL SISTEMA.....</b>	<b>574</b>
6.4.1 EL DISCURSO DE BOICOT DEL MOVIMIENTO AMAZIGH.....	580

<b>6.5 LOS PROCESOS ELECTORALES EN EL RIF: UN ESTUDIO DESDE EL TERRENO .....</b>	<b>588</b>
6.5.1 BREVE APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LOS PROCESOS ELECTORALES EN EL RIF .....	590
6.5.2 LAS DINÁMICAS DEL CAMPO POLÍTICO LOCAL Y LOS PROCESOS ELECTORALES EN EL RIF ACTUAL .....	619
6.5.2.1 PERFILES SOCIO-PROFESIONALES Y RECURSOS MATERIALES Y SIMBÓLICOS DE LAS ÉLITES LOCALES EN EL RIF .....	620
6.5.2.2 EL BOICOT ELECTORAL EN EL RIF Y EL MOVIMIENTO AMAZIGH: ACCIONES Y ALCANCE DE LAS PROTESTA CONTRA LOS PROCESOS ELECTORALES EN LA REGIÓN.....	645
 <b>7. LA REIVINDICACIÓN REGIONAL EN EL RIF: ACTORES, DISCURSOS Y MOVILIZACIONES POR UN RIF AUTÓNOMO .....</b>	<b>653</b>
 7.1 EL RIF Y LA INICIATIVA DE RECONCILIACIÓN NACIONAL: EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA DE LA REGIÓN.....	656
7.1.1 LA DECLARACIÓN DEL RIF: RECONCILIACIÓN INACABADA Y REFUERZO DE LA CONCIENCIA REGIONAL.....	665
7.1.2 LAS “MEMORIAS DEL RIF” TRAS EL IER: DISCURSOS, ACCIÓN ASOCIATIVA Y NUEVAS ÉLITES REGIONALES.....	679
7.1.2.1 LA ASOCIACIÓN DE DEFENSA DE LAS VÍCTIMAS DEL GAS TÓXICO EN EL RIF .....	680
7.1.2.2 EL CENTRO PARA LA MEMORIA COMÚN Y EL PORVENIR.....	683
7.1.2.3 LA ASOCIACIÓN MEMORIA DEL RIF .....	688
7.1.2.4 LA ASOCIACIÓN MEMORIA COLECTIVA .....	689
7.1.2.5 LA RECONCILIACIÓN REGIONAL COMO IMPULSO A LA RENOVACIÓN DE LAS ÉLITES REGIONALES .....	692

<b>7.2 LA REIVINDICACIÓN REGIONAL EN EL RIF DURANTE EL REINADO DE MOHAMED VI: PRIMEROS PROYECTOS, NUEVOS ACTORES Y BASES DISCURSIVAS .....</b>	<b>701</b>
7.2.1 LOS PRIMEROS PROYECTOS REGIONALISTAS: LA INFLUENCIA DEL MODELO AUTONÓMICO ESPAÑOL SOBRE LA REIVINDICACIÓN REGIONAL EN EL RIF.....	703
7.2.2 LOS ACTORES DEL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL: TIPOLOGÍA Y DISCURSOS .....	714
7.2.2.1 EL MOVIMIENTO AMAZIGH.....	720
7.2.2.2 ORGANIZACIONES POLÍTICAS LOCALES.....	735
7.2.2.3 ASOCIACIONES LOCALES Y SECCIONES LOCALES DE ASOCIACIONES ESTATALES.....	745
7.2.2.4 ORGANIZACIONES Y ASOCIACIONES EN EL ESPACIO TRANSNACIONAL.....	749
7.2.2.5 FUERA DEL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL.....	754
7.2.3 ELEMENTOS DEL DISCURSO DEL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL Y ACCIONES DE DIFUSIÓN .....	758
<b>7.3 EL MOVIMIENTO POR LA AUTONOMÍA DEL RIF: REPRESENTANTE DEL NUEVO NACIONALISMO RIFEÑO .....</b>	<b>770</b>
7.3.1 EL PROCESO DE CONTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL MAR: DEBATES Y PROPUESTAS SOBRE LA AUTONOMÍA .....	774
7.3.2 NACIONALISMO DE LARGA DISTANCIA DE LA DIÁSPORA RIFEÑA EN EL CASO DEL MOVIMIENTO POR LA AUTONOMÍA DEL RIF .....	787
<b>7.4 EL PROYECTO DE REGIONALIZACIÓN AVANZADA EN MARRUECOS: DESAFÍOS, INCERTIDUMBRES Y REACCIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL EN MARRUECOS Y EN EL RIF .....</b>	<b>792</b>
7.4.1 LA REGIONALIZACIÓN EN EL DISCURSO DE MOHAMED VI .....	793
7.4.2 LA REGIONALIZACIÓN EN LA ESFERA POLÍTICA MARROQUÍ: LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y LA SOCIEDAD CIVIL MARROQUÍ FRENTE AL PROCESO DE REGIONALIZACIÓN .....	803

7.4.2.1 LAS PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS A LA CCR .....	804
7.4.2.2 LAS PROPUESTAS DE LA SOCIEDAD CIVIL A LA CCR .....	808
7.4.2.3 EL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL EN EL RIF FRENTE AL PROYECTO DE REGIONALIZACIÓN AVANZADA.....	811
<b>8. DE LA PRIMAVERA ÁRABE A LA PRIMAVERA AMAZIGH: EL MOVIMIENTO AMAZIGH EN LAS PROTESTAS POPULARES DE 2011 .....</b>	<b>820</b>
<b>8.1 LAS REVUELTAS TUNECINA Y EGIPCIA COMO CATALIZADORES DE LA MOVILIZACIÓN MARROQUÍ.....</b>	<b>824</b>
<b>8.2 LOS JÓVENES DE FACEBOOK Y LAS MANIFESTACIONES DEL 20 DE FEBRERO DE 2011 .....</b>	<b>828</b>
8.2.1 EL MOVIMIENTO AMAZIGH EN LA JORNADA DEL 20 DE FEBRERO Y SU INTEGRACIÓN EN LA PROTESTA.....	837
8.2.2 LOS EFECTOS DE LA JORNADA DEL 20 DE FEBRERO: REACCIONES A LA JORNADA DE PROTESTAS .....	843
<b>8.3 EL DISCURSO REAL DEL 9 DE MARZO: ACCIONES Y REACCIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH .....</b>	<b>851</b>
8.3.1 LA MONARQUÍA FRENTE A LAS PROTESTAS: UN NUEVO DISCURSO COMO CONTENCIÓN A LA CONTESTACIÓN DE LA CALLE .....	851
8.3.2 LA REORGANIZACIÓN DEL MOVIMIENTO AMAZIGH: ESTRATEGIAS PARA HACER FRENTE A LA NUEVA SITUACIÓN.....	857
<b>8.4 HACIA UNA NUEVA REFORMA CONSTITUCIONAL: DE LOS TRABAJOS DE LA CCRC A LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE NOVIEMBRE DE 2011 .....</b>	<b>863</b>
8.4.1 PROPUESTAS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH A LA REFORMA CONSTITUCIONAL .....	866
8.4.2 PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS A LA REFORMA CONSTITUCIONAL .....	875
8.4.3 LA NUEVA CONSTITUCIÓN: REACCIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH AL TEXTO FINAL .....	883

8.4.4 LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE NOVIEMBRE DE 2011: EL BOICOT DEL MOVIMIENTO AMAZIGH.....	893
<b>8.5 EL RIF EN EL CICLO DE CONTESTACIÓN: DESARROLLO Y PARTICULARIDADES DE LA PROTESTA EN LA REGIÓN .....</b>	<b>903</b>
8.5.1 EL MOVIMIENTO 20 DE FEBRERO Y EL DESARROLLO DE LAS PROTESTAS EN EL RIF .....	903
8.5.1.1 LOCALIZACIÓN Y RADICALIZACIÓN DE LA CONTESTACIÓN EN EL RIF .....	917
8.5.2 EL PROCESO DE DESACRALIZACIÓN DE LOS SÍMBOLOS DEL ESTADO EN LAS PROTESTAS EN EL RIF .....	922
<b>8.6 EL CONTEXTO INTERNACIONAL Y LA CUESTIÓN AMAZIGH: LA PRIMAVERA DEL ACTIVISMO AMAZIGH EN EL NORTE DE ÁFRICA.....</b>	<b>931</b>
8.6.1 EL RENACIMIENTO AMAZIGH EN LIBIA: HISTORIA DE UN ACTIVISMO EN LA SOMBRA Y SU DESPERTAR.....	933
8.6.1.1. HACIA UNA NUEVA LIBIA: ACCIONES Y REIVINDICACIONES DEL ACTIVISMO AMAZIGH DURANTE LA REVOLUCIÓN Y EN EL PERÍODO POST-GADAFI.....	947
8.6.2 EL TUNEZ AMAZIGH: LA RECUPERACIÓN DE UN PASADO OLVIDADO TRAS LA CAIDA DE BEN ALÍ .....	967
8.6.3 EFECTOS DE LA PRIMAVERA AMAZIGH SOBRE EL ACTIVISMO INTERNACIONAL DE LA CAUSA .....	972
<b>8.7 LA JUVENTUD Y EL CAMBIO POLÍTICO EN MARRUECOS: ¿RELEVO GENERACIONAL EN EL ACTIVISMO AMAZIGH? .....</b>	<b>979</b>
<b>9. EL MOVIMIENTO AMAZIGH EN VERSIÓN 2.0: USOS Y EFECTOS DE LAS TIC SOBRE LA MILITANCIA AMAZIGH Y EL ACTIVISMO EN EL RIF .....</b>	<b>990</b>
9.1 PENETRACIÓN DE INTERNET EN LA SOCIEDAD MARROQUÍ Y LÍNEAS ROJAS DE LA CIBERESFERA MARROQUÍ....	993
9.2 EL REFORZAMIENTO DEL SER: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD VIRTUAL AMAZIGH GLOCALIZADA .....	1000
9.3 EL INTERNET AMAZIGH EN LA CIBERESFERA MARROQUÍ: USOS, DINÁMICAS Y EFECTOS SOBRE LA MILITANCIA AMAZIGH.....	1021

9.3.1 LAS FORMAS DE COMUNICACIÓN POR INTERNET DEL MOVIMIENTO AMAZIGH .....	1024
9.3.2 CAMPAÑAS DE MOVILIZACIÓN POR INTERNET Y LA RENOVACIÓN DE LOS REPERTORIOS DE LA ACCIÓN COLECTIVA.....	1027
9.3.3 LAS DINÁMICAS DE INTERRELACIÓN EN EL INTERIOR DEL MOVIMIENTO AMAZIGH.....	1033
<b>9.4 EL IMPACTO DE LAS TIC EN EL RIF: TRANSFORMANDO LA ESFERA PÚBLICA REGIONAL DESDE LA ESFERA VIRTUAL .....</b>	<b>1037</b>
9.4.1 LA TRANSFORMACIÓN DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN REGIONALES: LA CREACIÓN DE UNA ESFERA POLÍTICA PÚBLICA ALTERNATIVA .....	1038
9.4.2 EXALTACIÓN IDENTITARIA Y COMPROMISO POLÍTICO EN LA ESFERA VIRTUAL.....	1044
9.4.3 LA DIÁSPORA RIFEÑA Y LAS TIC: NUEVAS FORMAS DE ACERCARSE A LA PATRIA.....	1049
9.4.4 UN CASO DE CIBERACTIVISMO TRANSNACIONAL: EL CASO CHAKIB AL KHAYARI.....	1052
<b>9.5 A LA BÚSQUEDA DE UN LUGAR EN LA “PRIMAVERA ÁRABE”: LOS USOS DE LAS TIC POR LA MILITANCIA AMAZIGH DURANTE LAS REVUELTAS EN EL NORTE DE ÁFRICA .....</b>	<b>1056</b>
9.5.1 LOS USOS DE LAS TIC DURANTE LAS REVUELTAS DE 2011 Y SUS EFECTOS SOBRE EL ACTIVISMO AMAZIGH EN EL NORTE DE ÁFRICA.....	1059
9.5.2 CONTRA LA “PRIMAVERA ÁRABE”: LA REIVINDICACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN EN LA PROTESTA .....	1070
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>1076</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES .....</b>	<b>1093</b>

# LISTA DE ACRÓNIMOS

ABREC	Academia Bereber
ADL	Alianza de las Libertades
ADO	Agencia de Desarrollo de la Oriental
ADPN	Agencia de Desarrollo para las Provincias del Norte
AFEM	Asociación de Mujeres Jefes de Empresas de Casablanca
AID	Alianza de la Izquierda Democrática
AMA	Asamblea Mundial Amazigh
AMREC	Asociación Marroquí de Investigación e Intercambio Cultural
AMDH	Asociación Marroquí de Derechos Humanos
ANDCM	Asociación Nacional de Diplomados en Paro de Marruecos
ANCAP	Asociación Nueva para la Cultura y las Artes Populares
APDN	Agencia para la Promoción y el Desarrollo Económico y Social de las Prefecturas y Provincias del Norte del Reino
APMM	Asociación de las Poblaciones de las Montañas del mundo-sección Marruecos
ARID	Asociación del Rif para la Solidaridad y el Desarrollo
ARDH	Asociación del Rif de los Derechos del Hombre
ARLEM	Asamblea de Autoridades Locales y Regionales Euromediterránea
ATCA	Asociación Tunecina de Cultura Amazigh
AUEA	Asociación Universidad de Verano de Agadir
CAANM	Confederación de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos
CC	Coalición Canaria
CCDH	Consejo Consultivo para los Derechos Humanos
CCE	Comunidad Económica Europea
CCG	Comité Colegial de Gestión
CCR	Comisión Consultiva para la Regionalización
CCRC	Comisión Consultiva para la Reforma Constitucional
CDT	Confederación Democrática del Trabajo
CERD	Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial



CERAM	Centro de Estudios y de Investigación Amazigh
CERD	Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial
CES	Consejo Económico y Social
CESCR	Comité de Naciones Unidas sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales
CFPCMA	Comité de Francia para la Preparación del Congreso Mundial Amazigh
CGEM	Confederación General de Empresas de Marruecos
CJA	Congreso de la Juventud Amazigh
CMA	Congreso Mundial Amazigh
CMADT	Coordinadora Marroquí de Apoyo a los Demócratas Tunecinos
CMCP	Centro para la Memoria Común y el Porvenir
CNA	Congreso Nacional Amazigh
CNAM20	Coordinadora Nacional de Apoyo al Movimiento 20 de Febrero
CNC	Consejo Nacional de Coordinación
CNI	Congreso Nacional Ittihadi
CNT	Consejo Nacional Transición (Libio)
DERRO	Desarrollo Económico Rural del Rif Occidental
DST	Dirección General de Vigilancia del Territorio
HACA	Alta Autoridad de la Comunicación Audiovisual
HCA	Alto Consejo para la Amazignidad
HEM	Altos Estudios en Dirección
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
FEDAT	Federación Anti-Atlas de Asociaciones de Desarrollo Local Casa/Taroud
FDHNM	Foro de Derechos Humanos del Norte de Marruecos
FDIC	Frente para la Defensa de las Instituciones Democráticas
FFD	Frente de Fuerzas Democráticas
FFS	Frente de Fuerzas Socialistas
FJV	Foro Justicia y Verdad
FLN	Frente de Liberación Nacional
FMAS	Foro Marruecos de Alternativas
FMVJ	Foro Marroquí para la Verdad y la Justicia
GEFRIF	Gestión participativa de los Ecosistemas Forestales del Rif

GSU	Izquierda Socialista Unificada
GTPA	Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Autóctonos
IER	Instancia Equidad y Reconciliación
IERA	Instituto de Estudios e Investigación para la Arabización
IFAD	Instituto de Formación de Agentes de Desarrollo Rabat
INDH	Iniciativa de Desarrollo Humano
IRCAM	Instituto Real de la Cultura Amazigh
JDA	Juventudes Democráticas Amazigh
LMDDH	Liga Marroquí de Defensa de Derechos Humanos
M20F	Movimiento 20 de Febrero
MADLI	Movimiento Amazigh por la Democracia, la Laicidad y la Igualdad
MAK	Movimiento por la Autonomía de la Kabilia
MAR	Movimiento por la Autonomía del Rif
MAS	Movimiento por la Autonomía del Sous
MCA	Movimiento Cultural Amazigh
MCB	Movimiento Cultural Bereber
MMLM	Movimiento Marxista Leninista Morroquí
MNP	Movimiento Nacional Popular
MP	Movimiento Popular
MPDC	Movimiento Popular Democrático y Constitucional
MDS	Movimiento Democrático y Social
MUR	Movimiento Unidad y Reforma
OADL	Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades
OADP	Organización de la Acción Democrática Popular
OMDH	Organización Marroquí de Derechos Humanos
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONG	Organización No Gubernamental
ONU	Organización de Naciones Unidas
ONUDC	Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Crimen
OTAN	Organización del Tratado del Atlántico Norte
PA	Partido de la Acción

PADS	Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista
PAM	Partido de la Autenticidad y Modernidad
PAIDAR	Programa de Acción Integral para el Desarrollo y Acondicionamiento de la Región Mediterránea Marroquí
PCM	Partido Comunista Marroquí
PCS	Partido del Centro Social
PDA	Partido Democrático Amazigh
PADS	Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista
PDAM	Partido Democrático Amazigh Marroquí
PDC	Partido Democrático Constitucional
PDF	Partido Democrático Federal
PDI	Partido de la Choura y del Istiqlal
PDN	Partido Democrático Nacional
PE	Partido de la Esperanza
PED	Partido del Medioambiente y del Desarrollo
PEDD	Partido del Medioambiente y del Desarrollo Sostenible
PFC	Partido de Fuerzas Ciudadanas
PFM	Partido Federal de Marruecos
PI	Partido Istiqlal
PJD	Partido de la Justicia y el Desarrollo
PL	Partido Laborista
PLS	Partido de la Liberación y el Socialismo
PLJS	Partido de la Libertad y de la Justicia Social
PMDS	Partido del Movimiento Democrático y Social
PML	Partido Liberal Marroquí
PND	Partido Nacional Democrático
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PNV	Partido Nacionalista Vasco
PPS	Partido del Progreso y del Socialismo
PRD	Partido de la Reforma y del Desarrollo
PRE	Partido de la Renovación y la Equidad
PRV	Partido del Renacimiento y la Virtud

PS	Partido Socialista
PSD	Partido de la Sociedad Democrática
PSU	Partido Socialista Unificado
PUD	Partido Unificación y Democracia
PVDS	Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista
PVS	Partido de la Vanguardia Socialista
RTM	Radio Televisión de Marruecos
RCD	Agrupación para la Cultura y la Democracia
RN	Renacimiento y Virtud
RNI	Agrupación Nacional de Independientes
RASED	Red de Asociaciones por las Mujeres y los Niños en Desamparo del Souss
RASF	Red de Asociaciones Sin Fronteras
RARBA	Red de Asociaciones de la Reserva de la Biosfera Arganerie
RDMSP	Red Democrática Marroquí de Solidaridad con los Pueblos
RMESS	Red Marroquí de Economía Social y Solidaridad Rabat
RNI	Agrupación Nacional de Independientes
RTA	Red Transnacional de Apoyo
PRD	Partido de la Reforma y el Desarrollo
SAP	Sin Pertenencia Política
TIC	Tecnología de la Información y de la Comunicación
TICS	Tecnologías de la Información y de la Comunicación
UC	Unión Constitucional
UE	Unión Europea
UGTM	Unión General de los Trabajadores de Marruecos
UMT	Sindicato Unión Marroquí del Trabajo
UNAP	Unión Norteafricana de los Pueblos
UNEA	Unión Nacional de Estudiantes Argelinos
UNEM	Unión Nacional de Estudiantes Marroquíes
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UNFP	Unión Nacional de Fuerzas Populares
UNICEF	Fondo de Naciones Unidas para la Infancia

UNTM	Unión Nacional del Trabajo en Marruecos
USFP	Unión Socialista de Fuerzas Populares
VD	Vía Democrática

# ÍNDICE DE IMÁGENES

## PAGINA

### CAPÍTULO II

2.1	Mohamed Toufali en el Festival de la Canción de 1979.....	174
2.2	Irizam en una actuación de 1977.....	175
2.3	Actuación del grupo Twattun, finales de los años setenta.....	191

### CAPÍTULO III

3.1	Nass El Ghiwane, en los años setenta.....	206
3.2	Hippies holandeses fumando kif en Chefchaouen, en 1970.....	213
3.3	Portada del disco “NADOR” (1969) del grupo Les Variations.....	216
3.4	Mick Jagger y Bachir Attar con los maestros músicos de Jajoukra 217grabando “Continental Drifi”, Tánger 1989. ....	217
3.5	Traducción de la canción “Te recuerdo, Amanda”, por el militante rifeño para su interpretación. ....	219
3.6	Recital de Mohamed Toufali en un local de la calle Argüelles, en Madrid (1970).....	226
3.7	Qosmit y Farid, a principios de los años ochenta. ....	241
3.8	El grupo Thidrin, a principios de los años ochenta.....	242

### CAPÍTULO IV

4.1	Fundadores de la Asociación Cultural Amazigh.....	262
4.2	Portada de la Revista Amazigh de 1982 (1). ....	263
4.3	Primer curso de lengua tamazight en la Cabilia, año 1969.....	265
4.4	Manifestación en Tizi Ouzou, a favor de la liberación de los detenidos, Abril de 1980.....	268
4.5	Tanque patrullando las calles de Nador el 20 de Enero de 1984. ....	278
4.6	Disturbios en las calles de Nador, en Enero de 1984.....	279

4.7	Ali Ikken, Ali Hascherras y M'Barek Taous junto con el activista Ahmed Kikich en el momento de su salida de prisión. ....	304
4.8	Manifestación de 1 de Mayo de 1995 del Movimiento Amazigh en Rabat.....	315
4.9	Reunión del Consejo Nacional de Coordinación en Nador, Diciembre de 1996. ....	325
4.10	Cartel del Festival de Cine de Douarnenez sobre los pueblos bereberes, 1994.....	340
4.11	Militantes asistentes al Festival de Cine de Douarnenez 1994.....	341
4.12	Militantes asistentes al Pre-congreso de Saint Rome de Dolan, 1995. ....	343
4.13	Viñeta satírica sobre la estrategia de internacionalización de la causa Amazigh. ....	350
4.14	Viñeta satírica sobre la celebración del CMA en Tarifa. ....	350
4.15	Cartel de la Asociación Ilmas sobre las Jornadas de Estudios de “El Rif: La Cultura y el Medioambiente”, 9-11 de Abril de 1992. ....	379
4.16	Entrevista en Alhucemas de Ziani Mohamed (Presidente de la Asociación Nekor) a Mohamed Chami (Presidente de Ilmas) para el periódico de Vía Democrática, 1996. ....	387

## **CAPÍTULO V**

5.1	Asistentes al primer encuentro de Bouznika 12 de mayo de 2000. ....	419
5.2	Participantes en la reunión de Bouznika aislados en el bosque 22 de junio 2001.....	424
5.3	Reunión de los participantes del encuentro de Bouznika en el jardín de la casa de Mohamed Chafik. ....	425
5.4	Grupo del MCA dentro de una manifestación de la UNEM. ....	454

## **CAPÍTULO VI**

6.1	Caricatura sobre el nuevo partido “IZIGZAWEN” de Omar Louis. ....	543
6.2	Reunión en la calle de los asistentes al I Congreso del PDAM, prohibido por las Autoridades en Febrero de 2007.....	547

6.3	Zonas de influencia electoral de los cuatro partidos con representación en el Parlamento tras las elecciones de 2007.....	643
6.4	Ausencia de propaganda electoral en la comuna de Tamassint durante las elecciones legislativas de 2007. ....	649

## **CAPÍTULO VII**

7.1	Cartel de la actividad de la Asociación Numidia sobre Abdlkrim que fue prohibida por las autoridades en el año 1995. ....	661
7.2	Debate organizado por la Asociación Izouran en la Casa de la Juventud de Alhucemas el 6 de febrero de 2003, sobre la figura de Abdlkrim. ....	662
7.3	Audición pública de la IER en Alhucemas, Mayo de 2005.....	672
7.4	Concentración en Alhucemas con motivo de la Caravana de la Verdad, organizada por FJV, los días 12 y 13 de Junio de 2005.....	673
7.5	Primera manifestación a favor de la Autonomía del Rif, el 1 de Mayo de 2007, en Nador.....	714
7.6	Información en prensa sobre el encuentro “La Autonomía de los pueblos y regiones de Tamazgha”, de noviembre de 2009. ....	732
7.7	Cartel de encuentro de debate sobre la autonomía en el Rif, organizado el 12 de Febrero de 2012, en la Haya.....	791
7.8	Cartografía de las reforma regionales de Marruecos 1903, 1971, 1997.....	796
7.9	Propuesta de Découpage del Partido Al Ahd a la CCR.....	808
7.10	Encuentro “El cambio en el sistema político y constitucional, y el futuro del Rif”, Nador, 10-11 de Junio de 2011. ....	817

## **CAPÍTULO VIII**

8.1	Video de movilización de la protesta del 20 de febrero de 2011. ....	830
8.2	Manifestación del 20 de febrero del 2011 en Rabat. ....	835
8.3	Manifestación del 20 de febrero en Tánger.....	836
8.4	Pancarta a favor de la Constitucionalización del Tamazight, en la manifestación del 20 de febrero de 2011 en Rabat. ....	842



8.5	Manifestación del movimiento 20 de Febrero en Tánger el 24 de Abril de 2011. ....	843
8.6	Pancartas y banderas Amazigh en la Manifestación del 20 de Marzo de 2011 en Rabat. ....	848
8.7	Manifestación del 20 de Febrero en Alhucemas. ....	904
8.8	Quema de coches durante la manifestación del 20 de Febrero de 2011 en Alhucemas.....	905
8.9	Carta de dimisión del Presidente del Consejo Regional de Alhucemas-Taza-Taounat Mohamed Boudra. ....	908
8.10	Manifestación a favor del boicot al Referéndum constitucional en Alhucemas.....	916
8.11	Reunión del Movimiento de 20 de Febrero en Nador el 3 de Abril de 2011 – secuencia primera.....	925
8.12	Reunión del Movimiento de 20 de Febrero en Nador el 3 de Abril de 2011 – secuencia segunda.....	926
8.13	Manifestación en Ait Bouyach el 16 de octubre de 2011.....	927
8.14	Marcha de protesta del 7 de Marzo de 2012 en la provincia de Alhucemas.....	929
8.15	Manifestantes depositando la bandera de la República del Rif al paso por Ajdir, el 7 de Marzo de 2012.....	930
8.16	Reunión de creación de la organización Unión Norteafricana de los Pueblos, en Tánger, el 24 de Junio de 2011. ....	977

## **CAPÍTULO IX**

9.1	Comentarios en el grupo de Facebook “Reviving Amazigh identity” de evocación Panamazigh. ....	1009
9.2	Sitio Web Agraw.....	1012
9.3	Sitio Web Tawalt.....	1014
9.4	Sitio Web Tamatart.....	1015
9.5	Comunidad de Facebook (Amazigh en Túnez libre). ....	1015
9.6	Comunidad Virtual Les CHLEUHS. ....	1017
9.7	Página de Facebook del Movimiento por la Autonomía de la Cabília. ....	1018

9.8	Foro Tamazgha Discutforum.....	1020
9.9	Video perteneciente a la campaña ciberactivista del “Francotirador de Targuist”.....	1042
9.10	Perfiles de ciberactivistas rifeños en Facebook. ....	1046
9.11	Una de las imágenes más populares, adoptadas como foto de perfil el día 18 de Septiembre en las Redes Sociales. ....	1048
9.12	Video de apoyo a Chkib al Khayari a través de Youtube.....	1054
9.13	Cuenta Twitter de apoyo a Chakib al Khayari.....	1055
9.14	Canal de Youtube del grupo de información Imazighenlibya. ....	1063
9.15	Poesía “Libya Tineew” del militante amazigh marroquí Oudadess, difundida a través de sitio Web Amazighworld. ....	1065
9.16	Comentarios sobre la manifestación Amazigh del 29 de Septiembre de 2011 en Trípoli. ....	1067
9.17	Conversación entre militantes marroquíes de admiración de las acciones de los Imazighen en Libia.....	1068
9.18	Comentarios a través de las Redes Sociales, denunciando la falta de información sobre la participación Amazigh en las revueltas.....	1071
9.19	Foto de Facebook sobre el comentario del usuario. ....	1072
9.20	Imágenes de una marcha organizada por el movimiento Amagigh en Rabat en la que aparece la bandera kurda.....	1073

# ÍNDICE DE TABLAS

## PAGINA

### CAPÍTULO VI

6.1 Nivel de incidencia de las reivindicaciones amazighes en los partidos políticos en las elecciones municipales de junio de 2009. ....	587
6.2 Distritos electorales y candidaturas en las elecciones municipales de 1960. ....	592
6.3 Resultados de las elecciones municipales de 1960: Candidatos elegidos por partido. ....	593
6.4 Resultados de las elecciones legislativas de 1963. ....	594
6.5 Resultados electorales de las elecciones legislativas de 1977. ....	596
6.6 Resultados elecciones legislativas de 1984 a nivel estatal y en las provincias de Alhucemas y Nador. ....	598
6.7 Resultados electorales de las elecciones municipales de 1992 en el Rif (1). ....	600
6.8 Resultados electorales de las elecciones municipales de 1992 en el Rif (2). ....	601
6.9 Resultados de las elecciones legislativas de 1993 en el Rif. ....	602
6.10 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (1). ....	603
6.11 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (2). ....	604
6.12 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (3). ....	604
6.13 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (4). ....	605
6.14 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (5). ....	605
6.15 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (6). ....	606
6.16 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (7). ....	606

6.17 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (8).....	607
6.18 Resultados de la elecciones legislativas de 1993 en el Rif, por circunscripciones electorales y candidatos (9).....	607
6.19 Resultados de las elecciones municipales de 1997 a nivel estatal.....	608
6.20 Resultados de las elecciones municipales de 1997 en el Rif.....	609
6.21 Resultados de las elecciones municipales de 1997 en el Rif.....	610
6.22 Resultados de las elecciones legislativas de 1997 a nivel estatal y en el Rif.....	612
6.23 Resultados de la elecciones legislativas de 2002 a nivel estatal y en el Rif.....	613
6.24 Resultados de las elecciones municipales de 2003 a nivel estatal.....	615
6.25 Resultados de las elecciones municipales de 2003 a nivel estatal y en el Rif.....	616
6.26 Resultados de las elecciones legislativas de 2007 a nivel estatal.....	617
6.27 Resultados elecciones municipales de 2009 a nivel estatal y en el Rif.....	618
6.28 Perfiles socio-profesionales de los candidatos a las elecciones legislativas del 7 de Septiembre de 2007 en la provincia de Alhucemas.....	633

## **CAPÍTULO VIII**

8.1 Participación en las manifestaciones del 20 de Febrero de 2011.....	833
8.2 Propuestas de los partidos políticos a la reforma constitucional: Monarquía.....	879
8.3 Propuestas de los partidos políticos a la reforma constitucional: Primer Ministro y Gobierno.....	880
8.4 Propuestas de los partidos políticos a la reforma constitucional: Parlamento, Partidos Políticos y Elecciones.....	881
8.5 Propuestas de los partidos políticos a la reforma constitucional: Identidad y Lengua.....	882
8.6 Tasa de participación en los Referendums Constitucionales en Marruecos y tasa de votos a favor (1962-1996).....	893
8.7 Resultados de las elecciones legislativas de 2011 en el RIF.....	921

## **CAPÍTULO IX**

9.1	Usuarios de Internet en Marruecos (2000-2011). .....	994
9.2	Grado de censura, según la naturaleza de la información año 2009. ....	997
9.3	Número de mensajes enviados a través de grupos Yahoo Amazighs (1998-2011). .....	1023

# ÍNDICE DE GRÁFICOS

## PAGINA

### CAPÍTULO V

- 5.1 Gráfico explicativo del modelo boomerang de Keck y Sikkink.....462
- 5.2 Aplicación del modelo boomerang de Keck y Sikkink a la explicación de la internacionalización de la causa amazigh. ....470

### CAPÍTULO VI

- 6.1 Tasa de abstención en los procesos electorales en Marruecos (1960-2009). ....579

### CAPÍTULO VII

- 7.1 Tipología de actores del movimiento de reivindicación regional. ....719

### CAPÍTULO VIII

- 8.1 Representación gráfica del reparto de escaños, según los resultados de las elecciones legislativas de 2011.....900

# INTRODUCCIÓN

La elección del tema de investigación para la tesis doctoral fue fruto de un proceso de acercamiento paulatino tanto a la diversidad en Marruecos y al movimiento amazigh como a la propia región del Rif. Tras finalizar mi licenciatura en Ciencias Políticas y Sociología en la Universidad de Granada, donde ya comencé a desarrollar mi interés por las culturas mediterráneas y el mundo arabo-musulmán, inicié mis estudios de posgrado en la Universidad Autónoma de Madrid, en el programa de “Estudios Internacionales Mediterráneos” que impartía el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos. Fue allí donde comencé a desarrollar un gran interés por la historia y la cultura del Norte de África, y más concretamente por las poblaciones amazighes asentadas en esos países<sup>1</sup>, así como por las luchas y enfrentamientos que desde hacía décadas llevaban a cabo por el reconocimiento de sus derechos culturales, lingüísticos, y sociopolíticos<sup>2</sup>.

Este interés personal sobre las cuestiones de la identidad se enmarca dentro de un interés general que dichos temas han despertado en las últimas décadas, tanto en el ámbito académico como en la sociedad, tal y como Malesevic (2006: 38) describe en este fragmento de su obra *Identity as Ideology. Understanding ethnicity and nationalism*.

*“La identidad no es algo tangible o visible; no lo puedes tocar, oler, probar o ver. Tantos sostienen que su presencia es tan importante hoy en día que casi cualquier cosa ha llegado a ser una cuestión de identidad. La televisión, la radio, los periódicos nos*

---

<sup>1</sup> Se ha adoptado el término amazigh frente al bereber para la denominación de estas poblaciones, su cultura y su causa con el fin de adaptar la investigación a la realidad y expresión de la toma de conciencia de aquellas respecto a sí mismas y a su reivindicación.

<sup>2</sup> La población amazigh en el Norte de África se encuentra asentada principalmente en Marruecos y Argelia, y de manera más residual en Túnez, Libia y Egipto, además de en algunas zonas de Mauritania, Malí y Níger.

*bombardean cada día con información sobre como “las identidades de numerosos grupos culturales o étnicos están en peligro”. Lo oímos una vez y otra vez, de manera explícita o encubierta, como nuestra identidad cultural tiene que ser preservada de “las riadas de inmigrantes” o de las influencias contaminantes de Otros cultural y moralmente inferiores”.*

Este interés generalizado por las cuestiones de la identidad no se extendió a nivel académico en el caso de la población amazigh y de su activismo político cultural hasta hace muy recientemente. Los académicos de los años setenta, como Gellner y Micaud (1973) en su obra *Arab and Berbers*, no sólo negaban la existencia de una división política entre la población árabe y la población amazigh, sino que afirmaban que ésta no llegaría a producirse nunca. Esta negación ha permanecido presente dentro de algunos sectores del ámbito académico hasta hace relativamente poco tiempo. De hecho, pude vivir personalmente las recriminaciones que a los ponentes que participábamos en la mesa “Makhzan Culture and Berber Counter-Culture” en el encuentro anual de la Asociación Americana de Estudios de Oriente Medio (MESA) del año 2010 en San Diego, nos realizaron algunos académicos de origen magrebí al considerar que la cuestión amazigh no tenía relevancia en los países de la región, y lo que era más importante, tampoco había que dársela. Sin embargo, el devenir político y social experimentado en el curso de los últimos años en la región ha confirmado no sólo la pertinencia del estudio, sino la fuerte implantación que las reivindicaciones tienen entre la población de esos países, especialmente entre los sectores más jóvenes, y el reconocimiento político que alguno de esos estados han decidido darle, como es el caso de Marruecos, con la oficialización de la lengua amazigh en la Constitución promulgada en el año 2011.

## **ESTADO DE LA CUESTIÓN**

El origen de los Estudios Amazighes se sitúa principalmente en la época colonial, cuando la promoción de los estudios en el conocimiento de las



poblaciones amazighes del Norte de África se encontraba al servicio de los intereses de las potencias coloniales en la región. Durante aquel período, las investigaciones estuvieron centradas en el campo de conocimiento de la lengua, la organización política tribal, las costumbres y el patrimonio oral y cultural de estas poblaciones.

Tras la independencia de los países del Norte de África, la investigación se centralizó principalmente en la academia francesa, en torno al Institut National des Langues et Civilisations Orientales, y no fue hasta finales de los setenta y principios de los ochenta cuando comenzó a descentralizarse y emergieron nuevos núcleos de investigación en Francia, en la Ecole Pratique d'Hautes Études de París y el Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAN) en Aix-en-Provence, así como en otros países europeos como Alemania, Holanda, Reino Unido, Estados Unidos e Italia. El foco principal de la investigación desarrollada en estos países ha sido la Lingüística, Socio-lingüística, Literatura Aplicada, y en menor medida la Antropología y la Sociología.

En los países de la región, Argelia y Marruecos principalmente, la situación se transforma a partir de mediados de la década de los años noventa, cuando empiezan a incorporarse a la investigación universitaria un mayor número de investigadores vinculados a la militancia amazigh, que comienzan a abrir nuevos terrenos de estudio, más allá de lo que hasta el momento habían sido los campos de interés prioritarios, la Lingüística y la Literatura. Comienzan entonces a aparecer trabajos y estudios en Historia, Ciencias Sociales, Geografía y las Ciencias de la Información.

En el caso español, los Estudios Amazighes se han centrado como en el resto de Europa en el ámbito lingüístico, especialmente en el estudio de las relaciones del canario con el tamazight, el árabe andalusí o las lenguas romances de la Península Ibérica. Es por ello que esta tesis doctoral presenta un enfoque innovador en el dominio de los Estudios Amazighes puesto que, hasta el momento, en la Universidad española no ha sido presentada ninguna tesis

sobre la militancia política y cultural de las poblaciones amazighes del Norte de África, si bien la cuestión ha sido tratada por algunos investigadores como López (2000), Feliu (2004, 2005), Desrues (1997, 2005) y Moustauoui (2008).

Asimismo, más allá de la academia española, la originalidad de esta investigación radica en que hasta el momento, ningún estudio realizado sobre el movimiento amazigh en Marruecos ha centrado su análisis en el nivel regional de una zona amazigófona del país. En este sentido, es necesario señalar que la región del Rif apenas ha sido tratada en los estudios anteriores a cerca del movimiento amazigh en Marruecos, siendo más numerosas y profundas las investigaciones sobre las regiones del Souss, el Atlas y las ciudades de Rabat y Casablanca, si bien ha existido una tendencia a generalizar los resultados y conclusiones, obtenidos en las investigaciones realizadas en estas zonas, al resto de la militancia amazigh en el país.

Aún así, los trabajos de El Qadery (1995), Kratochwil (1996), Aourid (1999), Hoffman (2000), Crawford (2001), Bigi (2002), Lehtinen (2003), Rachik et alt. (2006), Moustauoui (2007), Pouessel (2007), Aslan (2008), Willis (2008), Le Saout (2009), Maddy-Weitzman (2011) y Bouyaakoubi (2012) constituyen una referencia inmediata por sus aportes en el estudio de la cuestión desde el campo de la Sociología Política, la Ciencia Política y la Antropología Cultural. Dentro del estudio del activismo amazigh en otras regiones del Norte de África y en la diáspora, los trabajos de Chaker (1980, 1987, 1989, 1990, 2002), Tilmatine (1996, 2002, 2004, 2005, 2007), Silverstein (2004) y Goodman (2005) sobre las expresiones de la identidad y el activismo amazigh en la Cabilia y de los cabiles en el exterior, representan referencias directas para esta investigación.

En lo que concierne al Rif, la investigación sobre historia política y social de la región tras la independencia ha sido igualmente débil. En el caso de España, hasta el 2006, dos años antes de que fuese iniciada esta investigación los estudios sobre el sistema político marroquí en España eran todavía limitados, a pesar de que se habían incrementado a lo largo de las dos décadas anteriores, de manera que entre 1971 y 2006 habían sido publicadas veinte

monografías consagradas a Marruecos, la mayor parte de ellas centradas en el proceso de liberalización política, las experiencias electorales como ángulo de observación del mismo y la emergencia de la sociedad civil. Dentro de estas investigaciones, el norte de Marruecos, a pesar de su proximidad geográfica a España, los lazos históricos derivados de la presencia colonial española en la zona, la cercanía de la misma a Ceuta y Melilla, su condición de zona prioritaria en el discurso de la política exterior española hacia la región, y la transformación de España en país de inmigración procedente de esta zona, no ha sido apenas objeto de estudios académicos, con la excepción de las tesis de Moreno (1997) sobre el impacto del cultivo del cannabis en las estructuras sociales del Rif, la de Planet (1997) centrada en el estudio sociopolítico y económico de Ceuta y Melilla en la que se analizan las relaciones de estas ciudades con su hinterland marroquí, y la de Eguren (2009) sobre la identidad étnica rifeña en la migración transnacional. Fuera de la academia española, la investigación sobre el Rif contemporáneo, dentro del campo de las Ciencias Sociales y las Humanidades, se ha centrado principalmente en el ámbito de las Ciencias Económicas (Arles, 1962; Benabderrazzak, 2002; Settati, 1987; Zaim, 1991) y en el de la Sociología (Mansouri, 1984; Marzok, 2006).

## **HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN**

Las hipótesis de esta investigación han sido articuladas en torno a tres ejes: el movimiento amazigh en el Rif, la regeneración de la política y la esfera social de la región, y el papel de los rifeños en el exterior.

La primera hipótesis de la investigación considera que el movimiento amazigh en Marruecos se construye a partir de múltiples negociaciones entre los actores a diferentes niveles, y que los procesos de construcción de la memoria e identidad, las relaciones con el poder central y la agenda política de los activistas amazighes varían de una región a otra, de acuerdo con la historia política, y los particularismos económicos, sociales y culturales de cada una de

ellas. Se afirma que estas singularidades han hecho que las estrategias, reivindicaciones e iniciativas realizadas dentro del movimiento amazigh de cada región amazigh sean diferentes, así como su presencia en la esfera nacional y los lazos establecidos con sus respectivas poblaciones en la diáspora.

La segunda hipótesis de la investigación considera que la cuestión amazigh se ha convertido en un aspecto transversal en el activismo en el Rif, que sirve tanto para legitimar la acción social y política de los actores regionales dentro de la estructura de oposición, como para hacer valer su capacidad como interlocutor de las autoridades locales y como potencial actor cooptable por el poder.

La tercera hipótesis sostiene que la comunidad rifeña establecida en el exterior contribuye al desarrollo de la región, como una de las fuentes más importantes de riqueza de la misma, al fortalecimiento de las reivindicaciones identitarias regionales a través de diferentes prácticas transnacionales.

Siguiendo estas tres hipótesis generales, los principales objetivos de la tesis doctoral son los cinco que se exponen a continuación. En primer lugar, determinar el grado de implantación, la importancia y la amplitud del movimiento amazigh en el Rif, y analizar la existencia de particularismos regionales en sus discursos, prácticas y estrategias de movilización.

En segundo lugar, definir la situación real y el grado de implantación del fenómeno asociativo en la región y evaluar la importancia social y política del movimiento amazigh en la esfera pública de la región.

En tercer lugar, realizar un mapa de los actores sociales y políticos regionales que forman parte del movimiento amazigh y de la estructura de relaciones que éstos mantienen en la esfera pública regional y respecto al poder central.

En cuarto lugar, determinar el alcance de las propuestas y de las iniciativas llevadas a cabo por el Estado en lo que concierne a la cuestión

amazigh a nivel regional del Rif, si éstas han dado respuesta a las demandas del movimiento amazigh del Rif y analizar las transformaciones que éstas han podido tener sobre la estructura regional de contestación.

Finalmente, evaluar el alcance de la influencia de la comunidad rifeña en el exterior sobre el desarrollo político, económico y social de la región a través de diferentes prácticas transnacionales y las transformaciones que aquella haya podido causar sobre los grupos, colectivos y discursos de contestación que emanan de la región hacia el poder central.

## **MARCO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN**

La tesis doctoral que se presenta se ha centrado en tres dominios principales de investigación: la teoría de movimientos sociales, la identidad étnico-cultural y la construcción del estado nación, y el estudio de diáspora y del transnacionalismo político. A partir de estos tres campos de investigación se ha analizado en primer lugar, la evolución histórica del movimiento amazigh, utilizando una investigación etnográfica multi-local (regional, estatal y transnacional) en relación a cuatro aspectos diferentes: la tipología de actores; las estrategias de movilización, los repertorios de acción colectiva; y las relaciones e impacto sobre la esfera pública institucional marroquí. En segundo lugar, se ha estudiado el proceso de construcción de la identidad amazigh dentro del movimiento a nivel regional y estatal a través del análisis del discurso de sus actores sociopolíticos. Por último, y conectado con el enfoque multi-local adoptado, fueron incorporadas otras dos líneas de investigación. Por un lado, el estudio de las dinámicas de cambio generados por la población amazigh procedente del Rif y asentada en España a través de diferentes prácticas transnacionales, y por otro lado, el análisis del alcance y del impacto de su discurso de identidad sobre la sociedad y las instituciones de las regiones del país de asentamiento.

El marco teórico de esta tesis doctoral se ha construido, como se ha mencionado, con la aplicación de herramientas y conceptos interpretativos de la teoría de movimientos sociales, en tanto en cuanto se ha considerado pertinente el emplear dichos enfoques e instrumentos de análisis al estudio del movimiento amazigh, a pesar de que estos marcos interpretativos se han gestado y se han aplicado principalmente al estudio de movimientos sociales en contextos democráticos. Consecuentemente, conceptos como estructura de oportunidad política, movilización de recursos, redes sociales, comunidades de movimientos sociales y repertorios de acción colectiva han sido empleados para explicar la construcción y la evolución que experimenta el movimiento amazigh en el Rif, desde la formación de las primeras asociaciones a finales de los años sesenta hasta la actualidad.

El concepto “movimiento social” ha sido definido de muy diversas maneras por aquellos teóricos sociales que se han dedicado a su estudio, poniendo el énfasis en aspectos diferentes según el enfoque desde el que realizaran su análisis. A pesar de ello, cinco elementos aparecen de manera recurrente a la hora de conceptualizar el término: la existencia de una colectividad de individuos; la presencia de objetivos comunes entre los miembros de esa colectividad; la movilización como medio con el que perseguir dichos objetivos; y la búsqueda por la consecución de un cambio en el sistema<sup>3</sup>. Junto a la presencia de estos elementos comunes, las definiciones dadas por otros autores también han resaltado otros aspectos, definiendo el concepto

---

<sup>3</sup> Dentro de estas conceptualizaciones se pueden situar las de autores como Zald y Ash (1966) -“un movimiento social es un intento intencionado y colectivo de un número de gente de cambiar las instituciones y estructuras individuales o societales”-, Toch (1965) -“los movimientos sociales son el esfuerzo/los esfuerzos realizados por un amplio número de personas para solucionar colectivamente un problema que sienten que tienen en común”-, o Jenkins y Form (2005) -“los movimientos sociales han sido tradicionalmente definidos como esfuerzos organizados para llevar el cambio social”.

como “conjunto de opiniones y creencias”<sup>4</sup>, como “organización” de una colectividad<sup>5</sup>, o como “desafíos colectivos”<sup>6</sup>.

El movimiento amazigh como movimiento social no sólo presenta esos elementos (colectividad de individuos, objetivos comunes, movilización, búsqueda de cambio, conjunto de opiniones y creencias e interacción con otros actores), sino que el carácter y la naturaleza de esos elementos se han ido evolucionando desde su formación fruto de la convergencia de diferentes transformaciones en la disponibilidad de recursos, la estructura de oportunidades, la definición del marco cultural del movimiento y las relaciones transnacionales entre la diáspora en el exterior y el activismo amazigh en la región, todos estos enfoques empleados en el análisis de esta investigación.

El movimiento amazigh puede ser enmarcado dentro de lo que a finales de los sesenta algunos sociólogos y filósofos europeos, como Touraine (1971), Habermas (1976, 1987) Melucci (1980, 1981), Offe (1985) y Laclau y Mouffe (1985), empezaron a denominar “nuevos movimientos sociales” para referirse a las movilizaciones de sectores que hasta el momento habían sido considerados actores marginales, como mujeres, estudiantes, negros, minorías étnicas y homosexuales, y que se producen durante la década de los años sesenta y setenta. Aquellas movilizaciones respondían a nuevas luchas, nuevas quejas y a la aspiración de cambio en cuestiones que no correspondían con las que hasta el momento habían impulsado los movimientos sociales anteriores. Así pues, no sólo los actores que se movilizaban eran nuevos, también lo eran las demandas que realizaban, en tanto en cuanto no respondían a conflictos desencadenados por problemas de distribución, sino que se preocupaban por la gramática de las formas de vida (Habermas, 1997), por problemas y conflictos que hasta el

---

<sup>4</sup>McCarthy y Zald (1977) definían el concepto “movimiento social” como el conjunto de opiniones y creencias existentes en una población que presenta preferencias por cambiar algunos elementos de la estructura social y/o recompensar la distribución de una sociedad.

<sup>5</sup> Dentro de los estudios de McCarthy and Zald (1973), ambos autores consideraron también que los movimientos sociales se definen por el hecho de contener una organización de movimiento social, a través de la cual se busca conscientemente coordinar y movilizar a los partidarios del mismo.

<sup>6</sup> Dentro de esta línea Tarrow (1998), ha definido los movimientos sociales como desafíos colectivos, basados en propósitos comunes y solidaridades sociales, en una interacción sostenida con élites, oponentes y autoridades (Tarrow, 1998).

momento habían sido considerados parte de la vida privada, que defendían la autonomía y la autoafirmación y hacían una crítica a la sociedad postindustrial (Touraine, 1971).

El concepto de “nuevos movimientos sociales” partía del análisis de las movilizaciones que se desarrollaban en aquel momento en Europa y en Norte América, y de ahí que fuese vinculado inicialmente a la emergencia de una sociedad postindustrial y a la existencia de unos valores que eran denominados como “postmodernos”. Posteriormente el concepto se amplió para las movilizaciones que se realizaban en nombre del feminismo, de los derechos de los homosexuales, de los pueblos indígenas o del medioambiente. Concretamente, los movimientos regionalistas y “otros fenómenos de resurgimiento étnico”, que realizaban demandas de reconocimiento cultural, apoyadas sobre una historia, una lengua y unas tradiciones, fueron englobados a partir de entonces dentro de esa nueva categoría de movimientos sociales (Wieviorka, 2003).

La teorización sobre los “nuevos movimientos sociales” dio lugar a importantes reflexiones sobre el alcance de lo “nuevo” que presentaban estas movilizaciones, como la realizada por Melucci (1996), quien definió estos movimientos en términos de “sistemas-de acción” multinivel, en tanto en cuanto no sólo funcionan dentro de los espacios políticos-institucionales dados para demandar el cambio o más derechos, sino que constituían una importante fuente de identidad y de sentido para los participantes, así como un desafío a la trayectoria histórica de una sociedad y la creación de nuevos códigos culturales.

Se sostenía con ello, que aquellos nuevos movimientos respondían a conflictos de tipo socio-cultural generados por el choque existente entre aquellos que producían y definían las normas dominantes y los que se oponían a ellas, buscando redefinirlas a través de la afirmación de sus identidades de resistencia (Chesters y Welsh, 2011). Esta interpretación resulta muy útil para analizar la emergencia del movimiento amazigh a finales de los años sesenta en Marruecos y la naturaleza del mismo en ese momento, pero presenta límites a la



hora de explicar las transformaciones que a lo largo de más de cuatro décadas se viene produciendo en la acción colectiva del movimiento, y el por qué de que esos cambios se produzcan en momentos concretos. Es por ello que esta investigación incorpora otros instrumentos conceptuales al análisis como las teorías de movilización de recursos y de estructura de oportunidades políticas, con el fin de resolver para nuestro caso de estudio la tensión que dentro de la teoría de movimientos sociales se produce entre los enfoques que consideran los movimientos sociales como agentes de acomodación funcional y los que consideran los movimientos como agentes de transformación sistémica (Chesters y Welsh, 2011).

La teoría de la movilización de recursos emerge en la década de los años setenta dentro de la academia norteamericana, muy influenciada por la economía en esos momentos, y se centra en la búsqueda de una orientación racional al comportamiento de los actores de los movimientos sociales. Su principal objetivo es determinar cómo los movimientos sociales emergen en un momento particular y cómo se movilizan de manera exitosa. La teoría de movilización de recursos parte de la aserción de que la gente toma parte o no en los movimientos sociales tras realizar un proceso de evaluación racional en el que se mide el coste y el beneficio de su participación en el mismo. En este sentido, la movilización se concibe como el fruto de un proceso de evaluación tras el cual un grupo decide invertir los recursos disponibles en la consecución de unos objetivos (Tilly, 1978; Oberschall, 1973).

La literatura sobre el concepto de recursos se ha referido a ellos tanto en términos de medios financieros, como en relación al acceso a medios de comunicación, la disposición de apoyo de simpatizantes, la lealtad de grupos o de miembros de terceros partidos, la disponibilidad de salas (para reuniones o para trabajar), derechos, conocimiento, habilidades y talentos que los actores dispongan (Dieter Opp, 2009).

La teoría de movilización de recursos se basa en la premisa de que los actores racionales escogen, según la información de la que dispongan, las

opciones que les permitan maximizar sus ganancias y minimizar sus riesgos, en base a dichas opciones reúnen e invierten en recursos con el fin de alcanzar un conjunto de objetivos. Una de las críticas que recibe este enfoque es la falta de consideración de otros elementos como el contenido ideológico de un movimiento, ignorando la existencia de otros factores sociales y culturales como la identidad, que tan importante y frecuente es en los movimientos sociales, y especialmente en el caso de aquellos que operan bajo regímenes represivos, como pasa con el movimiento amazigh en Marruecos, donde la supervivencia y el avance en los objetivos de dichos movimientos depende de la existencia de un fuerte compromiso ideológico y de un “auto-sacrificio” de sus líderes y miembros (Romano, 2006).

Es por ello que la teoría de la movilización de recursos no resulta apropiada para analizar la emergencia del movimiento amazigh en el Rif, ni para explicar la acción clandestina de los activistas y asociaciones durante la década de represión de los años ochenta, en tanto en cuanto la obtención de beneficios no era clara. Sin embargo sí resulta útil a la hora de explicar el por qué de la adopción de ciertas estrategias, en tanto en cuanto, el cálculo de coste y beneficio frente a la posibilidad de obtener un impacto político institucional ha sido el motor de algunos actores a la hora de emprender ciertas movilizaciones. Este análisis es plausible para explicar la movilización de recursos de los actores del movimiento amazigh en relación a estrategias como la internacionalización de su activismo, o para explicar el incremento del número de asociaciones experimentado en el Rif a lo largo de la última década.

En el estudio del movimiento nacionalista kurdo realizado por Romano (2006), el autor afirma que la creación de incentivos selectivos resulta primordial para atraer a la gente a un movimiento nacionalista étnico, estableciendo una serie de imperativos para movilizar a la gente y comprometerla en la acción colectiva<sup>7</sup>. En su estudio llegaba a la conclusión de

---

<sup>7</sup> Romano (2006, 68-69) se referían con los imperativos a las siguientes requisitos: los movimientos deben de ofrecer a la gente objetivos que importen a la gente; deben de convencer a la gente que su participación individual en las actividades del movimiento es importante y/o marca diferencia en la

que en los primeros años de insurgencia de los kurdos en Turquía, las llamadas al apoyo tenían respuesta de la población si se prestaban a sus propios intereses materiales, pero que conforme avanzaba el conflicto, la sociedad se fue polarizando y politizando, de modo que mientras algunos seguían motivándose por sus propios intereses materiales, otros sectores participaban en las movilizaciones sin importarles los riesgos ni los costes, evidenciando que la identidad como los valores de los actores en el seno de un movimiento social se comporta como algo dinámico.

En el caso del movimiento amazigh ambas tendencias están presentes. A diferencia del caso kurdo, la acción del movimiento amazigh en sus inicios se basó en el poder ejercido por una identidad compartida, por la presencia de una cultura común, mientras que la implicación de algunos actores en el mismo a lo largo de la última década ha estado condicionada por una evaluación de coste-beneficio respecto a su participación, especialmente después de ser el movimiento amazigh uno de los espacios escogidos por el régimen para implementar la renovación de su sistema neopatrimonial.

Junto a estas dos teorías, el enfoque sobre las estructuras de oportunidad política, próximo a las teorías de la elección racional y complementario a la teoría de movilización de recursos, constituye igualmente otro de los instrumentos conceptuales empleados en esta tesis doctoral. A diferencia de los recursos, que se refieren a los bienes cuyo uso los actores pueden controlar, las oportunidades son aquellos elementos del ambiente que objetivamente o subjetivamente son considerados relevantes por los actores del movimiento social para la consecución de un objetivo pero que no pueden ser controlados

---

consecución de los objetivos en cuestión; deben convencer a la gente de que la mayor parte de sus iguales, o bastantes de ellos, van a participar en las actividades del movimiento; necesitan, en la manera en que sea posible, ofrecer incentivos selectivos para los participantes en el movimiento y desincentivos o sanciones a los no-participantes u opositores del movimiento; deben de coordinar y organizar las actividades del movimiento para alcanzar de la mejor manera posible los objetivos y construir los recursos del movimiento de la acción a la acción; el movimiento eventualmente debe de afectar a las preferencias de la gente de modo que para poder dar valor a los objetivos del movimiento, deben de diferir de los valores originales de las masas; y finalmente, el movimiento debe de presentar una imagen creíble a la gente, generalmente a través de una ideología interesante, visión de futuro, razón de ser, y acciones exitosas.

por ellos mismos (Dieter Opp, 2009). Este enfoque, a diferencia de los análisis estructuralistas de los movimientos sociales, que se centran principalmente en los modos en los que las condiciones estructurales dan forma a las dinámicas de los movimientos sociales, asume que los actores, una vez que perciben las oportunidades y las amenazas, responden racionalmente para maximizar las aperturas o el límite de la adversidad (Wiktorowicz, 2002).

Las estructuras de oportunidad política se refieren a las oportunidades o limitaciones políticas e institucionales que inhiben o facilitan la acción colectiva, y se componen, para autores como Kitschelt (1968:58), de configuraciones especiales de recursos, de disposiciones institucionales y de precedentes históricos para la movilización social, que facilitan el desarrollo de los movimientos de protesta en algunos casos, y constriñen en otros.

El enfoque sobre las estructuras de oportunidad política ha sido útil para explicar en algunos casos la emergencia de movimientos sociales, y en otros, como ocurren en el caso del movimiento amazigh, la forma que éstos toman o las estrategias que adoptan en determinados momentos. En el caso de Marruecos tanto en la década de los años noventa, como durante los primeros años del reinado de Mohamed VI, las medidas de apertura que el régimen emprende fueron interpretadas por el movimiento amazigh como oportunidades políticas que condujeron a la adopción de nuevas estrategias de movilización. Ambos casos responden a la valoración realizada por Tarrow (1998) sobre los efectos de la emergencia de oportunidades políticas. Para el autor en el momento en el que se abre un acceso institucional, comienzan a producirse fisuras entre las élites, los aliados se muestran más disponibles y la capacidad del estado para reprimir disminuye, de modo que los movimientos sociales pueden encontrar oportunidades para avanzar en sus demandas, dando lugar a procesos de movilización política, especialmente si además esta situación se combina con unos altos niveles de percepción de costes por inacción.

Algunos teóricos del enfoque de estructuras de oportunidad política atribuyen ciertas dimensiones a su formación. En el caso de Tarrow (1998), son cinco las variables identificadas que según él pueden determinar la apertura de oportunidades políticas en un sistema: la apertura del acceso a la participación; la estabilidad de los posicionamientos de la élite que apoyan una forma de gobierno; la aparición de aliados influyentes; la emergencia de rupturas dentro de la élite; y el descenso de la capacidad del estado para la represión del disidente. Otros autores, como Romano (2006) han incluido en sus análisis otras variables como la influencia y el apoyo internacional y extranjero al estado o a sus opositores. En los dos casos, las dimensiones señaladas por ambos autores han sido incorporadas en el análisis de esta investigación, asumiendo el hecho de que los contextos son variables y generan diferentes combinaciones y procesos políticos, tal y como Goodwin y Jasper (1999) señalaron, de modo que la movilización en un movimiento social puede ser potencialmente influida por una gran variedad y compleja combinación de procesos y acontecimientos, sin que esa combinación produzca directamente unas consecuencias determinadas en cualquier otro contexto.

El estudio de movimientos sociales en el Norte de África requiere también incorporar como instrumento de análisis el concepto de redes y tener en cuenta el rol del liderazgo social en el activismo que se desarrolla en la región. En este sentido, autores como Snow, Zurcher y Ekland-Olson (1980) han destacado, a partir de una crítica a la teoría de recursos de movilización, la importancia de las redes en la movilización de movimientos sociales, así como de las redes informales en los procesos de micro-movilización. Este es el caso del movimiento amazigh en el Rif, donde la formación de las asociaciones, así como la formación de organizaciones informales a través de las que elevar al estado reivindicaciones de carácter regional o adoptar una postura común frente a una política o iniciativa del estado -como fue el caso de la iniciativa de reconciliación nacional-, se inician e impulsan gracias a las redes informales que operan en la esfera política y social de la región.

La importancia de las redes sociales en la función de reclutamiento de los movimientos sociales, adquiere una mayor relevancia cuando el activismo presenta un alto grado de riesgo, en tanto en cuanto estas redes proveen vínculos de confianza y solidaridad, que animan el activismo en contextos de incertidumbre, y que se encuentran en el ámbito cotidiano y escapan al control del estado.

Las redes sociales tuvieron una gran importancia en la formación de las primeras asociaciones amazighes en Marruecos y en el Rif, como muestra el caso de la asociación *Intilaka Atakafia*, donde el papel de militantes que trabajaban como profesores de secundaria y en la universidad fue vital para la introducción de jóvenes estudiantes en la organización en un contexto en el que el activismo social en Marruecos tenían importantes costes, y en el que la reivindicación de la cultura y la lengua amazigh generaba mucha desconfianza entre las autoridades y entre las fuerzas políticas y sociales del país.

Durante esa época también fueron importantes las estructuras informales de los movimientos, llamadas por algunos autores “comunidades de movimientos sociales” (Buechler, 1990). El concepto se refiere a aquellas redes informales de participantes politizados que son activos en la promoción de los objetivos de un movimiento social fuera de los límites de una organización formal. Ese fue el caso de algunos militantes como Mohamed Chafik, quien acerca por primera vez la cuestión amazigh a Palacio en la década de los años setenta, y quien reúne en torno a él al grupo de militantes que, tras la llegada del rey Mohamed VI, promueven la firma del *Manifiesto Amazigh*, un documento con el que se busca acordar la posición del movimiento amazigh en el marco del nuevo reinado.

Además de estos enfoques de análisis sobre la movilización en los movimientos sociales es necesario incorporar un enfoque cognitivo de la identidad y recurrir a las teorías del marco cultural (*cultural frame*), con el objetivo de incorporar la identidad como elemento explicativo de la cohesión de un grupo, de sus modos de actuación y del compromiso con la acción colectiva

en los movimientos sociales. El estudio de la identidad colectiva en un movimiento social, en conjunción con otros esquemas explicativos como la teoría de movilización de recursos y la consideración del contexto estructural en el que los movimientos emergen y se desarrollan, permite comprender mejor cómo y por qué el movimiento amazigh evoluciona y se transforma a lo largo de sus más de cuatro décadas de actividad en Marruecos y en el Rif.

La identidad amazigh es analizada en esta investigación a partir un triple enfoque: el discurso sobre la identidad; la función de la identidad en la acción colectiva y la movilización del movimiento social; y las formas de expresión de la identidad en el día a día por parte de la población y de los activistas del movimiento.

A diferencia de la identidad personal, la identidad colectiva o de grupo se presenta como una red sincrónica de afiliaciones y sentimientos con la que se expresa el sentido de pertenencia de los individuos dentro de una sociedad o una comunidad (Maier, 2007: 68). El discurso de identidad expresa una visión del mundo, representa un nosotros, representa un ellos, y además define un sistema o una estructura de poder en la que se reconoce y se delimita un terreno de conflicto en relación a los intereses del movimiento social. Su conceptualización remite para Abdelal, Herrera, Johnston y McDermott (2009: 19) a dos elementos: el contenido y la contestación. En primer lugar, el contenido de la identidad responde a cuatro dimensiones diferentes, y no mutuamente exclusivas, sobre las que ésta se construye: las normas constitutivas, es decir, las reglas formales e informales que definen la pertenencia a un grupo; los propósitos sociales, que se refieren a los objetivos que son compartidos por los miembros del grupo; las comparaciones relacionales referidas a una identidad de grupo, especialmente donde esas visiones sobre el otro son una parte explicativa de la identidad; y los modelos cognitivos, es decir, las visiones del mundo y las comprensiones de las condiciones políticas y materiales y de los intereses que son definidos por una identidad particular.

En segundo lugar, la contestación de la identidad se refiere al grado de acuerdo dentro de un grupo que comparte una identidad (Abdelal, Herrera, Johnston y McDermott, 2009: 19). En este sentido, dentro de los movimientos sociales se asume un universo compartido de significado, que puede estar presente antes de la propia movilización, pero que habitualmente va cambiando en el curso de una acción colectiva (Calhoun, 1991), tanto por el propio dinamismo de la identidad, como por el efecto que los conflictos entre actores del movimiento tienen sobre la identidad de los grupos de activistas (Benin y Vairel, 2011), como por la interacción que se produce entre el movimiento social y otros grupos (Cohen, 1985).

La identidad presenta un carácter variable y no permanente que emana de los acuerdos y desacuerdos que sobre sus significados mantienen aquellos que la comparten (Abdelal, Herrera, Johnston y McDermott 2009: 19). En los movimientos sociales se integran múltiples actores que a menudo compiten por la hegemonía en la producción y en la diseminación de un esquema interpretativo. De hecho, mientras que los movimientos sociales comparten un pensamiento común sobre la responsabilidad de un problema, la cohesión respecto a las estrategias y tácticas es normalmente menor (Benford, 1993). Así pues, el concepto identidad colectiva, siguiendo la definición dada por Melucci (1996), se refiere al proceso de construcción de un sistema de acción, en el que la identidad ni es fija ni permanece estática, sino que se encuentra en continua evolución, fruto del trabajo permanente de renegociación que tiene lugar en los movimientos sociales.

El discurso de identidad del movimiento amazigh ha tenido entre sus principales funciones dar legitimidad a la lengua y a la cultura amazigh en el campo cultural de Marruecos, y constituir la base teórica de la acción llevada a cabo para su reconocimiento y su promoción (Boukous, 1996: 12). Del mismo modo, como otros movimientos sociales, ha ejercido de motor central en la reconstrucción de la cultura amazigh en Marruecos y en el Rif, al movilizar y reformular las tradiciones culturales y su simbología, y al recuperar la historia



comunal y la memoria colectiva. Esta labor resulta crucial tanto para definir los modos de acción cultural, como para reforzar las fuentes de identidad colectiva sobre las que los movimientos sociales promueven el cambio social y cultural y sobre la que retan al orden político dominante (Eyerman y Jaminson, 1998).

El trabajo de conceptualización y de significación, una de las actividades que los adherentes y dirigentes de los movimientos sociales hacen de manera continua, constituye un esfuerzo consciente y estratégico de los grupos de personas que crean comprensiones del mundo compartidas, sobre las que ellos mismos legitiman y motivan la acción colectiva (McAdam, McCarthy y Zald, 1996; Snow, 2001). Así pues, los marcos conceptuales y de significación que los movimientos sociales construyen dan forma a comprensiones comunes sobre la causa y solución a los problemas a los que se enfrentan, además de ser motivaciones y elementos necesarios para convencer a los potenciales participantes de comprometerse en el activismo de su causa.

En el caso de los movimientos sociales de carácter étnico, como es el caso del movimiento amazigh, una de sus tareas más importantes es la de inculcar y mantener un fuerte sentido de la identidad. El éxito de esa tarea, traducido en la reverberación de los símbolos, del lenguaje y de las identidades exaltadas, no sólo depende de la consistencia de las narrativas culturales, sino también de la reputación del individuo o del grupo responsable de la articulación del marco de significación del movimiento, de la importancia de dicho marco para los potenciales participantes, de su consistencia y de su credibilidad empírica en la vida real (Benford y Snow, 2000).

El discurso de identidad en el movimiento amazigh ha ido progresivamente politizándose e imponiéndose sobre otras expresiones de identidad, tanto de clase, como profesional u otras solidaridades ideológicas, presentes con anterioridad en los grupos que conforman el movimiento, hasta llegar a desempeñar un papel central en sus acciones y en sus valores de preferencia, y entrar en conflicto con las organizaciones de expresión de esas otras identidades y solidaridades. En el caso del Rif se ha producido además

dentro del movimiento amazigh un fortalecimiento de una identidad regional politizada, que se debe al efecto creado tanto por las políticas del estado hacia la región, como por el propio devenir de la militancia amazigh en el país.

En el momento en que un grupo se siente particularmente maltratado u oprimido, existe una alta probabilidad de que su identidad se politice, de modo que si considera que recibe un trato desigual, ya sea económica o políticamente, las fronteras de ese grupo se definen y fortalecen más claramente (Joireman, 2003). Dicha politización en el seno del movimiento amazigh del Rif y de otros actores sociopolíticos regionales ha sido analizada siguiendo el esquema analítico propuesto e incorporando el estudio de la diáspora y de las relaciones transnacionales entre el Rif y los rifeños en el exterior en el ámbito económico, político y social.

En este último aspecto, en lo que concierne a la dimensión transnacional de la investigación, la tesis parte considerar la existencia de un espacio transnacional amazigh creado entre Europa y el Norte de África que se analiza como un hogar de movilización de la identidad, un flujo de información entre las dos orillas y una estructura de influencia sobre los actores sociopolíticos de los estados europeos y magrebíes. El marco teórico de esta parte de la investigación se basa sobre la noción de Keck y Sikkink (1998) de *Red Transnacional de Apoyo* y el modelo de las tres vías diferenciadas por Adamson (2002) a través de las cuales las comunidades transnacionales pueden jugar un papel importante en la orientación política del país de origen y contribuir a su propia transformación.

El transnacionalismo, definido por Schiller, Bach y Blanc-Szanton (1992) como el proceso por el cual los inmigrantes construyen los campos sociales que unen sus países de origen con sus países de asentamiento, tiene como actores principales los transmigrantes. En esos campos sociales que los transmigrantes construyen, éstos construyen y mantienen relaciones múltiples de diversa naturaleza, tomando decisiones, desarrollando sus identidades propias y

comprometiéndose en el seno de redes sociales que unen y conectan dos sociedades de forma simultánea.

Portes, Guarnizo y Landolt (1999) distinguen tres tipos de transnacionalismo –económico, político y socio-cultural- que pueden desarrollarse a dos niveles diferentes, por arriba a través de los actores políticos institucionalizados, o por abajo a través de las bases de las comunidades transnacionales.

En esta investigación se ha adoptado el concepto de transnacionalismo en su dimensión política, como escena del activismo político (Vertovec, 1999) y en su dimensión socio-cultural, como escena de la movilización de las representaciones colectivas (Faist, 1999). En este sentido, el análisis de la comunidad rifeña instalada en España se realiza a partir de su consideración como “comunidad transnacional”, es decir, como una comunidad de migrantes unidas a dos estados, y que genera un espacio político y social en el que operan redes y organizaciones, cuya principal característica es la solidaridad (Faist, 1999).

El espacio transnacional que crean las comunidades transnacionales se manifiesta de un parte como un campo abierto a la política internacional y a la génesis de los movimientos de protesta y de movilización política, y de otra parte como espacio abierto a la construcción de nuevas identidades y de discursos sobre la identidad. En este sentido, el espacio transnacional puede ser el terreno sobre el cual las acciones se implementan para influenciar, mejorar y animar la contestación sobre el lugar de origen con el objetivo de obtener un cambio de sistema político y/o en su distribución de poderes. Como Adamson (2002) señala, estos actores políticos situados en las intersecciones de los Estados tienen la capacidad de reelaborar y de re-articular sus identidades políticas, contestando las concepciones hegemónicas de la identidad nacional en los dos Estados, el receptor y el emisor, siendo en éste último caso, la contestación al concepto de identidad nacional del Estado de origen, el objetivo principal de esta investigación.

Las comunidades transnacionales tienen en sus lugares de instalación acceso a una amplia gama de recursos que les permiten poner en marcha estrategias de diferente tipo que pueden jugar un papel importante en la orientación política del país de origen, y contribuir a su propia transformación. En este sentido Adamson (2002) diferencia tres vías por las que las comunidades transnacionales pueden proceder a dicha transformación. En primer lugar, los miembros de las comunidades transnacionales pueden utilizar el espacio político de la comunidad transnacional como lugar de movilización de las identidades, de los discursos que refuerzan o contradicen, como es el caso de esta investigación, el discurso hegemónico del país de origen. En segundo lugar, los miembros de las comunidades transnacionales pueden trabajar por un cambio político a través de redes con diversos actores estatales y no estatales, como las Organizaciones No Gubernamentales, para sensibilizar a la opinión pública internacional, y aumentar la presión por un cambio político en el país de origen. Finalmente, los actores en el seno de una comunidad transnacional son capaces de movilizar y transferir recursos directamente a aquellos que están en el país de origen, aumentando el equilibrio local de la distribución de recursos y de poder (Adamson, 2002).

Pare referirnos a la comunidad rifeña en el exterior se ha adoptado el “diáspora”, cuyo uso se ha extendido dentro de los estudios sociales, en tanto en cuanto las identidades múltiples son ahora más aceptadas de lo que lo fueron antes. Asimismo, también se ha producido una “diasporización” de los grupos étnicos debido a las transformaciones sufridas en el campo de las comunicaciones y el transporte. Esta tendencia ha hecho que se produzca una apertura en la conceptualización de las diásporas, así como una aceptación de las definiciones más flexibles, permitiéndonos incluir bajo esta denominación a la comunidad rifeña en el exterior. Así, frente a las conceptualizaciones más categóricas y estrictas como las que defienden autores como Safran (1991), Chaliand, Rageau y Berrett (1997) o Cohen (1997)<sup>8</sup>, otros autores como

---

<sup>8</sup> Estos autores consideran como diásporas aquellas comunidades que presentan y manifiestan una memoria, una conexión cultural y una orientación general hacia sus patrias, se dirigen y hablan de su

Armstrong (1976) han utilizado una categorización más abierta, incluyendo bajo este término a los grupos étnicos que residen en distintos países de acogida y mantienen fuertes lazos afectivos y materiales con su país de origen.

En la investigación se ha constatado que la diáspora rifeña ha establecido una serie de lazos transnacionales con la región de origen que han generado diferentes efectos sobre el Rif, para cuya clasificación hemos empleado la tipología propuesta por Adamson (2002). En este sentido, el rol de la diáspora rifeña en el Rif, como movilizadora de identidades, promotora de cambio político y redistribuidora de recursos y de poder, se encuentra marcado por un “nacionalismo de larga distancia”, un término que deriva de los estudios de Benedict Anderson (1992), y que puede ser definido como un tipo de nacionalismo que atraviesa los Estados vecinos y/o los continentes y que se adapta a las condiciones del sistema mundial moderno (Skrbis, 1999). Finalmente, es necesario señalar que dentro de estas prácticas y de estos discursos “neo-nacionalistas”, las nuevas tecnologías han permitido la generación de nuevas formas de solidaridad política y de activismo, que han hecho que la diáspora rifeña juegue un papel más decisivo en la vida política de la región, un análisis que hemos incorporado igualmente a nuestra investigación.

## **METODOLOGÍA Y FUENTES DE LA INVESTIGACIÓN**

La investigación presentó metodológicamente varias dificultades fruto de la propia naturaleza del objeto de estudio. En primer lugar, la escasez de bibliografía sobre el movimiento amazigh en Marruecos, y más aún sobre el caso del Rif, hacía necesario un profundo e intenso trabajo de campo que nos permitiese reconstruir la historia del activismo local en la región. En segundo

---

ellas de una forma simbólica, tienen dudas sobre la aceptación completa por el país de acogida, y se encuentran comprometidos a sobrevivir como una comunidad distinta. En el caso de Cohen (1997) además desarrolla una tipología en la que establece cinco tipos de grupos diaspóricos diferentes según su origen de emigración, especificando que dicho origen no tiene porque ser necesariamente de tipo trágico: víctima, imperiales, trabajo, comercio y culturales.

lugar, la explosión asociativa vivida en la región a lo largo de la última década en todos los campos sociales hacía muy difícil la identificación de las organizaciones relacionadas con la causa amazigh verdaderamente activas y que fuesen relevantes para la investigación. Por ello, se decidió potenciar el desarrollo de la investigación desde la cercanía al movimiento amazigh y realizar el trabajo de campo en varias etapas con el fin de mantener en el tiempo un contacto permanente con el activismo en la región que nos permitiese ir incorporando paulatinamente las informaciones y conocimientos adquiridos sobre el terreno, identificar los diferentes actores sociopolíticos que debían de formar parte del corpus de la investigación, así como las necesidades y lagunas de la investigación y regresar al terreno para subsanarlas y cubrirlas.

El período de trabajo de campo se prologó durante diez meses, permitiéndome componer un corpus de investigación con más de un centenar de entrevistas y sesiones de observación participante con activistas y asociaciones del movimiento amazigh, autoridades, políticos, periodistas, intelectuales e investigadores en el Rif, en otras regiones de Marruecos y entre la comunidad rifeña asentada en España<sup>9</sup>.

El trabajo de proximidad fue implementado a través de la realización de observaciones etnográficas, la observación in-situ y la participación repetida en reuniones, movilizaciones y campañas del movimiento social en la región. Asimismo, fueron empleados otros instrumentos metodológicos como las entrevistas en profundidad semi-estructuradas, la recopilación de relatos de vida, la reconstrucción de memorias militantes, la “descripción densa” del fenómeno a estudiar, y el análisis del discurso a través de diversos medios como el análisis de debates, periódicos y documentación generada por los actores sociopolíticos identificados.

---

<sup>9</sup> Para esta investigación fueron realizadas un total de 148 entrevistas, tres de las cuales fueron realizadas por teléfono y dos por correo electrónico, que se recogen en el apartado de Bibliografía y Fuentes, al final de la tesis doctoral, además de otras cinco entrevistas realizadas bajo anonimato, que no aparecen en dicha lista.

En este sentido, se ha utilizado como referencia la propuesta metodológica realizada por Brady y Kaplan (2009) empleando seis de los métodos que proponen para el estudio de la identidad étnica: la investigación histórica, a través de la revisión de las historias de la región que describen las categorías étnicas y las ideas del grupo, con el objetivo de identificar los atributos y significados de identidad en la sociedad rifeña a lo largo del tiempo; el estudio de los marcos conceptuales y de significación, a través del análisis del discurso de los debates políticos, memorias de líderes, y artículos de periódicos en los que se describen las ideas y los objetivos del movimiento, con el propósito de evaluar el contenido, impacto y significado del discurso político, y cómo es utilizado para llamar y movilizar a la población; el examen de los medios de comunicación propios del movimiento, a través de un análisis de contenido de los artículos en los que se debate las ideas y los objetivos del movimiento, con el fin de analizar los significados y objetivos del mismo desde una perspectiva temporal; la evaluación de grupos, a través de la observación del análisis del acuerdo y desacuerdo de los actores respecto al movimiento y a otros grupos diferentes, con el objetivo de ver el grado de cohesión existente y las posibles fracturas; la observación de las asociaciones con otros grupos, a través de la investigación de las formas de asociación de la gente, con el objetivo de observar la importancia de la identidad étnica en las personas y en las organizaciones locales; la observación del uso y exaltación de la lengua, de la cultura y de la simbología propia, con el fin de evaluar el conocimiento de las mismas por la población y el activismo local y la expresión de la identidad étnica en la vida cotidiana.

El trabajo de investigación que contiene esta tesis ha sido desarrollado entre los años 2007 y 2013, cuatro de los cuales (2007-2011) han sido financiados por el Ministerio de Educación a través de una beca de postgrado de Formación de Personal Universitario. Durante ese tiempo he combinado mi labor investigadora en el *Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid*, donde he participado en diferentes proyectos de investigación y tomado parte de la puesta en marcha y desarrollo de varias

investigaciones<sup>10</sup>, con la realización de estancias de investigación en centros en otros países y la realización del trabajo de campo en Marruecos. La combinación de esta variedad de actividades favoreció el desarrollo de la tesis doctoral en tanto en cuanto se produjo una retroalimentación entre todas ellas, que resultó ser muy enriquecedora. Especialmente, las estancias de investigación en otras universidades me han permitido tener contacto con otros investigadores, así como acceso a los fondos de diversas bibliotecas, archivos y centros de documentación, además de los ya utilizados en España: la Biblioteca Islámica Félix María Pareja, la Biblioteca Nacional, las bibliotecas de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, y la biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y de la Administración de la Universidad Complutense de Madrid.

Así pues, con la primera estancia de investigación de 18 semanas realizada en el Middle East Centre de St. Antony's College en la Universidad de Oxford pude tener acceso a la documentación y fondo bibliográfico del Middle East Centre, la biblioteca del Oriental Institute, la Bodleian Library, la Social Science Library, la biblioteca del Instituto de Antropología Social y Cultural, el centro de documentación del Refugee Studies Centre, la biblioteca de la Radcliffe Camera, y las bibliotecas de la London School of Economics and Political Science y la School of Oriental and African Studies, ambas en Londres. La segunda estancia de investigación de 18 semanas fue realizada en el Centre Jacques Berque, y durante la cual pude consultar los fondos de este centro de investigación, así como los disponibles en la Bibliothèque Nationale de Royaume du Maroc, el Instituto Real de la Cultura Amazigh, el Centro

---

<sup>10</sup> Durante este tiempo me incorporé al proyecto de investigación "Relaciones políticas e intercambios humanos entre España y el mundo islámico 1939-2004" (2005-2008), y he sido investigadora en "España ante las migraciones y las reformas políticas en el Mediterráneo y el mundo musulmán" (2009-2012) y "El mundo árabe-islámico en movimiento: Migraciones, reformas y elecciones y su impacto en España" (2013-2016). Asimismo he formado parte del equipo de investigación del Observatorio de la inmigración marroquí, y del equipo del Observatorio electoral de la UAM desplazado a Marruecos con motivo de las elecciones legislativas de 2007 y las locales de 2009. Fuera de la Universidad Autónoma de Madrid he participado en dos proyectos de investigación coordinados por el Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (CNRS-Tunis) « Communication virtuel par l'Internet et les transformations des liens sociaux et des identités en Méditerranée » (2010-2012) y « Communication, médias et liens sociaux en Méditerranée « COMMED » Nouveaux supports, nouvelles pratiques» (2013-2016)



Nacional de Documentación de la Facultad de Derecho de la Universidad Mohamed V, todos ellos en Rabat, así como la biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oujda y la Fondation du Roi Abdul Aziz al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Sociales en Casablanca. La tercera estancia de investigación de 20 semanas fue realizada en el Center for Contemporary Arab Studies de la Universidad de Georgetown, tiempo durante el cual puede tener acceso a los fondos bibliográficos y documentales disponibles en la biblioteca de la Universidad y a los Archivos Nacionales en el estado de Maryland.

Además de la literatura académica relacionada con el objeto de investigación, y de las entrevistas como fuente de información primaria, también se ha realizado un seguimiento exhaustivo de la prensa marroquí, impresa y digital, así como de diferentes medios españoles y extranjeros, y de la prensa impresa y digital vinculada a la militancia amazigh de Marruecos, de otros países del Norte de África y de la diáspora.

Respecto a las cuestiones de traducción, es necesario señalar que se han traducido personalmente al español todas las citas directas de fuentes primarias y literatura académica del inglés, francés y árabe, asumiendo la responsabilidad total sobre las mismas. En los que concierne a la transliteración del árabe y del tamazight se ha optado por utilizar las aproximaciones francesas en tanto en cuanto, dicha aproximación de los nombres y términos tiene un uso común y académico reconocido y generalizado. En el caso de las palabras derivadas del tamazight se ha optado por emplear las convenciones adoptadas por el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales. En el caso de que los autores o extractos de citas de autores citados en la tesis doctoral aparezcan con otro tipo de transliteración es debido a que se ha mantenido, como regla general, la original realizada por el autor si ésta no coincidía con la adoptada en esta investigación.

## **ESTRUCTURA DE LA TESIS**

La tesis doctoral se encuentra organizada en nueve capítulos en los que se analizan en sentido cronológico la formación y evolución de la militancia amazigh en Marruecos y en el Rif, dentro del marco de contexto económico, político y social de cada período, siguiendo un esquema analítico en el que se descende desde el contexto estatal e internacional de la causa amazigh en Marruecos, en otros países del Norte de África y la diáspora hasta el estudio de caso del Rif.

En los tres primeros capítulos se aborda el proceso de formación de las primeras asociaciones amazighes en Marruecos y en el Rif. En ellos se analiza el contexto en el que se inicia la reflexión en torno a la identidad amazigh en la Universidad marroquí de los años sesenta, y los referentes movilizadores que impulsan la acción reivindicativa de los primeros activistas del movimiento (capítulo I). Asimismo, se toma como estudio de caso de la acción militante de este período la experiencia de la asociación rifeña Intilaka Atakafia, a través de la cual se refleja el alcance y los límites del activismo amazigh del momento (capítulo II) y su influencia sobre la transformación de la escena cultural de la región en un espacio de contestación política y reivindicación cultural (capítulo III).

El capítulo IV se centra en la evolución del movimiento amazigh durante la década de los años ochenta y noventa, prestando atención al liderazgo ejercido por algunas personalidades políticas y sociales del país durante este período, el impacto del ciclo de represión del estado durante la década de los ochenta sobre el activismo amazigh en Marruecos y en el Rif, y los efectos de la apertura política del régimen marroquí sobre la militancia amazigh a nivel nacional y regional en los años noventa. En este capítulo se presta una especial atención a las transformaciones que se producen en el repertorio de acción colectiva del movimiento, y en las estrategias de difusión de la causa amazigh a nivel nacional e internacional.

En los capítulos V, VI y VII, contextualizados en el período de reinado de Mohamed VI, se analiza la situación del movimiento amazigh frente a las dinámicas de cambio y continuidad política que presenta el sistema durante esta época, así como a las estrategias de apropiación implementadas por el nuevo Rey dentro de las esferas política y social del país (capítulos V y VI). En estos capítulos se presta un especial interés a la política de acercamiento de la monarquía al Rif, la iniciativa de reconciliación nacional y el proceso de regionalización, y a las respuestas dadas por el activismo político y social de la región, a través del caso del movimiento amazigh, a dichas iniciativas (capítulos V y VII).

El capítulo VIII se centra en el análisis de los efectos que las revueltas populares que se inician en el año 2011 tienen sobre el movimiento amazigh a nivel nacional y regional y sobre la propia vida política y social del Rif, así como las transformaciones experimentadas en el sistema político marroquí a causa de estas movilizaciones.

Finalmente, el capítulo IX analiza el impacto que el empleo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación han tenido sobre la militancia amazigh a nivel regional, estatal y transnacional, y sobre el activismo en el Rif a lo largo de la última década.

Por último, la investigación realizada para esta tesis doctoral también incluye la presentación de sus Anexos en formato digital a modo de “Archivo visual y oral del movimiento amazigh en el Rif” en el que se recoge una gran variedad de documentos generados por el movimiento amazigh en la región, como comunicados, panfletos, boletines, además de fotografías, videos, y mapas que han sido recolectados a lo largo del período durante el cual se ha desarrollado la investigación.

# CAPÍTULO I

## LA UNIVERSIDAD Y LAS CORRIENTES IDEOLÓGICAS DE EXTREMA IZQUIERDA: NUEVOS ESPACIOS DE ENCUENTRO Y DE REFLEXIÓN PARA EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA AMAZIGH



Prisioneros de Ila al-Amam Foto Marx405

*“El régimen era policial, pero en la universidad se debatía, se discutía de todo, de la revolución, de la represión; nosotros estábamos convencidos de que sin la revolución no habría derechos. Se hablaba de la lengua, de la cultura. Para mis camaradas, la cuestión amazigh entraba dentro de la categoría de contradicciones secundarias”<sup>11</sup>.*

En la Universidad de los años sesenta, la cuestión amazigh permanecía ausente y no constituía un objeto de debate intelectual, sino que, al contrario, era percibida como un objeto de la ciencia colonial, en un momento en el que el debate se centraba en la confrontación entre francófonos y arabófonos, sin que la situación de las lenguas maternas fuese tenida en consideración. La intención de transformar esta situación, junto con los efectos que la política de arabización emprendida por el estado marroquí tras la independencia tiene sobre los primeros militantes, constituyen la *“raison d'être”* de las primeras asociaciones amazighes que aparecen en Marruecos. Por consiguiente, estas organizaciones verán la luz teniendo una doble función: *“interna de reconstrucción de la lengua y de la cultura; y externa, de demostrar al otro que nosotros somos diferentes, que tenemos nuestra propia lengua y nuestra propia cultura”<sup>12</sup>.*

Es por ello que uno de los aspectos más importantes de la militancia de los años sesenta y setenta fue la labor de reconstrucción de la cultura amazigh realizada por las asociaciones, a través de la recuperación y colecta de su tradición oral y de su promoción del desarrollo y potenciación de la actividad artística y literaria en lengua amazigh. La profundización en la cuestión formativa restó en este período como uno de los principales aspectos del movimiento amazigh de la época, ante la necesidad de reconstruir una cultura

---

<sup>11</sup> Extracto de entrevista a Hassan Id Belkassam (Aït Mous, 2006: 143).

<sup>12</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 31 de marzo de 2011

que el Marruecos postcolonial ignoraba deliberadamente, además de la necesidad de formar su propio corpus ideológico.

Esta primera fase de la historia del movimiento amazigh en Marruecos es una etapa donde las relaciones personales tienen una gran importancia en el desarrollo de la red asociativa del movimiento, y se encuentra estrechamente vinculada a las referencias izquierdistas de la época, un aspecto que quedará marcado para siempre en la carrera militante de los primeros activistas amazighes, tal y como veremos a lo largo de esta tesis doctoral.

En este primer capítulo se analizará el proceso de reflexión en torno a la identidad amazigh que tiene lugar en la universidad marroquí de los años sesenta, así como los referentes movilizadores que impulsan la acción reivindicativa de los primeros activistas del movimiento. Asimismo se prestará atención al estudio de los lazos de unión que estos activistas mantenían con las organizaciones del movimiento marxista-leninista marroquí y la influencia que éstas tendrán sobre el discurso de reivindicación amazigh de la época. En este capítulo se analizará el proceso de creación y las actividades realizadas por las primeras organizaciones amazighes de Marruecos.

## **1.1 LA CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO MARRUECOS: NACIONALISMO, UNIDAD Y MONARQUIA COMO GARANTES DEL SISTEMA**

Al llegar la independencia, los estados magrebíes deben hacer frente a tres cuestiones principales para dirigir con éxito la nueva etapa postcolonial: el grado de unidad nacional, el tiempo del que disponen los nuevos líderes del país para prepararse a sí mismos y a sus poblaciones para las responsabilidades del nuevo estado independiente y la capacidad de trabajo conjunto entre los propios líderes (Hahn, 1960: 192).

La unidad nacional, que podía haberse visto afectada en un primer momento por la propia partición del Protectorado en tres zonas diferentes, fue contrarrestada durante los primeros años por una unidad construida en torno a una resistencia común y al reconocimiento de la autoridad legítima de un mismo soberano.

Los líderes del Movimiento Nacional, que habían dirigido la lucha contra el poder colonial, reclamaban, tras la independencia, su propio espacio en el sistema frente a un Monarca que buscaba consolidarse y utilizar en beneficio propio su papel de símbolo de la lucha nacional y de salvaguarda de la integridad y la unidad del país. Frente a estas dos visiones diferentes, finalmente se optará por establecer un sistema multipartidista, una opción que constituyó una excepción en el entorno, puesto que los estados vecinos se habían encaminado hacia la implantación de sistemas de partido único.

Esta pluralidad del juego político marroquí no será, sin embargo, más que un instrumento al servicio de Palacio, que éste empleará para controlar la arena política del país, y para integrar o excluir a las diferentes fuerzas políticas según la coyuntura.

En este proceso de consolidación de la unidad nacional, la lengua será considerada un elemento fundamental, un componente esencial, que hará de la arabización de la educación y de la administración uno de los objetivos principales en el Marruecos post-colonial. Sin embargo, la cuestión lingüística lejos de ser un factor de unión o una política de superación de los particularismos, ha sido una cuestión que ha levantado amargas controversias (Yacine, 1993: 227), y sobre la cual emergerán los movimientos contestatarios que tienen por objetivo la reivindicación de la cultura y lengua amazigh en el país.

### **1.1.1 LAS POLÍTICAS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN PARA CONTROLAR LA ARENA POLITICA DEL PAÍS**

Marruecos accede a la independencia en 1956, tras más de cuarenta años de protectorado franco-español. Llegado su fin, dos son las fuerzas políticas que se disputan la legitimidad de representar y dirigir el nuevo país: la monarquía, bajo la égida de Mohamed V, y el partido del Istiqlal. Los primeros años de la independencia de Marruecos constituyeron un período volátil, especialmente hasta el año 1962, momento en el que la monarquía se consagra constitucionalmente como el principal actor del sistema político del país. En el texto de 1962, además de elevar al trono por encima del resto de fuerzas políticas del país, garantizaba el multipartidismo dentro del sistema político del país. Esta pluralidad, una excepción en el entorno magrebí del momento, servirá y será utilizada por el trono como medio con el que consolidar su posición hegemónica en el sistema.

Así, para conseguir imponerse sobre el partido Istiqlal, Mohamed V alienta y apoya durante los primeros años de la independencia la aparición de nuevas fuerzas políticas dentro del espectro de partidos del país. Por un lado anima las divisiones dentro del propio Istiqlal, potenciando las diferencias entre el ala izquierdista, representada por Mehi Ben Barka, y el ala derecha de la formación, a cuya cabeza se situará Allal Al Fassi. Las discrepancias entre un grupo y otro se agudizarán hasta que el propio Ben Barka crea otro partido diferente en el año 1959, la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP); por otro, la monarquía será la encargada de alentar la formación de otros grupos políticos, con la idea de que éstos, desde la lealtad al trono, contribuyan a pluralizar la escena política del país, como el Movimiento Popular (MP) en el año 1959, a través del cual mantener la alianza con el mundo rural, o el Frente para la Defensa de las Instituciones Democráticas (FDIC), creado en el año 1963.

Como hemos dicho anteriormente, la pugna de la monarquía con el partido del Istiqlal por controlar el aparato del estado y el liderazgo político del



país, concluye con la aprobación, mediante referéndum, de la Constitución de 1962, ya con Hassan II en el trono, en cuyo texto se establecía una monarquía constitucional, un marco parlamentario multipartidista, la preeminencia del soberano y la supremacía institucional de la monarquía (Santucci, 1985a: 17). Todo ello ya había quedado patente en 1960 cuando Mohamed V, dos días antes de que se celebrasen las que serían las primeras elecciones municipales de la historia de Marruecos, procedió a la destitución de Abdellah Ibrahim como jefe de gobierno, asumiendo él mismo su función y otorgando a su hijo, el príncipe heredero, el cargo de Vice-primer Ministro y Ministro de Defensa.

La pluralidad que garantizaba el nuevo sistema establecido en la Constitución de 1962 no implicó, sin embargo, una competitividad libre entre las fuerzas políticas. Tal y como demostrarán los diferentes procesos electorales convocados a partir de entonces, ésta será una prerrogativa que quedará a libre disposición de Palacio, que supervisará y decidirá los resultados de los comicios, apoyando a aquellas formaciones cercanas según le convenga o recomiende la coyuntura del momento.

Las elecciones legislativas de marzo de 1963 abren un nuevo período en Marruecos, en el que el recién creado FDIC se beneficia, tal y como señala López (2000:19), *“del beneplácito del soberano, del escrutinio mayoritario y de una organización de las elecciones que favorecía las zonas montañosas y semidesérticas frente a las urbanas”*, áreas en las que se concentraban sus apoyos. Sin embargo, el control parlamentario por parte de las fuerzas leales a la corona no impide que se emprenda una campaña de fuerte represión contra miembros de la oposición -Istiqlal, UNFP y Partido Comunista Marroquí-, que serán arrestados y acusados de intento de complot contra el Rey, al mismo tiempo que la desafección y malestar popular comenzaba a ser cada vez mayor, hasta que termine por convertirse en revuelta.

El problema fundamental para el Rey era que ni el Istiqlal ni la UNFP aceptaban los términos de distribución de poder que el Monarca quería imponer y que la Constitución de 1962 había establecido, a lo que se le unirá la

creciente contestación de otros sectores sociales, principalmente la Unión Nacional de Estudiantes Marroquíes (UNEM) y el sindicato Unión Marroquí del Trabajo (UMT) (Sater, 2010: 33).

Fruto de todo este descontento, en marzo de 1965 en la ciudad de Casablanca se produce una importante manifestación en la que participan jóvenes estudiantes y habitantes de los *bindovilles* de la ciudad, que es duramente reprimida por el Ejército. El Rey reacciona proclamando el estado de excepción, suspendiendo la Constitución y disolviendo el Parlamento, iniciando un período que estará marcado por la concentración total de poder entre las manos del Rey y por una tradicionalización en el ejercicio del poder (Santucci, 1985a: 20).

De forma paralela, a lo largo de toda la década de los sesenta, a la crisis política se le sumará una importante crisis económica que acrecentará el malestar popular, y empeorará las condiciones de vida de la población, ya de por sí complicadas, especialmente en las grandes ciudades, a las que había llegado en éxodo un importante volumen de población procedente de las zonas rurales del país. La economía marroquí se había hecho muy dependiente del mercado exterior, lo que provocará fuertes dificultades económicas al país cuando en los sesenta no encuentre la misma facilidad de salida a sus bienes debido a las restricciones impuestas por la CEE a los productos agrícolas marroquíes, y a la caída de los precios de los fosfatos. La pérdida de mercado exterior, y la falta de capital para financiar el desarrollo del país, paralizaban todos los planes de desarrollo iniciados y hacían aumentar la deuda externa del país. Mientras, la calle seguía protestando, y estudiantes y sindicatos expresaban su disconformidad con la situación.

El Monarca necesitaba hacer frente al declive de legitimidad que la situación política y económica del país había agravado, por lo que decide reabrir la vida parlamentaria del país y poner fin al estado de excepción en 1970. En primer lugar se convoca un referéndum, en el que se aprueba un nuevo texto constitucional, rechazado tanto por el Istiqlal como por la UNFP, en

el que el Monarca continúa siendo la pieza clave que controla el sistema. Tras el referéndum se celebraron elecciones a la Cámara de Representantes, en las que los dos partidos, unidos en la alianza *Al Kutla al Wataniya* (Bloque Nacional), continuaban quedando en la oposición. Sin embargo, este objetivo del Rey de aislar a los partidos de la posición y neutralizar sus discursos con el fin de controlar los focos de contestación al régimen, acaba produciendo el efecto contrario, su propio aislamiento.

La situación cambia tras los dos golpes militares fallidos, que tienen lugar en julio de 1971 y en agosto de 1972, que ponían de manifiesto la fragilidad de los lazos del trono con sectores que, hasta el momento, habían sido considerados como leales, las fuerzas armadas, que, tras el estado de excepción, habían pasado a ocupar puestos clave en la administración central y local del país (Santucci, 1985a: 20). Los intentos golpistas evidenciaban igualmente la debilidad de una monarquía, que como hemos dicho, permanecía aislada de las fuerzas sociales y políticas (López, 1979: 24). Entre ambos episodios militares, Hassan II inició un nuevo proceso de reforma constitucional, con el que buscaba tender puentes a la oposición, con un texto más liberal que los anteriores, que fue finalmente aprobado en marzo de 1972, por referéndum.

Tras el segundo intento de golpe militar, el Rey se dio cuenta de que para mantener la posición de la monarquía como autoridad superior en el país, tenía que compartir el poder (Storm, 2007: 36), a reintroducir a los partidos en el sistema y juego político.

Esta voluntad de apertura como instrumento de protección de su propia privilegiada posición, convive con el mantenimiento del “status quo” político institucional, puesto que las siguientes elecciones no serán convocadas hasta el año 1977, y nuevas campañas de represión serán lanzadas durante toda la década de los setenta contra los estudiantes de secundaria y universitarios que, vinculados a distintos grupos de ideología marxista-leninista, seguían manteniendo la calle en tensión.

Los duros años de plomo, tendrán como guardián de la seguridad del estado en un primer momento al general Oufkir, y posteriormente a Driss Basri, nombrado jefe de la seguridad real en 1973, posteriormente Ministro de Estado de Interior en 1974 y Ministro de Interior en 1979. Él será el encargado de revisar la ley de libertades civiles de 1958, estipulando que toda nueva organización de la sociedad civil o partido político debía recibir la aprobación del ministerio del Interior para realizar cualquier reunión, otorgando a Palacio una discrecionalidad total con la que paralizara la actividad de aquellas asociaciones que estuvieran fuera de la órbita de lealtad al trono (Storm, 2007: 38).

A mediados de los años setenta, se introduce un nuevo elemento en la escena política del país para no abandonarla más, la recuperación del Sahara Occidental. El Sahara era parte de lo que Allal El-Fassi había considerado allá por el año 1956 el “Gran Marruecos”, proyecto que paulatinamente fue perdiendo diferentes territorios que integraban ese proyecto nacionalista, como Mauritania en 1960, año en el que el país obtiene la independencia, o Tinduf, en 1963, tras la guerra de las arenas. Dados por perdidos esos territorios, a partir de entonces los esfuerzos de Marruecos se centrarán en la recuperación de lo que era el Sahara español, donde en el año 1973 aparece el llamado *Frente Popular para la Liberación del Sahara y Río de Oro* (Polisario) con el objetivo de expulsar del territorio al colonizador español.

La aparición del Frente Polisario, las tensas relaciones con Argelia y el miedo a que la pérdida del Sahara, cuya recuperación habían conseguido unir las fuerzas nacionalistas y la oposición a la monarquía, supusiesen una fuerte pérdida de apoyo popular. Hassan II lanza la llamada “Marcha Verde” sobre el Sahara español, en la que participan 350.000 personas que el día 18 de octubre de 1975 cruzan simbólicamente la frontera, que separaba el Sahara de Marruecos. La repuesta del régimen español, con un Franco agonizante, fue rápida, y el 14 de noviembre se firman los Acuerdos de Madrid, en los que se establecía una administración conjunta con los gobiernos marroquí y mauritano

del territorio hasta febrero de 1976, momento en el que éste sería dividido y entregado a ambos estados. A partir de esa cesión se inicia la guerra del Sahara entre el Polisario y Marruecos y Mauritania, que acabará perdiendo el territorio recibido en la partición en favor del reino alauí. El recrudecimiento de la contienda con el Polisario llevará a Marruecos dedicar grandes partidas en Defensa, llegando a alcanzar el 60% de su presupuesto en el año 1979 (Pennell, 2000: 342).

El Sahara se convertirá en una cuestión central para el discurso interno de la nación, al conseguir, como decíamos, reunir a las fuerzas políticas del país en torno al proyecto de su recuperación y al esfuerzo bélico que se realizaba -con la excepción de ciertos grupos como el *Ilal Amam-*, lo que contribuirá a la prolongación del inmovilismo del sistema, permitiendo al Rey recomponerse más fácilmente de los complots militares que intentaron poner fin al trono, reafirmar su poder y la unanimidad en torno a la institución que representa. Así pues, el Sahara no sólo se convirtió en una reivindicación puntual, sino en una estrategia política de conjunto<sup>13</sup>.

Aún así, las importantes pérdidas financieras y el consecuente empeoramiento de la situación económica de la población traerán consigo huelgas y protestas a lo largo de todo el país en un período en el que la Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos (UNEM) será uno de los principales objetivos de la represión del régimen.

En junio del año 1977, tienen lugar las elecciones legislativas, con las que se pretendía culminar la restauración de la vida parlamentaria y finalizar el proceso de renovación electoral, que había sido iniciado en noviembre del año anterior (López, 2000: 43). Previamente el régimen había iniciado un paulatino proceso de acercamiento a las fuerzas políticas del país con diferentes gestos, como el de incluir a líderes del Istiqlal y la UNFP, junto con los del MP y EL Movimiento Popular Democrático y Constitucional – que había nacido de una escisión del anterior- en una comisión encargada de controlar ambos procesos

---

<sup>13</sup> “Marruecos al umbral del año 1978”, *Maghreb Machrek*, nº79, quatrième trimestre, 1977, pp. 55-61.

electorales. De las elecciones legislativas saldrá un nuevo Parlamento, liderado por los independientes, leales a la Corona, y que posteriormente se reunirán bajo una nueva formación, Agrupación Nacional de Independientes (RNI), en cuyo gobierno también participará el Istiqlal tras más de tres lustros de ausencia.

Se abría entonces un nuevo clima político en el país, *“un clima que podría ser comparado a una salida de convalecencia tras un período de represión que ha traumatizado profundamente a largas capas de la población”*<sup>14</sup>, en el que tanto el Istiqlal como la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), formada de una escisión de la UNFP en 1975, y el Partido del Progreso y del Socialismo (PPS), legalizado en el año 1974, encontraban mayor libertad de acción, pues hasta entonces ésta ha estado restringida por la represión ejercida contra sus militantes. Se cristaliza pues el intento del Monarca de reconfigurar la relación de fuerzas en el sistema con el fin de seguir manteniendo su posición privilegiada de poder, que los intentos de golpe militar habían intentado modificar. Algunas formaciones, como hemos visto, aceptarán la apertura del espacio político iniciada, si bien otras zonas oscuras del régimen ensombrecían dicha experiencia, especialmente aquellas que tenían que ver con los excesos y represión política de los años precedentes y la situación de los presos políticos que, desde mediados de los sesenta, habían ido engrosando de manera continua las prisiones marroquíes.

La oposición parlamentaria quedaba en manos de la UNFP, la USFP y el PPS, y fuera de ella se encontraba la oposición estudiantil del movimiento marxista leninista marroquí, que en prisión, fuera de ella o en el exilio comienza a reintegrarse en la actividad política a través de la creación de diversas asociaciones de derechos humanos que ven la luz en este período de tiempo.

El Marruecos de finales de los años setenta si bien es un escenario más favorable para las fuerzas políticas parlamentarias, debido a la propia

---

<sup>14</sup> “Marruecos al umbral del año 1978”, *Maghreb Machrek*, nº79, quatrième trimestre, 1977, pp. 55-61.

necesidad del Rey de reestructurar y reactivar la vida institucional, tras años de régimen absoluto, la oposición más radical, sin embargo aquella de los estudiantes y universitarios, de los grupos de extrema izquierda, y de los sindicatos, continuarán recibiendo la más dura represión por parte del estado. Una época en la que la oposición al régimen comportaba diferentes riesgos según los actores implicados, y en la que el traspaso de las líneas rojas llevaba al mayor de los ostracismos.

Es en este contexto en el que comienzan a aparecer las primeras asociaciones culturales sensibles a la situación de la lengua y la cultura amazigh, creadas por jóvenes que conocían de primera mano la política represiva del régimen en el medio universitario. Aún así, este periodo de mayor flexibilidad social, anima a muchos de ellos a comenzar a trabajar por la preservación y promoción del patrimonio amazigh del país, adoptando en la mayoría de los casos un perfil bajo, salvo algunas excepciones. La tibieza de las primeras asociaciones se debe tanto a la defensa por parte de determinados sectores de una militancia exclusivamente culturalista, como a la incertidumbre que existía en torno a las posibles consecuencias que este tipo de iniciativas podrían generar, debido al miedo de que una reivindicación clara en favor de la cultura y la lengua amazigh fuese vista como un atentado a la unidad del país, que desde la independencia intentaba sustentarse sobre la base de tres principios fundamentales, la religión, la lengua, y la monarquía.

## **1.2 LA POLÍTICA DE ARABIZACIÓN: EL CABALLO DE BATALLA DE LA UNIDAD NACIONAL DE MARRUECOS**

La instauración de un “estado nacional”, que tuviese una cultura, una historia y una lengua específica constituía la tarea principal de las élites nacionalistas llegada la independencia (Lehtinen, 2003: 139). Así, Marruecos, como también harán los gobiernos de Argelia y Túnez, decide adoptar la

estrategia de reforzar el uso del árabe como medio con el que poder reafirmar su identidad nacional (Yacine, 1993: 225). Es por ello que en el caso de los tres países la lengua es percibida como *“un poderoso símbolo de identificación, unidad y modernidad”*, la pieza angular de una *“cultura nacional”* que asegurase una movilización y participación consciente de las poblaciones magrebíes en torno a los objetivos nacionales que fuese dispuestos (Yacine, 1993: 226).

Así pues, la justificación ideológica de la política de arabización se encontraba construida, según Boukous (Lehtinen, 2003: 140-141), uno de los fundadores de la primera asociación amazigh de Marruecos, construida sobre cuatro argumentos de diferente orden: uno religioso, pues la lengua árabe era la lengua del Islam, una lengua sagrada que une a la Umma islámica; otro histórico que considera el árabe como la lengua del estado de Marruecos desde el siglo VIII; otro cultural, que exalta el árabe como vehículo del patrimonio arabo musulmán; y finalmente otro ideológico, que considera a la lengua árabe como el cimiento de una nación árabe.

Sin embargo, la situación lingüística del país, tras más de cuarenta años de protectorado franco-español, complicaba la política de arabización de la post-independencia, pues en primer lugar, porque incluso la enseñanza del árabe clásico en Marruecos, durante aquel período, había quedado restringida exclusivamente a las élites urbanas marroquíes y a hijos de notables, y en segundo lugar porque el francés emergía como un *“vector de modernidad y un instrumento de movilidad política y social”* (Yacine, 1993: 225), que no podía ser ignorado.

Así pues, llegada la independencia, como ocurrió en otros países del Magreb, Marruecos se encuentra con una población esencialmente rural, predominantemente joven y escasamente alfabetizada, y con un sistema educativo completamente fragmentado, que carecía de cualquier nexo unificador que proporcionara una estructura o unidad pedagógica (Moatassime, 1977: 31).



Durante el Protectorado, en la zona francesa, habían convivido diferentes sistemas educativos que se organizaban en torno a tres criterios principales, según los cuales se agrupaba a la población en edad de escolarización: el origen nacional (población colona o local), el origen religioso (musulmán o hebreo) y el origen étnico (árabe o bereber). Según este sistema, a las escuelas europeas accedían los hijos de funcionarios y colonos franceses, y en ellas se impartía una educación equivalente a la que se recibía en Francia, mientras que la población local accedía a dos tipos diferentes de educación según su condición social, las “escuelas de hijos de notables” y las “escuelas rurales”, que seguían programas educativos distintos, según la funcionalidad social y económica con la que la administración colonial pretendía dividir a la población local (Benítez, 2010; González, 2010)<sup>15</sup>.

A ambos se le unirán otros dos tipos de centros educativos, las escuelas de la Alianza Israelí Universal para la población hebrea y, a partir de 1923, las escuelas franco-bereberes, que se estructuraba a su vez en tres tipos diferentes de centros docentes, las escuelas rurales, las llamadas “écoles de fortune”, dependientes de la autoridad militar, y las “escuelas para hijos de notables bereberes” (Benítez, 2010: 30). En cuanto a la parte española, los centros educativos se organizaban siguiendo dos criterios: su ubicación (urbana y rural) y su origen (español, árabe e israelí) (Benítez, 2010: 34).

Junto a ambos sistemas, el español y el francés, convivía con el sistema tradicional precolonial, que utilizaba el texto coránico como manual de aprendizaje y, a partir de 1919, las llamadas “Escuelas libres”, de carácter privado, con las que la élite marroquí quería contrarrestar la política educativa francesa, potenciando la enseñanza y el uso de la lengua árabe.

---

<sup>15</sup> Tal y como apunta Benítez (2010: 29) mientras que en las escuelas rurales se insistía más en contenidos que tuviesen que ver con oficios necesarios y desempeñados en el campo, en las escuelas urbanas se hará hincapié en la lecto-escritura para favorecer los oficios propios de la administración.

Así, llegada la independencia, la situación de multilingüismo era evidente en todo país, y en especial en el Norte de Marruecos, donde convivían el tarifit, el árabe, el francés y el español.

Para hacer frente a esta situación, Marruecos adopta, como ocurre también en Túnez y Argelia, una política de enseñanza que tendrá cuatro objetivos fundamentales: la generalización de la educación, la unificación de los sistemas educativos, la nacionalización de la escuela, y la arabización de la enseñanza.

La primera mención del Rey Mohamed V a la arabización de la educación se produce en el propio discurso del trono de 1956, en el que mencionaba que los esfuerzos del nuevo país en el dominio de la educación se centrarían en, entre otras cosas, en la arabización y la generalización de la enseñanza (Zartman, 1964: 155). Dos años más tarde, se refería de nuevo a la cuestión, señalando las directrices generales sobre las que el sistema educativo del país debía de elevarse: *“una educación que es marroquí en su pensamiento, árabe en su lengua y musulmana en su espíritu”* (Zartman, 1964: 156).

Esta situación, como recoge Zartman (1964: 156), dejó el campo abierto al desarrollo de diversas ideas e interpretaciones, lo que originó que, durante los cinco primeros años de independencia, se produjesen diferentes enfoques sobre cómo debía implementarse esa arabización, enfoques que se agrupaban según el propio Zartman (1964: 156-161) en torno a cuatro visiones principales: tradicionalismo, modernismo, nacionalismo y profesionalismo. El grupo tradicionalista sería aquel que se mostraba a favor de llevar a cabo el máximo de arabización, una arabización que se basaba en llevar a cabo el desarrollo de una cultura específicamente árabe, basada en la tradición islámica. Por su parte, los modernistas creían que, a pesar de que efectivamente la arabización debía tener su espacio dentro del nuevo sistema, ésta era una cuestión secundaria dentro de las inmediatas necesidades que tenía el estado de la educación en aquel momento. La línea principal de esta corriente era mantener el francés como vehículo de adquisición del conocimiento técnico, de unión con Occidente y de industrialización del país. La tercera tendencia, la nacionalista que, como

matiza Zartman (1964: 159), no era más patriótica que las dos anteriores, sino que consideraba que el problema de la arabización de la educación, no era económico ni cultural, sino político o postcolonial. Sostenía que el mantenimiento de la lengua francesa no era más que la continuación del colonialismo cultural y el fortalecimiento de la relación de dependencia respecto a Francia. Al contrario, la arabización significaba para esta tendencia la posibilidad de estrechar lazos con aquellos otros países, a los que debía de considerarse hermanos.

Por último, el llamado “profesionalismo” estaba representado principalmente por empleados del ministerio de educación que, si no se mostraban contrarios a la arabización, consideraban que ésta debía llevarse a cabo de manera más lenta, pues no se contaba ni con los materiales ni con el personal cualificado suficiente para que pudiese realizarse de manera efectiva.

A pesar de todas estas divergencias, Marruecos fue el primero de los países magrebíes en lanzar una rápida y radical política de arabización, cuestión que venía determinada por la presencia del Istiqlal como principal actor de la escena política de los primeros años de la independencia (Yacine, 1993: 230).

El Istiqlal era un partido impregnado de tradiciones y valores arabo-islámicos, que se ubicaba dentro del grupo tradicionalista, anteriormente mencionado, cuyo objetivo, expresado en el “Plan para la escolarización de la juventud marroquí” de Mohamed Al Fassi de 1956-57, era extender el árabe en el país a través del sistema de educación. Al Fassi preveía en este plan una rápida arabización de los primeros grados del sistema educativo y la introducción del árabe en materias como aritmética y las ciencias naturales que hasta el momento habían sido impartidas en francés. En el caso de la educación secundaria se preveía una implantación más gradual, a realizar en un futuro próximo, debido a la falta de textos y profesores que pudieran llevarla a cabo (Zartman, 1964: 165). Para superar este obstáculo llegaron, procedentes del Próximo Oriente, principalmente de Egipto, profesores encargados de asistir

técnica y culturalmente el nuevo proyecto. Sin embargo, los problemas derivados de esta iniciativa<sup>16</sup>, llevaron al gobierno a acelerar la etapa de formación de profesores marroquíes. A partir de entonces, el proceso de arabización se implementará en el país a partir de una lógica *ad hoc*, según la cual se pondría en marcha en aquellas materia, en las que se contase con profesores suficientes y se ignoraría en aquellas otras, en las que no existiese dicha posibilidad (Zartman, 1964: 167).

La continuidad del plan istiqlalí de arabización en años sucesivos no estará exenta de problemas, deficiencias, ni oposición al mismo<sup>17</sup>. A nivel político, las diferencias se derivaban de la posición a favor del mantenimiento del bilingüismo franco-árabe que las fuerzas modernistas del país defendían, en base a la creencia en que dicha cuestión era la única vía que permitiría garantizar la industrialización y modernización nacional en aquellos tiempos (Yacine, 1993: 230). Así, Mehdi Ben Barka, reconocía, estando aún en el Istiqlal, que la cultura francesa constituía un puente entre la “cultura nacional” de Marruecos y la técnica moderna a la cual la lengua francesa les permitía acceder.

*“Un esfuerzo considerable debe de abrirse para desarrollar nuestra cultura nacional y armonizarla con las exigencias de la ciencia y de la técnica moderna, pero el lugar que podrá seguir ocupando la cultura francesa será siempre un lugar optativo. Por otra parte el papel jugado por el personal de enseñanza francés en nuestro país es considerable. En este momento en el que debemos hacer frente a las exigencias de la escolarización y a la formación acelerada de los cuadros que nos hacen falta, el aporte francés no sólo es deseable también necesario. Tampoco es él, ciertamente, exclusivo*

---

<sup>16</sup> La enseñanza que estos profesionales procedentes de Egipto daban era impartida principalmente en dialecto sirio, y sobre materias como la historia de Egipto o los triunfos de Nasser, que estaban lejos de los que Marruecos buscaba para su sistema (Zartman, 1964: 166-167)

<sup>17</sup> Al finalizar el año 1957 los profesores marroquíes emiten una resolución en la que piden la suspensión del plan de arabización, cuando ya se habían comenzado a detectar problemas en lo referente a la falta de material y personal cualificado (Yacine, 1993: 230).

*porque nosotros queremos continuar teniendo las ventanas ampliamente abiertas al conjunto del mundo*"<sup>18</sup>.

Con Abdelkrim Bejelloun, uno de los fundadores del partido Istiqlal, al frente del Ministerio de Educación tras su nombramiento en 1958, se inicia una nueva etapa que tendrá como máxima la de *"arabizar mientras se mantenga la calidad"* (Zartman, 1964: 188), sin que ello impida que el problema de la arabización de la educación esté presente como uno de los elementos centrales de la política nacional durante las dos primeras décadas. Así se suceden distintas iniciativas, como el *Instituto de Estudios e Investigación para la Arabización* (IERA), creado en el año 1960 con la misión de expandir el árabe en los campos de la ciencia, elaborando los materiales necesarios para que pudiesen servir de base a los textos escolares en dicha materia, así como en el campo de la administración (Zartman, 1964: 190).

Así llega al año 1962, cuando la nueva Constitución marroquí define Marruecos como un estado musulmán, y establece la lengua árabe como su lengua oficial. En ese mismo año, se crea la llamada Oficina Permanente de la Arabización, un organismo de carácter interárabe, con la misión de coordinar la arabización en el mundo árabe.

Casi una década después, el año 1973 es proclamado como *"el año de la arabización"*, y al cumplirse veinte años de la independencia, el estado marroquí ya ha adaptado su sistema educativo a esos principios definidos, a pesar de que el francés seguía ejerciendo su papel de *"vector modernizador e instrumento de movilidad social y política"* en el país (Yacine, 1993: 225).

El estado del sistema educativo, a finales de la década de los setenta, contaba con una educación primaria plenamente arabizada, que era bilingüe junto con el francés en los tres últimos cursos de dicho período, y una educación secundaria en la que el francés continuaba siendo la lengua

---

<sup>18</sup> Testimonio de Mehdi Ben Barka recogido por Jean (1959: 35).

empleada para la docencia de las materias científicas, y el árabe para las literarias, mientras que en la educación universitaria la pauta dominante continuaba siendo la realización de los estudios superiores en francés, incluso en aquellos dominios que durante el bachillerato habían sido impartidos en árabe (Moatassime, 1977: 36)

La dificultad para “desprenderse” del francés fue, de alguna manera, aceptada oficialmente, y en abril de 1978, el Rey Hassan II se expresaba a cerca del bilingüismo en términos de obligación y necesidad, sin que ello supusiese abandonar la *“defensa de la “arabidad” y el Islam en esta parte del mundo”* (Yacine, 1993: 231).

El debate sobre la educación y la arabización estuvo permanentemente presente en el espacio público marroquí durante el período de 1964 a 1973, especialmente en el ámbito universitario, pero posteriormente, tras la Marcha Verde, el problema de la enseñanza quedará desplazado a un segundo plano y su debate relegado a las posiciones defendidas por cada fuerza política en el Parlamento (Moatassime, 1977: 45).

La tendencia oficial hasta el momento, como recoge Moatassime (1977: 48) era la de promover la igualdad entre las dos lenguas, el árabe y el francés, en pos de que Marruecos pudiese jugar el rol de puente de unión entre Oriente y Occidente por un lado, y entre Europa y África por el otro.

De cualquier modo, la cuestión de la arabización sobrepasaba el aspecto lingüístico y generaba no pocos enfrentamientos entre tradicionalistas y modernistas, que la explotaban en su estrategia personal, promoviendo la tensión entre dos polos, el desarrollo y la autenticidad (Grandguillaume, 1977: 35), puesto que, en cierta medida, el debate sobre la enseñanza remitía a la posibilidad de llevar a cabo un cambio radical del sistema de educación y, de alguna manera, también un cambio de sociedad (Moatassime, 1977: 48).

En ese juego de fuerzas, de equilibrio inestable entre las dos lenguas, el bilingüismo del país será solamente definido en base al binomio árabe-francés,

mientras que las lenguas maternas tanto el árabe marroquí como las lenguas amazighes, quedarán ausentes del debate y de la planificación lingüística del país, a excepción de ciertas intervenciones parlamentarias del Movimiento Popular y extraparlamentarias de su líder.

### **1.3 EL MOVIMIENTO POPULAR: ENTRE LA LEALTAD AL TRONO Y LA DEFENSA DE LOS INTERESES DE LOS IMAZIGHEN**

La situación de las poblaciones bereberes tras la independencia, según Waterbury (1975: 83-84), era cuanto menos ambigua, puesto que si por una parte se les consideraba uno de los principales apoyos políticos del Majzen frente a las tendencias uniformistas y modernistas del nacionalismo urbano, de ellas mismas había partido el irredentismo de ciertas regiones bereberes, como el Atlas y el Rif, que se levantarán en protesta contra su situación política y económica en el nuevo sistema. Sin embargo, tampoco cabe duda de que los Imazighen han formado parte de esas élites nacionales y locales que han jugado el rol de intermediarios entre el centro y la periferia tras la independencia (Qadery, 1995: 276).

De cualquier modo, es también necesario señalar que, aún cuando el Movimiento Popular pasa a considerarse como “el partido de los bereberes”, la realidad es que los imazighen no formaban, en aquel entonces, un bloque monolítico ni homogéneo, ni sobre el plano regional ni en términos de clase (Aourid, 1999: 184).

Si bien el Movimiento Popular una vez sea fundado, tiene su base principal en el Medio Atlas, y cierto apoyo en el Rif, los imazighen del Souss caminarán por otros derroteros, afiliándose principalmente a la UNFP y posteriormente también a la USFP (El Qadery, 1995: 234-245, Aourid, 1999: 184, Brouksy, 2006: 243). Durante el protectorado, soussis implantados en Casablanca, habían puesto en marcha fructíferos negocios, y algunos de ellos se

habían convertido en prósperos comerciantes. Este sector veía en la burguesía de Fes, cercana al partido del Istiqlal, un obstáculo y el enemigo posible a su ascensión, decidiendo integrarse en la UNFP más que por una adhesión ideológica, por un cálculo estratégico, que le permitiese hacer frente a la burguesía fasí y preservar su posición, así como una forma de reacción al poco espacio que el Estado les había reservado (Aourid, 1999: 184).

Por aquel entonces, el porcentaje de población que se había unido al Istiqlal, partido dominante, era más pequeño en las áreas de habla amazigh, donde hasta el año 1955 era prácticamente inexistente (Ashford, 1961a: 259). Así, mientras que en el año 1958 el partido contaba con un 19% de implantación entre las poblaciones de habla árabe y una subsección podía tener alrededor de ocho mil miembros, en las áreas amazighes era sólo de un 13% y las subsecciones alcanzaban no más de cinco mil (Ashford, 1961a: 257).

En este contexto de débil penetración del partido de Allal Al Fassi, el Movimiento Popular aparece como grupo político en el año 1957, aunque no es legalizado hasta finales de 1958, tras una férrea oposición del Istiqlal. Según Ashford (1961a: 319) el Movimiento Popular no era más que la expresión de las tensiones que podían existir entre miembros de una nueva nación, que estaban divididos por importantes diferencias sociales, y de las dificultades de establecer un nuevo partido en un país de reciente independencia, donde existía un fuerte movimiento nacionalista.

El Movimiento Popular se gesta en el año 1957 en torno a dos figuras, Majhoubi Aherdan, gobernador de la provincia de Rabat, y el Doctor Abdelkrim Khatib, el antiguo jefe de la Armada de Liberación, ambos procedentes de la región de Zemmour.

En octubre de 1957, el Movimiento Popular publicaba un manifiesto en el que sugería la implantación de una especie de “socialismo musulmán” y una nueva unión alrededor del Rey Mohamed V como líder espiritual de todo el Norte de África, así como otras cuestiones, especialmente relacionadas con



Argelia y la todavía presencia de las tropas francesas en el país. En ese mismo manifiesto se recogían las razones que habían llevado a emprender el camino de su constitución. Entre ellas se recogían como objetivos de la formación poner fin al monopolio de las élites urbanas árabes sobre las posiciones de liderazgo y gobierno en el nuevo estado, acabar con la desigualdad existente entre los diferentes estratos sociales del país y poner fin al feudalismo en cualquiera de sus expresiones (Ashford, 1961a: 321).

Según Ashford (1961a: 321), la cautela que mostraba el partido en sus inicios se debía a su intento de que la formación no fuese relacionada con la antigua política colonial bereber. Aún así el partido del Istiqlal no tardó en atacar al Movimiento Popular, al que consideraba subversivo, colonialista y apoyado por miembros del régimen del Protectorado, defensores del dahir bereber.

En sus inicios, tal y como hemos decimos, el propio partido fue catalogado por formaciones políticas coetáneas como un intento de restitución del protectorado y de la política colonial. La cuestión bereber remitía inmediatamente al episodio del dahir bereber de 1930, en el que se dividía a la población marroquí entre árabes y bereberes, y el Istiqlal, partido dominante en la época, veía en él una resistencia al proyecto unificador, que él promovía, y la expresión de una nostalgia del régimen anterior (Waterbury, 1975: 84).

La presencia del Movimiento Popular se hizo realmente efectiva en la escena del país en el año 1959, momento en el que recibe la aprobación real a su oficialización. Su llegada a la arena política del país coincide con el período en el que la monarquía decide extender el espacio de juego del sistema, haciéndolo más inclusivo y permitiendo la aparición de otros partidos políticos, con el fin de debilitar al que, en aquel momento, era considerado como su principal rival, el partido del Istiqlal. Se pretendía pues introducir una cierta competición política en el sistema, con tal que la rivalidad partidista permitiese al Monarca seguir controlando todo el proceso político del país. Esta permisividad, tal y como recoge Leveau (1976), lejos de constituir ningún tipo de política bereber,

por parte del poder, responde en realidad al objetivo del Monarca de neutralizar a la burguesía urbana y al proletariado. Así, el Movimiento Popular, a través de la afirmación del particularismo étnico y cultural y de la defensa de los intereses de la población rural que dice representar, será el que se posicione en contra de la hegemonía administrativa y política del Istiqlal (Santucci, 1985a: 14).

Se consideraba que el Movimiento Popular representaba a la población rural del país y que su componente principal eran los notables bereberes, cuyas familias, en su mayor parte, habían sido caides, mokadems, auxiliares de asuntos indígenas y notables de los consejos locales en tiempos del protectorado (El Qadery, 1995: 227). Sus principales centros de influencia, tras su constitución, se encontraban en las montañas del Rif, en la región de Beni Snassen, cerca de Oujda, y en el Medio Atlas. De manera más residual, también contaba con apoyos en Casablanca, el norte de Fes y algunas zonas tribales de la región de Rabat, alrededor de Oulmes, donde Aherdan había sido administrador (Ashford, 1961a: 323).

A pesar de ese sustrato amazigh, con el que contaba el Movimiento Popular, cuya creación había sido alentada desde el trono, será un partido en el que primará ante todo su proximidad a Palacio, mostrando sin reparos una *“lealtad indefectible a la Monarquía”* (Santucci, 1985a: 158), que se manifestará en diferentes ocasiones. En el año 1963 sella una coalición de gobierno con el FDIC, construida desde la proximidad al trono, que tendrá como objetivo aislar al Istiqlal y a la UNFP, a pesar de que sólo durará un año, lo que el Movimiento Popular tardará en crear su propio grupo parlamentario, debido a las discrepancias que surgen entre Guedira y Aherdan (Brouksy, 2004: 102).

Tras la proclamación del estado de excepción en 1965, el Movimiento Popular será la única de las fuerzas que participe oficialmente en las elecciones municipales de 1969, celebradas todavía bajo estado de excepción, que apoye el referéndum constitucional de 1970, declarado ilegal por la mayor parte de las

organizaciones políticas y sindicales (Santucci, 1985a: 158), y no apoye el boicot electoral de las consultas electorales de agosto de ese mismo año.

A pesar de esta lealtad histórica, la subordinación del partido al trono dará espacio también a una transformación de la acción del partido en el Parlamento, así como a una renovación ideológica del mismo. Este cambio se cristalizará a partir de la formación del nuevo Parlamento tras las elecciones de 1977, y como parte integrante del gobierno.

Cumplidos veintiún años de su creación, el partido celebra el 30 de septiembre de 1978 un Consejo Nacional que marca un punto de inflexión en la formación, tanto en su sentido ideológico como organizacional y estratégico. En aquel tiempo la pérdida de importancia que la sociedad agraria tenía ya dentro del país, hará que el partido se deshaga de todo tono regionalista y de los aspectos típicamente rurales de sus reivindicaciones para evolucionar hacia *“un análisis más global de la sociedad marroquí y repensar su acción y su reestructuración en una perspectiva más nacional”* (Santucci, 1985a: 158). Fruto de esa reunión, aparece un documento titulado *“Contribución a una nueva sociedad”*, en el que ya se señalaba la decidida posición del partido de integrar a la clase media en la formación, y dejar de ser exclusivamente el representante del campesinado.

*“Es importante integrar en una misma comunidad de destino libremente consentido, el cuadro de la administración, el obrero, el artesano, el intelectual, esta integración no puede ser hecha más que en la justicia y la igualdad de posibilidades”* (Brouksy, 2004: 51).

La nueva orientación se traducía en el ámbito socio económico en un enfrentamiento directo con la clase dominante, la que controlaba la administración y la alta burguesía (Brouksy, 2004: 51).

*“Que tenga un éxito excepcional un hombre de negocios astuto o excepcional, o un hombre político con talento, ni que decir tiene que, los méritos y las ambiciones deben ser recompensadas. Pero que haya monopolio, que se apoderen de la riqueza nacional a través de la especulación, oportunismos, fraude fiscal y evasión de haberes, eso desnaturaliza el sistema, lo degenera y obstruye la solidaridad”.*

En el plano social y cultural, el partido se mostraba, según Santucci (1985a: 159), más discreto, contentándose con evocar las debilidades de la política en el empleo y la enseñanza, las disparidades sociales entre la ciudad y el campo, y entre ciertas regiones rurales. Sin embargo, algo que no menciona Santucci es que, en esta misma época, en que el Movimiento Popular intenta abrirse hacia la totalidad de los marroquíes, paralelamente comienza a realizar reivindicaciones mucho más concretas en relación a la situación de la lengua y cultura amazigh en el país. De esta época data la petición del partido de crear un Instituto de lengua y de civilización bereberes, que parte de un grupo parlamentario del Movimiento Popular llamado “Autenticidad marroquí y justicia social”, en el que se habían integrado los intelectuales del partido.

El Movimiento Popular en esta época apoyaba la enseñanza del árabe, reconocía su sacralidad, como también consideraba necesaria la utilización de la lengua extranjera en la docencia en el país, especialmente para las ciencias. A partir de finales de los setenta, desde el grupo parlamentario “Autenticidad marroquí y justicia social”, comienza a realizarse la reivindicación de la enseñanza de la lengua amazigh.

*“Hay una mala repartición del esfuerzo del movimiento de la educación en el Reino. Las zonas rurales están desfavorecidas. Nosotros estamos adheridos a la arabización y defendemos el árabe en tanto que es lengua del Islam y de unidad nacional. Pero es necesario también crear un Instituto de lengua bereber para preservar esta lengua de la desaparición. Además, pensamos que un bilingüismo (arabo-francés) –*

*positivo y no salvaje- es indispensable en nuestra época (...), porque haciendo perder a nuestro país sus dimensiones culturales verticales (con Europa y África) optando por un monolingüismo horizontal (exclusivamente árabe), sería para nosotros el asesinato puro y simple de nuestro genio cultural nacional que debe permanecer árabe, africano y mediterráneo” (Moatassime, 1977: 47).*

Así pues, el Parlamento del año 1977 será testigo de la emergencia de la cuestión amazigh de manera oficial, cuando el presidente del grupo parlamentario “Autenticidad marroquí y justicia social”, Mohamed Moatassime, defienda la enseñanza del tamazight en la cámara. La puesta de esta cuestión sobre la escena política del país, junto con otros acontecimientos que tendrán lugar en torno a las figuras del secretario general del partido y de Mohamed Chafik, abrirán un nuevo espacio para la cuestión amazigh en la esfera pública institucional, pero al mismo tiempo crearán divergencias y divisiones dentro del propio partido.

Aherdan recibirá del propio *Majzén* un toque de atención sobre la tendencia que el grupo parlamentario “Autenticidad marroquí y justicia social” estaba adoptando, y sobre la nueva línea que el partido había abierto tras el Congreso, celebrado en septiembre de 1978. La salida de la ortodoxia y la estructuración política, que esta nueva línea suponía y la independencia, con la que el grupo parlamentario estaba actuando hacía que diera la impresión de que Aherdan no controlaba su propio partido (Brouksy, 2006: 251). Aherdan decide entonces tomar distancia respecto al presidente del grupo parlamentario, que entra en disidencia dentro de su propio partido, hasta que acaba por ser sustituido por otro diputado que adoptará un perfil moderado.

A pesar de ello, la experiencia del grupo parlamentario dejará cierta huella dentro del propio Movimiento Popular que, desde entonces, otorgará una posición más central a la reivindicación de la lengua y la cultura amazigh dentro de su ideario y acción parlamentaria, sin dejar de mantenerse dentro de

los límites y líneas rojas impuestas y autoimpuestas por el propio partido, que serán siempre aquellas que determinen la lealtad al trono. De alguna manera desde el *Majzén* se permite que el partido redirija su acción hacia una defensa étnico-cultural, siempre y cuando sea la línea de Aherdan, la que domine esa renovación, pues si no se tenía duda de su aprecio a la corona, tampoco se dudaba de que pudiera servir de barrera de contención a una acción étnico-cultural más radical por parte de otros actores.

#### **1.4 LOS REFERENTES DE MOVILIZACIÓN DE LOS FUNDADORES DE LAS PRIMERAS ASOCIACIONES AMAZIGHES**

La situación política y social de finales de la década de los sesenta y los años setenta marca el inicio de la militancia amazigh en Marruecos. Los años de protesta estudiantil, la represión del estado, la explosión social de las ciudades marcarán la conciencia política y social de los jóvenes que, en aquellos años, pongan en marcha las primeras asociaciones culturales amazighes. Pero dos serán, por encima de todo, los referentes movilizadores para esta nueva generación: la política de arabización del estado y la renovación de la defensa de la amazighidad de Marruecos, a través una acción diferentes a la que, hasta el momento, había desarrollado el Movimiento Popular. En ambos casos, serán referentes de oposición, es decir, tomados como realidades, a las que enfrentarse y de las que diferenciarse a la hora de llevar a cabo esa nueva acción militante.

La arabización del sistema de educación, en el que se habían integrado los miembros de las primeras organizaciones amazighes, junto con la ausencia de las lenguas maternas en el debate público y en el propio debate interno de las organizaciones políticas, fundamentalmente de izquierdas, a las que la mayoría de ellos se encontraban vinculados, representan el primer factor reactivo, contra el que se moviliza esta generación de jóvenes.

La presencia de la lengua árabe y la ausencia de la lengua amazigh se explicaban en términos de desigualdad, de clase y de distribución de poder en el sistema<sup>19</sup>. Aún así, siendo la amenaza que ésta representaba para la supervivencia del tamazight la piedra angular de la reivindicación cultural de las asociaciones de los años sesenta y setenta, la política de arabización de estos años tendrá una gran influencia sobre el uso de la lengua, dado que la primera generación de militantes del movimiento amazigh, utilizarán el árabe para difundir su propia producción intelectual y su posicionamiento ideológico, así como para la publicitación de sus actividades.

En lo que respecta al Movimiento Popular, para los jóvenes, adheridos al movimiento marxista leninista marroquí, y que ponen en marcha las primeras asociaciones de los años sesenta y setenta, el partido de Aherdan era un partido que representaba el feudalismo (Oulhaj, 2005), y lo representaba tanto para ellos, jóvenes de origen amazigh, como para sus compañeros de partido, movimiento o sindicato, lo cual les hará más difícil iniciar un discurso de defensa de la lengua y cultura amazigh, desde el seno de esas formaciones.

En el campo intelectual de la época, como sostiene Lehtinen (2003: 160) resultaba mucho más fácil reconocerse a uno mismo como progresista o revolucionario, en tanto en cuanto estas ideologías representaban valores positivos para la juventud, que reivindicar la berberidad, pues era considerada como algo retrógrado y populista, una imagen que se daba al Movimiento Popular, así como al propio pasado colonial.

Del mismo modo, el Movimiento Popular tampoco había sabido encajar su propia defensa de la amazighidad de Marruecos dentro de un programa claro, ni dotar a la cuestión amazigh de una visión coherente, que pudiese ser tomada en cuenta por otras fuerzas sociales y políticas, o por los propios jóvenes de origen amazigh, que comienzan a organizarse en asociaciones culturales. Como

---

<sup>19</sup> A lo largo de una entrevista realizada en Rabat en el verano de 2008 un militante amazigh se pronunciaba de la siguiente manera: “El poder siempre intenta establecer unos rangos entre idiomas. El árabe se consideraba superior al bereber porque es la lengua de la religión, y es la lengua del poder, toda persona que quiere acceso al poder tiene que pasar por la lengua árabe”.

recuerda Brouksy (2006: 254), el Marruecos de la época era un laboratorio, una alquimia donde las alianzas se hacían y deshacían, según las circunstancias, en el que Aherdan decidió siempre anteponer la lealtad al trono a los intereses de las poblaciones que decía representar.

Así pues, el Movimiento Popular constituía la referencia, de la cual debían distanciarse, tanto las asociaciones creadas en Rabat y en el Souss, como en el Rif, más próximo al partido que las dos regiones anteriores, de modo que la formación de Aherdan quedaba excluida del tipo de reivindicación y acción que estas nuevas organizaciones deseaban poner en marcha.

*“Nunca se consideró al Movimiento Popular parte del movimiento amazigh, al menos desde el Rif. En realidad el movimiento amazigh lo que hizo fue distanciarse de él. Se le consideraba el enemigo número uno de la construcción de la identidad bereber. El Movimiento Popular no había hecho nada por la recuperación de la lengua, era sólo una estrategia para acercarse al poder”<sup>20</sup>.*

*“La cuestión bereber en esta época estaba en la mano de la derecha, del Movimiento Popular desde la cercanía al poder. Su base estaba en las zonas rurales. Era muy fuerte en el campo, pero en Alhucemas tenía alguna presencia y en Nador sólo un poco. Así que la creación de Intilaka Atakafia no se hace por la derecha, sino por la izquierda”<sup>21</sup>.*

Identificados ambos referentes, la Universidad será el espacio en el que éstos se activen movilizand o las conciencias y los espíritus de una generación que había crecido entre las aguas de una lengua oficial que se alejaba profundamente de aquella que representaba el hogar familiar y de aquella que

---

<sup>20</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fez 31 de marzo de 2011

<sup>21</sup> Entrevista a Abderrahman Ahnouch, Nador 27 de marzo de 2011.



constituía su comunidad lingüística de referencia, y de la adhesión a unas corrientes políticas, que no daban espacio ni integraban sus particularidades culturales y lingüísticas, ni dentro de su corpus ideológico ni del conjunto de sus reivindicaciones.

#### **1.4.1 LA FORMACIÓN Y DEFINICIÓN DE FRONTERAS ENTRE EL “NOSOTROS” Y EL “ELLOS”: PRIMEROS PASOS HACIA UNA TOMA DE CONCIENCIA**

El despertar y toma de conciencia de pertenencia a un grupo, de tener una identidad que permite y hace definirse y situarse frente al “Otro”, es fruto de conexiones y confluencias múltiples que pueden variar en número e importancia de un individuo a otro. La identidad se muestra y se manifiesta de manera plural, en su vertiente étnica, cultural, política, individual o colectiva, y lejos de estar tallada en la roca, se comporta como una categoría negociable y revocable (Bauman, 2005: 32). En este sentido, la toma de conciencia que lleva a los primeros militantes del movimiento amazigh en Marruecos a admitir y actuar como portadores de una identidad cultural diferente a la oficialmente admitida, es el resultado de la confluencia e influencia de cuatro factores principales: la socialización primaria llevada a cabo en el seno del núcleo familiar; el choque se produce entre aquella y la realizada por la escuela como agente de socialización formal; la concienciación colectiva de vivir una situación de dominación; y la influencia ejercida por determinados factores históricos y coyunturales, así como por otros episodios que son puramente accidentales.

La socialización, como un proceso mediante el cual los individuos adquieren e interiorizan los valores y normas de una cultura a través de distintos agentes de socialización, dota al individuo en su etapa primaria, a través de agentes como la familia, la escuela u otros grupos primarios, como compañeros de estudio o pandillas juveniles, de recursos, estrategias de actuación, costumbres particulares, maneras de ver, acercarse e interpretar el

mundo, a través de mitos, narraciones y creencias religiosas (Karner, 2007: 31), así como una “estructura de sentimientos” que, enraizada en las biografías y memorias de los individuos, remitirá siempre a la experiencia de una cultura vivida, compartida y sentida (Karner, 2007: 33-35).

La estructura cognitiva, construida durante el proceso anteriormente descrito, es el punto de referencia, a partir del cual se percibe la diferencia y se genera el conflicto, formando la simiente sobre la que tiene lugar la toma de conciencia. De igual modo, el “medio”, es decir el espacio físico y contextual, en el cual se produce ese choque, realiza igualmente un aporte indispensable al proceso de concienciación (Chebel, 1986:136), siendo el medio universitario el lugar en el que éste se origina, en el caso de la primera generación de militantes que forman parte del movimiento amazigh. Como Touraine (1973: 361) señala, es el conflicto lo que constituye y organiza al actor, es decir, la presencia de una fuerza adversa que moldea los contornos de la identidad (Chebel, 1986: 148). En el caso de los jóvenes amazigh de los años sesenta son las políticas de arabización adoptadas, tanto en el sector de la administración como en el sistema educativo del país, la fuerza adversa a partir de la cual comienza a definir los contornos de su identidad.

La presencia de factores históricos, la influencia de una coyuntura, que hace que los individuos tomen conciencia de ser portadores de una identidad cultural y étnica propia, puede desarrollarse tanto bajo un contexto que sea favorable al desarrollo y manifestación pública de dicha identidad como, al contrario, bajo un marco-estructura diferente de colisión en el que se genere un conflicto o choque que propicie la toma de conciencia sobre la cuestión identitaria. Aunque pudiera parecer contradictorio, ambas circunstancias se encuentran presentes en el momento en el que comienzan a establecerse las primeras asociaciones amazighes. Por un lado, a nivel internacional en la década de los setenta resurgieron particularismos regionales a través de diferentes movimientos de reivindicación en diferentes partes del mundo, algunas tan cercanas al contexto marroquí, como Francia, donde se manifiesta el

movimiento regionalista bretón y el occitano, o España, con el vasco o el catalán. Paralelamente los discursos sobre la diversidad se imponen en el ámbito académico europeo y norteamericano, en el cual la presencia de estudiantes y académicos magrebíes era cada vez mayor, cuestión que contribuiría a que el Magreb, no quedase aislado de esta nueva tendencia (Willis, 2008: 286).

Por otro lado, a nivel interno de Marruecos, la situación era bien diferente, pues tras la independencia la cuestión de la identidad amazigh permanecía fuera de cualquier debate o consideración política, con el fin de evitar cualquier situación que recordase la división realizada entre árabes e imazighen por la política colonial francesa. Es por ellos que, en los años posteriores a la independencia, y en la época en la que se forman los primeros grupos de jóvenes que comienzan a organizar actividades sobre lengua y la cultura amazigh, cualquier discurso sobre ambas cuestiones podía ser considerado como una amenaza a la unidad nacional (Lehtinen, 2003: 159), o un signo de colonialismo (Aït Mous, 2006: 134). Sin embargo, bajo estas circunstancias adversas, de incertidumbre sobre las consecuencias de iniciar un compromiso activo con la defensa de la lengua y la cultura amazigh, se inscribe la creación de las primeras asociaciones amazighes de Marruecos, cuestión que explicará el parte el perfil estrictamente culturalista que adopten algunas de ellas.

Del mismo modo, junto con factores históricos generales que colectivamente influyen sobre los individuos en su toma de conciencia y la expresión de su pertenencia, se producen micro-acontecimientos que individualmente despiertan el interés por manifestar y expresar públicamente una identidad marginada o no reconocida, que quedan marcados en la memoria de los individuos como el primer recuerdo lejano de un estado previo de concienciación o el punto de partida del mismo.

Así pues, tanto en la formación de la estructura organizativa del movimiento amazigh en Marruecos como en la previa toma de conciencia de los individuos que la integran, diferentes serán los factores que impulsen su

emergencia y la eclosión que haga despertar en ellos la decisión de emprender un camino de militancia y activismo que defienda y reivindique la preservación de su lengua y su cultura.

El encuentro con el “Otro”, tras la salida del que había sido su entorno natural a un dominio que se encuentra lejos de donde se había desarrollado su socialización primaria, y en el que los recursos, los marcos interpretativos y formas de sentir adquiridas chocan con la nueva realidad a la que deben de hacer frente, despierta en la primera generación de militantes del movimiento amazigh, la necesidad de dar respuesta a ciertas preguntas.

Como apunta Aït Mous (2006: 136) el proceso de urbanización, la escolarización masiva de la población, así como el éxodo rural hacia la ciudad, representan el punto de partida del proceso a través del cual comienza la reflexión de colectiva de algunos jóvenes estudiantes en torno a su identidad. Si bien la mayor parte de las biografías y narraciones de la primera y segunda generación de militantes del movimiento amazigh en Marruecos hacen alusión a pasajes vividos en los centros de educación secundaria como el primer paso hacia una toma de conciencia de su identidad, no es hasta la llegada a la universidad cuando estos jóvenes llevan a cabo una concienciación más profunda que se transforma en movilización por la defensa de la cultura y la lengua amazigh a través de diferentes iniciativas organizacionales.

Es pues en el contexto de un sistema de enseñanza secundaria arabizado donde tienen lugar episodios fugaces que inconscientemente sedimentan tanto el sentimiento de minorización y no reconocimiento de su cultura, como la necesidad de implicarse en la defensa de su conservación. Así lo recuerdan en tres testimonios diferentes, un militante amazigh del Rif en primer lugar, y dos susis que participan en la creación de dos de las primeras asociaciones amazigh de Marruecos.

*“Yo comencé a pensar sobre la cuestión amazigh cuando era estudiante de bachillerato. ¿Qué es la cultura?; ¿qué es el amazigh?; ¿qué es la identidad? Entonces esas son cuestiones que nos preguntábamos nosotros los alumnos, puesto que allí no nos enseñaban más que el Islam, la arabidad. No había nada importante sobre el amazigh. Solamente en un curso de historia se decía que los Imazighen eran los antiguos habitantes del Norte de África”<sup>22</sup>.*

*“Cuando yo era estudiante de secundaria tuve la idea de escribir un texto en tamazight en caracteres latinos sobre la Tierra. Lo hice sobre la pizarra cuando nadie me veía. El profesor de Historia y Geografía preguntó quién había escrito esto. Le dije que había sido yo. El profesor me animó de manera indirecta a continuar. Pero yo en aquel momento no tenía una conciencia sobre lo que el tamazight significaba. Es en la universidad donde se forma”<sup>23</sup>.*

Las preguntas aún sin respuesta y las experiencias de difícil integración en las nuevas sociedades a las que muchos estudiantes amazigófonos se desplazaban para continuar con sus estudios, serán el punto de unión que compartan los militantes que creen las primeras asociaciones amazighes en Marruecos. En un testimonio de Brahim Akhiyat, presidente de la decana de las asociaciones amazighes, la Asociación Marroquí de Investigación e Intercambio Cultural (AMREC), recogido por Aït Mous (2006: 137-138) se da cuenta del choque cultural experimentado durante sus años de estudiante, en otras ciudades, diferentes del entorno en el que había crecido, y de los intentos de él y otros compañeros, que habían vivido experiencias similares, de dar sentido y explicar el por qué de la difícil integración que sufrían en el seno de la que, para ellos, era una nueva diferente.

---

<sup>22</sup> Entrevista a Abdesalam Khalifi, Rabat 25 de noviembre de 2009

<sup>23</sup> Entrevista a Hassan Id Belkassem, Rabat 25 de noviembre de 2009.

*“Mi costumbre era diferente, mi acento es diferente al de los habitantes de la ciudad (incluso cuando yo hablo árabe). Yo y mis amigos habíamos sufrido en la ciudad, en el instituto. Mis camaradas han vivido otras experiencias del mismo género y en otras ciudades, no han encontrado respuestas a esta situación. Las cuestiones permanecían pues presentes para nuestra reflexión, se ha intentado encontrar justificaciones, explicaciones. Respuestas que no podíamos encontrar en nuestros hermanos mayores en el seno de la familia, ni tampoco podíamos encontrar una explicación sociológica convincente. Las cuestiones han permanecido pues en curso. Intentamos encontrar respuesta en la universidad. Esta última siendo sinónimo de un cierto nivel cultural, de apertura y de diversidad cultural” Aït Mous (2006: 137-138).*

Como Chebel (1986: 148) señala al referirse a la identidad política, la concienciación y manifestación de la misma no pueden tener lugar si no se produce previamente el encuentro entre una pulsión interna y un hogar activo externo, y tiene lugar una conexión entre ambos. En este sentido, a la pulsión interna de esos jóvenes estudiantes amazigófonos, anteriormente descrita, se le unirá la Universidad como el hogar activo externo, en el que encontrarán el espacio perfecto para debatir e intentar dar respuesta a las preguntas que el conflicto de identidad había generado en ellos.

La Universidad será a lo largo de la historia del movimiento amazigh un espacio de encuentro clave para el establecimiento de redes personales entre los militantes y para la discusión y el debate en torno a la amaziguidad, pero que además será especialmente importante en este primer período debido al contexto especial, nacional e internacional, en el que se desarrolla: una Universidad en efervescencia, en oposición al sistema y distribución de poder establecido, dominada por fuerzas de izquierdas, panarabistas, que reclama al poder, entre otras cosas, la arabización de la enseñanza y las estructuras del estado. Así pues, será ese el lugar y el momento en el que germinen las primeras estructuras organizativas del movimiento amazigh.

### **1.4.2 SER AMAZIGH EN UNA UNIVERSIDAD DOMINADA POR LA EXTREMA IZQUIERDA: EL DESPERTAR DE LA IDENTIDAD EN UN CONTEXTO DE CONTESTACIÓN AL RÉGIMEN**

La Universidad en la década de los sesenta y de los setenta constituyó uno de los espacios de contestación más importantes a los poderes establecidos en todos los puntos del planeta, dentro de un período convulso dominado por la emergencia de múltiples movimientos sociales de diversa inspiración (ecologista, pacifista, feministas, minorías étnicas), la aparición de diferentes corrientes que se separaban de las organizaciones marxistas tradicionales para adherirse a maoísmo, trotskismo o anarquismo, y se aglutinaban dentro de la llamada “Nueva Izquierda”, y la explosión de revoluciones sociales en distintas partes del mundo.

La generalización de la enseñanza, junto con el auge general de las profesiones que requerían estudios secundarios y superiores, contribuyó a que se produjera un incremento de la población estudiantil en la enseñanza superior, así como una multiplicación de los centros educativos, tendencia que seguirían de manera general las ex colonias, al decidir tener sus *“propias instituciones de enseñanza superior como símbolo de independencia, del mismo modo que insistían en tener una bandera, una línea aérea o un ejército”* (Hobsbawn, 1995: 297).

Como señala Hobsbawn (1995: 303) la década de los setenta será la década de los disturbios estudiantiles por excelencia. La universidad se convirtió en el centro de ebullición que expresaba el descontento social en una oleada de protestas que sobrepasarán las fronteras nacionales y correrán tanto Occidente como Oriente Medio y Norte de África (Azaola, 2005).

Así, las protestas, bajo el marco de una situación generalizada de inestabilidad política, crisis económica global y la cristalización de diversas experiencias revolucionarias en distintos puntos del planeta, se extenderán en el tiempo y en el espacio por diferentes países a lo largo de más de una década,

como Estados Unidos, Francia, Checoslovaquia, Polonia, Italia, Grecia, Portugal, España, México, pero también en países como Marruecos, Túnez, Argelia, Jordania, Líbano, Egipto o Irán (Azaola, 2006: 292-306). En todas ellas las protestas estudiantiles ocuparán un lugar central, cuando no decisivo, en las revueltas sociales que aflorarán entre finales de la década de los sesenta y finales de los setenta por todo el mundo. Así pues, la fuerza estudiantil se revelará en estos momentos no sólo como una fuerza políticamente radical y explosiva, sino también por ser poseedora de una eficacia única a hora de expresar nacional e internacional el descontento político y social (Hobsbawn, 1995: 300).

En ese mismo período en Marruecos, como en el resto de países, la juventud escolarizada irrumpía en el campo social y político para reclamar al Estado el derecho a la movilidad social a través de la escolarización generalizada, así como el derecho al trabajo (Bouaziz, 1999: 71).

La universidad marroquí, como también ocurrirá en otros países vecinos, será a lo largo de su historia un buen termómetro con el que medir las tensiones y conflictos que recorran el país y el peso de las fuerzas sociales con mayor presencia en cada momento, constituyendo, como señalan Desrues y Hernando de Larramendi (2009: 26) *“uno de los raros espacios públicos donde se construye y surge la contestación”* en los estados del Magreb. De este modo, es posible afirmar que, tal y como El Ayadi hace (1999: 205), la historia de la Universidad y de su sindicato, la Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos (UNEM), y la historia política de Marruecos están íntimamente ligadas.

Desrues y Hernando de Larramendi (2009: 27) señalan la existencia de tres secuencias principales en las trayectorias de protestas de los estudiantes en el Magreb: la primera, correspondiente a los años sesenta, en la que domina el discurso desarrollista y se caracteriza por desenvolverse en un balanceo permanente entre el enfrentamiento con los regímenes y el apoyo crítico a los mismos; la segunda, durante la década de los setenta, de hegemonía izquierdista y libertaria que se manifiesta en una radicalización de las consignas



y los modos de acción colectiva; y la tercera, a partir de los años ochenta, en la cual la presencia islamista será la hegemónica. En este sentido, como en el resto de países del Magreb, el sindicato de estudiantes universitarios de Marruecos, ha experimentado una evolución similar a la descrita por ambos autores.

La UNEM, creada en el año 1956, cuenta en su inicio entre sus filas tanto con los 2970 estudiantes marroquíes que se encontraban en Francia, como con aquellos que realizaban sus estudios en la nueva universidad creada en Rabat en diciembre del mismo año 1956 (Daoud, 2007: 31). Durante su primer lustro de vida, el sindicato estará fundamentalmente adherido al discurso nacionalista capitaneado por el Partido del Istiqlal. El avance y dominio de las fuerzas socialistas sobre la UNEM, controladas por el partido Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), que ya principios de los sesenta se había posicionado abiertamente en contra del poder personal que el Monarca había ido paulatinamente consolidando, y había pasado a ejercer una oposición sistemática al mismo a través de la reclamación de una Constitución y la devolución de la soberanía al pueblo (Daoud, 2007: 61), se concretará en el VI congreso del sindicato en Azrou en el año 1961.

A lo largo de los años inmediatamente anteriores, la UNFP había conseguido engrosar sus filas con sectores procedentes de la administración, profesiones liberales y a partir ese año, también la universidad pasará a formar parte de ellas (El Mashlouhi, 2009: 44).

El congreso de Azrou marcará igualmente un punto de inflexión dentro de la relación de fuerzas existente hasta el momento, al constituir éste el momento en el que se produce una ruptura clara por parte de la izquierda con el poder. Esta ruptura se concretará en el caso de la contestación universitaria en la defensa de la democratización, unificación, arabización, y armonización de la enseñanza (Daoud, 2007: 61).

La tendencia unefepista será la dominante en el seno de la UNEM hasta el año 1972, cuando durante su XV congreso se impongan las corrientes del

movimiento marxista leninista marroquí, que controlarán la organización hasta que se produzca su disolución por orden de Palacio al año siguiente. El sindicato de estudiantes permanecerá prohibido durante cinco años. Tras su restauración, las fuerzas de extrema izquierda, divididas en distintos grupúsculos, tendrán que hacer frente a la presencia creciente de islamistas en el seno de la sociedad marroquí y de su universidad, cuya corriente principal será la encabezada por *Justicia y Espiritualidad*, el movimiento del jeque Abdesalam Yasín, cuya aparición por primera vez en este ámbito tiene lugar durante el curso de 1979-80 (Tozy, Mohamed, 2000:147). Desde entonces, su presencia en los círculos universitarios sigue un progresivo aumento hasta que a partir de 1981, cuando las fuerzas izquierdistas de la UNEM son sometidas a una fuerte represión por parte del régimen, pasa a controlar el sindicato.

El despertar de la identidad amazigh en los estudiantes universitarios que forman las primeras asociaciones en Marruecos tiene lugar bajo ese contexto de los años sesenta y setenta, de dominio de las fuerzas de izquierda en el sindicato estudiantil, del cual formarán parte la mayoría de ellos.

En las revueltas que durante los años sesenta y setenta recorren Marruecos, la universidad marroquí se convertirá en un lugar privilegiado para la expresión del descontento con el poder y parte de la clase política dirigente y en la oposición, a la que consideraba mantenía una postura relajada, frente al fervor revolucionario que se vivía en la universidad (El Ayadi, 1999: 213).

La juventud del país del momento, adherida a ideologías arabistas, socialistas o marxistas, jugará un papel central y será el más importante dinamizador de las revueltas de este período, hasta el punto de constituir, como recuerda El Ayadi (1999: 223), *“un movimiento de masa que, por su amplitud, sobrepasaba los límites de las organizaciones políticas que lo animaban”*.

Hasta el año 1965, esas organizaciones eran principalmente la UNFP y el Partido Comunista Marroquí (PCM). Ambas encarnaban para la fuerza estudiantil la modernidad y la ruptura con el arcaísmo heredado del pasado,

hasta que a partir de los acontecimientos de 1965, aparecen nuevas organizaciones de ideología marxista, próximas al maoísmo (El Ayadi, 1999: 210).

Toda la izquierda revolucionaria marroquí que se consagra entre la juventud del país a partir del año 1965, se encontraba profundamente marcada por la ideología arabista revolucionaria (Majid, 1987:74), el nacionalismo y la unidad árabe, y tanto Nasser, como el *Baath* sirio o el gobierno de Ben Bella constituían una referencia (El Mashlouhi, 2009: 45).

La cuestión amazigh se encontraba pues ausente en las discusiones y debates que tenían lugar en este contexto de contestación y en el ideario de la izquierda que dominaba el medio universitario marroquí. Más aún, la cuestión amazigh era considerada como algo arcaico y populista (Lehtinen, 1999: 338), pues se asimilaba tanto a la política colonial francesa como a la acción del Movimiento Popular, que hasta el momento había sido el único actor que oficialmente representaba los intereses de las poblaciones amazighes.

La lengua y la cultura amazigh no eran consideradas cuestión de debate ni de reflexión en esos momentos, y las corrientes izquierdistas que dominaban la UNEM, dentro de la cual se encontraban grupos de estudiantes amazigófonos, rechazaban la opción de considerar ambas cuestiones entre los objetivos y reivindicaciones, tal y como mencionan los siguientes dos testimonios:

*“Yo preguntaba a los izquierdistas que pensaban del tamazight, decían siempre: “Hay prioridades, es necesario esperar a la revolución, cuando se haga, todos los problemas serán resueltos”<sup>24</sup>.*

*“Yo me uní al movimiento estudiantil, a la UNEM, como todo el mundo. La UNEM jugó un rol importante en esta época, porque no había ningún medio de*

---

<sup>24</sup> Extracto de entrevista a un militante amazigh (Lehtinen, 2003: 165).

*expresión. El régimen era policial, pero en la universidad se debatía, se discutía de todo, de la revolución, de la represión; nosotros estábamos convencidos de que sin la revolución no habría derechos. Se hablaba de la lengua, de la cultura. Para mis camaradas, la cuestión amazigh entraba dentro de la categoría de contradicciones secundarias”<sup>25</sup>.*

A esta ausencia dentro del debate político de la UNEM se le unían también los enfrentamientos que se originaban en torno a la política de arabización en el seno de la universidad. Siendo ésta una de las reivindicaciones principales en las protestas universitarias, constituyó para la primera generación de militantes amazighes uno de los puntos principales de fricción que les impulsaría a llevar una toma de concienciación firme sobre la cuestión amazigh.

*“Yo conocí el militantisismo en la universidad como estudiante. Es en este período en el que verdaderamente tomo conciencia de la cultura y la lengua amazigh a través de discusiones en la universidad y principalmente porque nosotros éramos un grupo que venía del Sus y hablábamos mucho en la universidad y en lengua amazigh. Cada vez que alguien pasaba nos decía: “Por favor, arabícense, arabicen el discurso. Es la lengua nacional”. Constatábamos que ellos decían la misma cosa a aquellos que hablaban en francés: “Arabícense camaradas, arabícense, porque es la lengua nacional. Vosotros habláis ahora la lengua del colonizador”. Nosotros hacíamos frente a esas conversaciones defendiendo nuestra lengua como una lengua marroquí que debía ser tomada en consideración. Es así como comenzamos en el seno del movimiento estudiantil. Es esa la verdadera toma de conciencia”<sup>26</sup>.*

Así pues, la pertenencia a la UNEM por parte de los jóvenes que emprendan el camino de reivindicación y lucha por el reconocimiento de la

---

<sup>25</sup> Extracto de entrevista a Hassan Id Belkassem (Aït Mous, 2006: 143).

<sup>26</sup> Entrevista a Hassan Id Belkassem, Rabat 25 de noviembre de 2009.

cultura e identidad amazigh constituye un aspecto central en todo ese proceso de concienciación en tanto en cuanto ofrecerá a esos estudiantes la posibilidad de establecer contactos personales entre ellos, y debatir y reflexionar en torno al conflicto ideológico y personal que para esos universitarios amazigófonos suponía ese contexto contradictorio en el vivían. De igual modo la implicación que durante esos años estos grupos tengan, como parte del sindicato de estudiantes, en las movilizaciones y enfrentamientos con el poder, les proporcionará una “experiencia contestataria”, una “iniciación militante”, que en algunos casos será un requisito importante para liderar futuras asociaciones y organizaciones amazighes.

La universidad marroquí será pues en aquella época, además del *“laboratorio de experimentación de los sueños de la juventud”* (El Ayadi, 1999: 204), el punto de fusión de redes y acontecimientos generadores de nuevos sueños, perspectivas y expectativas para el grupo de jóvenes que se embarquen en la empresa de crear las primeras asociaciones amazighes de Marruecos.

## **1.5 LA AMREC, LA PRIMERA ASOCIACIÓN AMAZIGH DE MARRUECOS**

A mediados de los años sesenta, entre 1965 y 1967, se constituyen de manera paralela en cuatro polos diferentes, la Cabilia, Argel, París y Rabat, distintas agrupaciones de jóvenes estudiantes universitarios que adquieren el compromiso de desarrollar, en palabras de Chaker (1989: 29), *“un trabajo cultural y pedagógico bereber autónomo”*, que se cristalizará en la organización de actividades de animación sociocultural, publicaciones de diferente tipo y la enseñanza voluntaria de la lengua y la cultura amazigh.

La comunicación entre estos cuatro polos, lejos de ser una relación directa, se remitía a las conexiones y contactos personales de determinados individuos, llevados a cabo principalmente en el exterior, vía París, que eventualmente se

concretaban en alguna iniciativa concreta sobre el terreno en aquel momento, pero que posteriormente serán de gran importancia para futuras acciones conjuntas, cuando a partir de la década de los noventa la corriente panamazigh gane presencia y apoyos. La *Asociación Marroquí de Investigación e Intercambio Cultural* (AMREC) será un buen ejemplo de ello.

Así pues, la AMREC se crea oficialmente el 10 de noviembre del año 1967 en la ciudad de Rabat por un grupo de estudiantes originarios de la región del Sous. En aquel momento sus fundadores evitan en todo momento la utilización del término amazigh o bereber a la hora de dar un nombre a la organización, con el fin de que su puesta en marcha no pudiese ser interpretada como un atentado contra la unidad nacional, una vuelta de los fantasmas del pasado colonial. En torno a esta cuestión, y los orígenes de la asociación, Mohand Aarav Bessaoud uno de los fundadores de la llamada *Academia Bereber* (Agraw Imazighen) nombrada bajo las siglas ABREC, y creada en París en el año 1965 según sus propias memorias, en 1966 según Lehtinen (2003: 264) y en 1967 según Chaker (1989: 30), Goodman (2004: 69) y Ait Kaki (2003: 108), atribuía la adopción del nombre AMREC -muy parecido a ABREC- a los contactos previos que sectores de la *Academia Bereber* habían tenido con algunas personas que posteriormente estarían vinculadas a la asociación rabatí<sup>27</sup>, con el fin de crear dos antenas de la organización parisina en Rabat y Casablanca. Sin embargo parece que esa opción no llegará a concretarse, y es extraño pensar que cuando la ABREC estaba formada fundamentalmente por estudiantes procedentes del medio cabil, se prefiriese crear esas secciones de la ABREC en Marruecos, en lugar de en la propia Cabilia o en otro lugar de Argelia. De hecho, dos años después de su formación, el propio Mohand Aarav Bessaoud toma la dirección de la asociación, cambiando su nombre a *Academia Bereber Agraw Imazighen* (1967-1976), y reorienta su acción hacia la lucha por el reconocimiento de los derechos lingüísticos y culturales amazighes en Argelia.

---

<sup>27</sup> A la reunión en la que se propondría llevar a cabo dicha prolongación de la Academia Bereber en Marruecos asistirían Ahmed Boukous, Ali Sedki, Brahim Akhyat, Mohamed Chakif y Abdellah Bounfour (Pouessel, 2011: 58)

Así, es finalmente una de esas personas, Brahim Akhiyat, la que decide poner en marcha la AMREC (Poussel, 2011: 58), que es en realidad la definitiva institucionalización de un grupo informal que había sido formado en el año 1965 por los propios miembros fundadores de la AMREC, que se dedicaba principalmente a llevar a cabo actividades que ayudaran a paliar el analfabetismo existente entre los trabajadores y comerciantes del Sous residentes en Rabat. Aún así, la élite intelectual cabil instalada en Francia ejercerá una importante influencia sobre la reflexión y trabajo de estos estudiantes soussis, especialmente cuando a lo largo de la década de los setenta, parte de ellos se trasladan a París para comenzar sus estudios doctorales.

Tal y como apunta Aït Mousse (2006: 137) es la organización y participación en esas primeras actividades la que conecta a estos estudiantes sousis entre sí, además de extender sus contactos con otros jóvenes universitarios procedentes de la región. Entre alguno de ellos ya existía una relación de amistad previa, como es el caso de Brahim Akhiyat, Abdallah Rahmani Jichtimi, Omar Khalfaoui y Ali Bennour. A ellos se les une otro grupo de estudiantes de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Rabat, entre los que se encontraban Ahmed Boukous, Ahmed Akouaou, Abdallah Boufour, Fadel el Ghouali, Boujemaa el Habaz y Ali El Jaoui (Aït Mousse, 2006:137). Todos ellos eran jóvenes originarios del Sur de Marruecos, que *“tenían las mismas ideas y preocupaciones: el sentimiento de identidad, la exclusión, la marginalización”* (Aït Mousse, 2006:137).

Es pues el hecho de compartir preocupaciones y experiencias lo que une en un primer momento a este grupo de estudiantes, que habían pasado las mismas dificultades y problemas derivados de una vida que discurre en un entorno diferente al de su región de procedencia, en el que la lengua dominante no es su lengua materna.

La AMREC será una de las asociaciones amazighes de Marruecos que más investigadores universitarios tendrá en sus filas, reuniendo en su primera generación de militantes a destacados expertos en el campo de la lingüística

como Ahmed Boukous, Lhousain Moujahid o Abdellah Bounfour, así como en otras disciplinas de las ciencias sociales como Ali Amahan en antropología, Ahmed Dasser, Houssein Ouazi y Ahmed Ghazali en el campo del Derecho, y otras figuras como Safi Moumen, Ahmed Asside o Ali Sidki “Azayku”, con gran sensibilidad poética e igualmente grandes ensayistas (Aourid, 1999: 185-186).

Por su ubicación rabatí, próxima a los centros de decisión política, de la AMREC también saldrán algunos de los militantes que más cercanos al poder se sitúen, como el ya citado Ahmed Ghazali<sup>28</sup>.

En el momento de su formación, los estatutos de la asociación hacían exclusivamente mención a la consecución de objetivos meramente culturales, que “*se inscribían en la promoción de la cultura popular y la erradicación del analfabetismo*”, mientras que los objetivos políticos aparecían difusos, con tan sólo con una pequeña referencia a la educación cívica y a la promoción del pensamiento democrático, con el fin de que esta cuestión pusiese de relieve las “*especificidades nacionales, culturales y lingüísticas*” del país (Aourid, 1999: 185). Aún así, el perfil de la organización desde sus inicios se ha caracterizado por ser uno de los más moderados, siendo en los años noventa el núcleo central de la asociación, el formado por los miembros fundadores, el mayor opositor a que la actividad del movimiento amazigh salga del ámbito exclusivamente culturalista y nacional.

Así pues, la labor de la AMREC en sus dos primeros decenios de vida se centra en torno a dos cuestiones principales: la investigación y teorización

---

<sup>28</sup> Ahmed Ghazali, será uno de los miembros de la AMREC que más próximos estén posteriormente al poder, momento a partir del cual perderá toda relación con la militancia amazigh. Así, doctor en derecho privado, se convertirá en 1992 en profesor en la Facultad de Derecho de Rabat, siendo nombrado posteriormente Director del gabinete del Ministro para los Derechos Humanos (1993-1996), Director del gabinete del Ministro de la Justicia (1997-1998) y Secretario General del Ministerio de la Justicia. En el año 2003 es nombrado Presidente de la HACA. Su actividad en la esfera asociativa del país, se centrará en el ámbito del desarrollo, participando en la constitución de las siguientes asociaciones: Asociación Marroquí para la Solidaridad y el Desarrollo, la Asociación Marroquí para el Desarrollo de la Empresa Pequeña o la Asociación para el Desarrollo del Valle de Daraa (ADEDRA), o la Asociación Al AMANA para el Micro-crédito de la que es presidente. Ha sido nombrado Caballero del Orden del Trono y oficial del Orden nacional del Mérito.



científica sobre la cultura y patrimonio popular, y la organización de actividades culturales.

Como señalábamos anteriormente, en el momento en el que empiezan a constituirse las primeras organizaciones de defensa de la cultura amazigh, el panarabismo como discurso dominante en la militancia estudiantil, estaba construido sobre una base ideológica firme e intelectualmente desarrollada, mientras que el discurso amazigh carecía de tal consistencia. Es por ello que los militantes del movimiento en aquella época, tanto en la AMREC como en asociaciones posteriores, conceden una gran importancia extender y profundizar su propia formación y la de las generaciones más jóvenes que se sumaban a las asociaciones. Éstas debían ser instruidas en el legado que la cultura amazigh había dejado, así como en la necesidad de desarrollar una labor investigadora que permitiese proteger y difundir las expresiones de la cultura y la lengua amazigh, y en la adquisición de los instrumentos teóricos necesarios que les permitiesen construir un discurso con el que poder argumentar su posición y militancia frente a otras fuerzas sociales que la desprestigiaban o no la consideraban necesaria. Así, en palabras de Brahim Akhiyat:

*“Teníamos necesidad de una formación científica para que la operación no se quedase en un estado sentimental o afectivo; hacían falta instrumentos científicos para convencer y más tarde para comunicarnos con el otro: para defenderse y después atacar”* (Ait Mousse, 2006: 139).

Su primera actividad cultural, unas jornadas sobre el cine marroquí y el teatro y la canción amazigh, tiene lugar a finales del año 1968, y será organizada en Marrakech entre el 26 de diciembre y el 1 de enero de 1969 (Ait Mousse, 2006: 140). Hasta ese momento la actividad de la asociación había permanecido pseudoclandestina, sin que fuese celebrado ningún acto público, dedicándose exclusivamente sus miembros al perfeccionamiento de su propia formación.

La investigación y producción científica de la AMREC es otra de las líneas de trabajo, desde sus inicios hasta la actualidad, siendo la asociación amazigh de Marruecos que cuenta con un mayor volumen de publicaciones, que va desde de libros relacionados con cualquier aspecto de la lengua y la cultura amazigh, hasta actas de congresos, boletines, obras literarias, cassettes, discos y ensayos.

En los años que van desde el momento de su creación hasta la década de los ochenta, el nivel de publicación de la AMREC será superior al del resto de las asociaciones amazighes coetáneas. Las obras que ven la luz por iniciativa de la organización en este período son escritas por miembros de la misma, empleando exclusivamente el tachelhit, la lengua regional del Sous, y la grafía árabe para su transcripción fonética, sistema que será igualmente empleado en las distintas recopilaciones de poesía, cuentos o refranes del Sous, que también son publicados en esa misma época<sup>29</sup>. Junto con estas publicaciones, con escasa regularidad la AMREC publicaba un boletín llamado *Arraten* (Escritos), a la que seguiría otro del mismo estilo durante más de tres años (Lefébure, 1986: 191).

De igual modo, dentro de la AMREC algunas personas contribuirán de manera individual a la traducción de obras importantes, como por ejemplo Joughadi y su traducción de la biografía del profeta, con el fin de normalizar la situación y ampliar los recursos literarios en lengua tachelhit.

La actividad pública de la organización sufre un parón entre los años 1982 y 1986, en el contexto de parálisis general que experimenta la militancia amazigh, que vive como otros activismos la represión del régimen marroquí de manera directa. Durante esos cuatro años se centra de nuevo en la formación de

---

<sup>29</sup> La AMREC publica en estos años distintas obras de miembros de la asociación (Lefébure, 1986: 191) : en 1975 una antología de obras literarias del Sous recolectadas por Omar Amarir y un repertorio de poesía titulado *Imuzzan* (Cascadas) ; en 1976 y 1979 dos obras de poesía moderna de Mohamed Moustauoui; en 1977 una edición de Rahmani de un manuscrito en tachelhit de principios del siglo XVIII; en 1978 un compendio de ensayos sobre la canción amazigh y una pieza teatral escritos por Omar Amarir; en 1980 una recopilación de proverbios del Sous realizada por Moustauoui; y en 1982 una obra de teatro “Los años fríos” escrita por Safi Moumen.

sus miembros y el trabajo interno, hasta que el asociacionismo amazigh reaparezca en el año 1988 con la organización de la tercera sesión de la Asociación de la Universidad de Verano de Agadir<sup>30</sup>.

En lo que se refiere a la posición de la AMREC en el spectrum asociativo, la asociación desde sus inicios se mantiene en el polo moderado, más próximo a una militancia culturalista, de producción científica y animación cultural, que a un activismo político claro, si bien se irá integrando progresivamente en las reivindicaciones del movimiento amazigh que van más allá del aspecto meramente cultural, sin llegar al radicalismo de otras organizaciones, pasará a ser una de las más conocidas portadoras de la defensa de la cultura amazigh como cultura popular de Marruecos.

### **1.5.1 LA DEFENSA DE LA CULTURA AMAZIGH COMO PARTE DE LA CULTURA POPULAR**

El postulado base sobre el cual se construye el discurso amazigh en su primera etapa, que corresponde a la comprendida entre finales de los años sesenta y principios de los noventa, parte de la premisa de considerar la defensa de la “cultura popular” como la defensa de la cultura amazigh, al forma parte ésta parte de ella.

Se considera a la AMREC la principal defensora de esta corriente, y si bien otras asociaciones que aparecen a lo largo de este período, la incorporarán en parte o durante algún tiempo a sus bases ideológicas, es en el interior de esta organización donde determinados miembros llevan a cabo un desarrollo teórico más profundo de la misma.

El primer texto de referencia en el que se expone la reivindicación y defensa de la “cultura popular” es un escrito de un miembro de la asociación AMREC, Ali Sidki Azayku, *“La autenticidad y la profundidad en la vuelta a la*

---

<sup>30</sup> Véase capítulo IV de la tesis doctoral.

*cultura popular. La literatura bereber rica y auténtica, un vasto dominio para los jóvenes amantes de la investigación*", publicado en árabe en el año 1968. En él se realiza una crítica al pensamiento revolucionario y a los intelectuales marroquíes a lo que se les acusa de que en lugar de buscar en las raíces de la cultura nacional, prefieren acercarse en la búsqueda de referentes a Oriente o a Occidente, olvidando cual es la verdadera base cultural del país, la "cultura popular" (Rachik, 2006: 27).

Así, el discurso sobre la "cultura popular" se construye sobre tres premisas fundamentales: la revalorización de la cultura popular a través del rechazo de todos aquellos aspectos y connotaciones negativas existentes sobre la misma; la defensa de la "cultura popular" como aquella que posee el pueblo, la que define su personalidad, en definitiva, aquella que es la auténtica frente a otra que es impuesta por las élites urbanas y la clase dominante; y la exaltación de la diversidad cultural del país y la relación de igualdad y no sumisión jerárquica que debe de existir entre las culturas, sin que ello dependa de que éstas sean culturas orales o escritas.

Sin embargo la militancia amazigh que asume esta posición denuncia una situación real de desigualdad y dominación jerárquica de la llamada "cultura erudita" (árabe clásico o francés) sobre la "cultura popular", considerando que dicha cuestión ha conducido a un desprecio de la segunda y a una asimilación por parte de la primera propiciada, según Boukous (1977: 130), por un cúmulo de causas objetivas: la destrucción de las estructuras comunitarias por la implantación del modo de producción capitalista en las ciudades y las zonas rurales; la constitución de un país centralizado en el que la lengua árabe es la lengua oficial, a la que acompaña el francés en la administración, en la enseñanza y los medios de comunicación; la utilización por los diferentes aparatos ideológicos del estado de estas dos lenguas en detrimento del tamazight, que es relegado a un estatus de inferioridad; el favorecimiento de las fuerzas centrípetas por parte del estado junto con la intención de hacer desaparecer los particularismos regionales; el éxodo rural que se transforma en

una emigración temporal o definitiva de masas de campesinos berberófonos; y la oralidad y la dialectización del tamazight.

Es por ello que se considera que la situación de la “cultura popular” se encuentra en un contexto de dependencia general que tiene como primeras afectadas a las poblaciones amazighes de Marruecos, ya que la periferia se encuentra en una situación de dependencia respecto al centro, el campo respecto a la ciudad, las lenguas vernáculas en relación a las lenguas vehiculares y, en definitiva, la “cultura popular” respecto a las culturas dominantes (Boukous, 1977: 360-361).

Esta situación lleva a hacer considerar y afirmar a algunos militantes que la relación de desigualdad entre las culturas no se debe a algo inherente a ellas mismas, sino al fruto de una decisión política (Rachik, 2006: 28). Es por ello que se considera que para llegar a *“una justa edificación de la cultura nacional, fuera de toda alienación, se debe de promover la cultura popular como componente pleno y completo, en su diversidad lingüística (árabe moderno, árabe dialectal y tamazight) y estética (literatura oral y escrita, artes populares)”* y que aquello que se considera como una cultura desfasada no es otra que la que se presenta como un producto folklórico (Boukous, 1977: 362). Todo ello lleva a considerar que la liberación y el desarrollo no puede llegar si no es en el marco de una *“cultura nacional que tome en cuenta la diversidad cultural y lingüística del país y reconozca la igualdad de los diferentes componentes de la cultura nacional”* (Rachik, 2006: 28).

El discurso de la amaziguidad construido sobre la base de la “cultura popular” proclama la cultura amazigh como un capital comunitario, como *“el patrimonio cultural de toda la comunidad nacional, una riqueza que no pertenece sólo a los amazigófonos de manera exclusiva, sino a toda la nación marroquí, un bien cuya pérdida pone en riesgo la desestructuración del edificio cultural de Marruecos en su conjunto”* (Boukous, 1996: 12), pero cuya consideración y protección puede llevar a la formación de un proyecto de sociedad que, fundado sobre la convivencia y el respeto a la diferencia, lleve a la construcción de una identidad cultural verdaderamente nacional, armoniosa y plural (Boukous, 1987: 67).

La defensa de la “cultura popular” como base de las reivindicaciones amazighes será objeto de intenso debate durante la década de los ochenta, trasladándose desde la discusión interna del medio asociativo amazigh a la esfera pública del país, a través de la organización de conferencias y seminarios en torno a la cuestión, como aquella que la *Asociación Universidad de Verano de Agadir* (UEA) dedica a la cuestión en agosto de 1980, “La cultura popular. La unidad en la diversidad”, encuentro que, de hecho, será la primera actividad pública que lleva a cabo esta organización.

A partir de los años noventa, cuando el contexto político y social del país se encuentra más abierto, y el propio movimiento amazigh más organizado y con mayores canales de comunicación abiertos entre sus miembros, el paradigma de la “cultura popular” dejará paso al desarrollo de una acción diferente, en la que ya se habla de manera abierta de “cultura amazigh”. Este salto cualitativo se cristalizará de manera paralela en una transformación de las reivindicaciones de los actores que conforman el movimiento amazigh y en una presencia y actitud diferente de los mismos en la esfera pública del país.

### **1.5.2 LA AMREC Y LA TEORÍA DEL HOGAR INICIAL**

La aplicación de la teoría del “hogar inicial” a la creación de las primeras asociaciones amazighes de Marruecos realizada por Ait Mousse (2006) tiene como objetivo encontrar respuesta a la pregunta que la propia autora se plantea a cerca de cuál había sido la lógica del proceso de formación de dichas asociaciones pioneras. Esta teoría sostiene que cuando un actor decide iniciar la organización de un nuevo tipo de movimiento social, generalmente tiene que hacer frente a una situación ambigua en la intentará obtener toda la información que pueda a través de sus redes de contactos sobre las consecuencias que pueda tener emprender dicha iniciativa.

Siguiendo esta lógica, para Ait Mousse (2006: 134) dos son las dinámicas que desencadenaron el proceso de formación de las primeras asociaciones

amazighes. En primer lugar, sostiene que la existencia de unas relaciones interpersonales entre aquellas personas que deciden crear una asociación es fundamental en un momento en el que se desconocen las consecuencias que la creación de una organización amazigh puede acarrear, ante la incertidumbre de que pueda ser vista como un ataque a la unidad nacional. En segundo lugar, se presupone que los fundadores de las primeras asociaciones amazighes que aparecen a lo largo de este período, que va desde finales de los años sesenta hasta principios de los noventa, estaban todos ellos interrelacionados a través de un “hogar inicial” que la AMREC, como primera asociación amazigh en Marruecos, representaba, desde el cual emana y se difunde la idea de emprender un movimiento de reivindicación amazigh (Ait Mousse: 141).

Sin embargo, a la luz de nuestra investigación el papel director de la AMREC durante todo este período debe ser cuanto menos matizado, una cuestión que remite a nuestra propia hipótesis inicial de investigación. Así, frente a un movimiento amazigh homogéneo que funciona como un solo cuerpo y presenta una única estructura organizativa, sostenemos que la militancia amazigh en Marruecos se desarrolla sobre la base de múltiples alianzas y sobre las particularidades históricas, económicas, políticas y sociales de cada región amazigh de Marruecos.

Es cierto, que la regla fundamental que impera dentro de las asociaciones, tanto a la hora de constituir las como de conseguir que otros miembros se adhieran, es la utilización de las conexiones interpersonales preexistentes para el desarrollo de uno y otro aspecto. En este sentido, la región, ciudad o aldea de natal son el principal núcleo en torno al cual emergen las conexiones personales de estos miembros, junto con aquellas que se forman durante la época de estudiantes, bien en el instituto o en la universidad, y tanto en su región de origen como fuera de ella.

Durante esta primera etapa, al igual que ocurre en Argelia (Chaker, 1989: 29), la militancia amazigh en Marruecos es una militancia no estructurada que cristaliza en torno a tres núcleos principales -Rabat, Agadir y Nador- donde

sectores universitarios toman la iniciativa de contrarrestar el déficit de desarrollo social y cultural de sus regiones a través de la creación de asociaciones que se dediquen a proteger y desarrollar sus respectivas culturas regionales y a formar a sus poblaciones.

Como señala Aourid (1999: 185), cuando nace la AMREC la asociación “*se inclina sobre las configuraciones regionales*”, siendo la mayoría de sus miembros originarios del Sous, al igual que ocurrirá en las organizaciones que en años posteriores se formen: la *Asociación Saberes y Cultura* (Rabat, 1975), la *Asociación Nueva para la Cultura y las Artes Populares* (Rabat, 1978), la *Asociación de la Universidad de Verano de Agadir* (Agadir, 1979), la *Asociación Cultural del Sous* (Casablanca, 1980). A ellas se le unirá la breve experiencia de la *Asociación Cultural Amazigh* (Rabat, 1980), que reunió a personalidades de la vida política marroquí procedentes en su mayor parte del Medio Atlas, y en otro polo diferente, fuera del eje Casablanca- Rabat y del núcleo de Agadir, la asociación *Intilaka Atakafia* en Nador, en la que el conjunto de sus miembros eran de origen rifeño.

La red de relaciones entre los actores que en este período forman parte de la militancia amazigh en el país es por tanto débil y se limita a momentos muy determinados. Así, por un lado la *Asociación Saberes y Cultura* tiene entre sus fundadores a un antiguo miembro de la AMREC, Ali Sidki Azayku, por otro lado, en las discusiones previas a la creación de la *Asociación de la Universidad de Verano de Agadir* participan miembros de la AMREC, sin que ésta pueda atribuirse exclusivamente a la asociación rabatí o a sus miembros, y finalmente, aunque el grupo de personas que forman la *Asociación Cultural del Sous* entran en contacto con gente de la AMREC, miembros de ésta niegan la existencia de una relación estrecha con dicho grupo (Ait Mousse, 2006: 142-147).

Por otro lado, tanto en el momento de la puesta en marcha de la asociación *Intilaka Atakafia* como en el de la ANCAP, la AMREC está ausente durante todo



el proceso, y no es hasta años más tarde -1979 en el caso de la ANCAP<sup>31</sup> y 1980 en el de *Intilaka*<sup>32</sup>- cuando estas organizaciones entran en contacto con ella. Durante los dos primeros años la AMREC permanece, como ya hemos mencionado, semiclandestina y el conocimiento de la actividad que realizaba se limitaba casi exclusivamente al círculo cerrado de sus propios militantes. Por ello, nos atrevemos a afirmar que el papel de la AMREC como faro y guía en la formación del movimiento amazigh en Marruecos no parece real, a la luz de cómo se produjo la creación de dichas primeras asociaciones.

Sin embargo, la idea de “hogar inicial” sí se encuentra presente en el momento de la formación de estas asociaciones, pero no bajo la égida de la AMREC, sino en la propia experiencia militante con la que los miembros fundadores de estas organizaciones contaban en su haber. Tanto partidos políticos como sindicatos, especialmente el sindicato universitario de la UNEM, habían servido a los iniciadores de estas asociaciones de experiencia previa en la contestación y en la protesta en unos años que además eran de especial explosión social y política. Ciertamente es que existía incertidumbre sobre las consecuencias de crear una asociación amazigh, pero no sobre los riesgos que el enfrentarse al poder o al sistema establecido comportaba. Es por tanto, la propia militancia en estas organizaciones, la que actúa como de “hogar inicial”, recuperando la terminología utilizada por Aït Mousse (2006), del que recibe la experiencia y constituye su marco de referencia para emprender los caminos de la nueva militancia.

---

<sup>31</sup> El primer contacto entre dos de los fundadores de ambas asociaciones, Hassan Id Belkassem (ANCAP) y Brahim Akhiyat (AMREC) tiene lugar en 1979, un año después de que fuese creada la ANCAP.

<sup>32</sup> “No hubo relación con el AMREC hasta la primera sesión de la Universidad de Verano de Agadir”, en entrevista Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 1 de abril de 2011.

## **1.6 EL MOVIMIENTO MARXISTA-LENINISTA MARROQUÍ: PRIMERAS REFLEXIONES DE LA EXTREMA IZQUIERDA SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y REGIONAL DE MARRUECOS**

La extrema-izquierda marroquí, que tenía el panarabismo como una de sus principales referencias ideológicas, contaba entre sus filas en la década de los setenta con importantes sectores amazigófonos, especialmente vinculados a la organización *23 de Marzo* en el caso de Sous y al *Ila al-Amam* en el caso del Rif. Son algunos de estos grupos de militantes de origen amazigh los que abren nuevas vías de discusión en el interior del movimiento marxista leninista del país, creando por un lado nuevas asociaciones amazighes en las que se debate y construye un discurso amazigh de izquierda, y abriendo por otro lado nuevas vías de debate y discusión que hicieron replantear la postura de la izquierda respecto a la diversidad cultural.

### **1.6.1 EL NACIMIENTO Y AGONÍA DEL MOVIMIENTO MARXISTA-LENINISTA EN LAS UNIVERSIDADES MARROQUÍES**

Hay en la historia del movimiento marxista-leninista marroquí (MMLM) cuatro fechas clave que influyen en su configuración y despertar. La primera de ellas es el año 1965 por dos acontecimientos de vital importancia: por un lado, la gran manifestación del 23 de marzo en Casablanca, ferozmente reprimida por el ejército, y que llevará a la instauración del estado de excepción por parte del Rey Hassan II el 7 de junio de ese mismo año, situación que se prolongará hasta 1970, y por otro lado, el secuestro y asesinato en Francia de Mehdi Ben Barka, una de las figuras clave de la izquierda marroquí.

La segunda fecha relevante es el año 1966, momento de la fundación de la revista *Anfass* y su versión francesa *Souffles* por el poeta Abdellatif Laabi, que ejercerá una cierta influencia en el movimiento al convertirse en un lugar de encuentro de artistas, dramaturgos, escritores y pensadores, y también de

jóvenes estudiantes universitarios y de secundaria que venían del marxismo (Serfaty, 1998:45).

Avanzando hacia delante en la línea temporal, el año 1967, además de ser otra de las fechas decisivas, es considerado también como el despertar de una nueva consciencia entre la clase política y la intelectualidad, en la medida en la que, como señala Feliu (2004:150) *“la traumática decadencia del nasserismo impulsó la búsqueda de ideologías políticas alternativas”*, entre las que destacaba la surgida en torno al diario beirutí *Al-Hurria*, de tendencia marxista-leninista, que tendrá un protagonismo especial en el debate político marroquí. Asimismo la Guerra de los Seis Días de 1967 entre Israel y algunos países árabes impulsará la adhesión de una serie de grupos a esta ideología (Feliu, 2004:150).

Finalmente, los acontecimientos del mayo francés de 1968, las victorias del pueblo vietnamita y el impacto de la Revolución Cultural China y la Revolución Cubana sobre la renovación del socialismo, serán igualmente tomados como referencia por la izquierda radical marroquí al ser vistos como un modelo de acción interesante, y que contribuirá al impulso definitivo del movimiento marxista leninista en Marruecos.

Así, estas nuevas organizaciones que van apareciendo progresivamente van a caracterizarse por el hecho de rechazar *“ el “reformismo” que caracteriza a los partidos de oposición”* y por querer *“constituir una vanguardia revolucionaria que ponga fin al pactismo con el poder”*, pues en aquellos años los partidos de la oposición habían ido poco a poco aproximándose a las esferas oficiales, especialmente tras el consenso al que se había llegado entre la monarquía y los partidos políticos en torno al tema del Sáhara Occidental (Feliu, 2004:150-151).

Con toda esta herencia a sus espaldas, a principios de los años setenta comenzarán a constituirse diversos grupos de ideología marxista-leninista, formados principalmente por militantes de la Unión Nacional de Fuerzas Populares y del antiguo Partido de la Liberación y del Socialismo que, descontentos con la direcciones y líneas políticas que sus partidos había

tomado, “reformistas” o “revisionistas”, comienzan a reagruparse en organizaciones políticas autónomas (Tribak, 2009:94). Uno de los grupos que se forman es *Ila al-Amam*, que surge de una escisión del Partido de la Liberación y el Socialismo en marzo de 1970. Entre los que abandonan el partido se encuentra Abraham Serfaty, uno de sus fundadores e indiscutible figura histórica del movimiento y de la propia izquierda marroquí. Otro de los grupos es el llamado *23 de marzo*, en memoria a la manifestación de 1965 en Casablanca, creado en el mes de abril de 1973 por colaboradores de la revista *Ila al-Amam* (Adelante) cercanos al partido de la Unión Nacional de Fuerzas Populares. Del propio *23 de marzo* surgirá otra de las principales organizaciones marxistas leninistas marroquíes, *Linajdum-ach-Chaab* (Servir al Pueblo), que se desmembraba de la anterior por diferencias ideológicas.

Previamente, en diciembre de 1970, durante el 14 congreso de la UNEM, se había formado en el seno de los círculos universitarios el *Frente de Estudiantes Progresistas*, que se hizo con el control de la Unión Nacional de Estudiantes Marroquíes, a partir del año 1972, en el XV congreso del sindicato de estudiantes, celebrado entre el 11 y el 18 de agosto. Fue entonces cuando comenzó el propio declive del movimiento, pues a esta ascensión de poder dentro de los círculos universitarios le acompañarán diversas olas represivas y de detenciones en masa que acabarán con la práctica totalidad del movimiento en prisión (Feliu, 2004:150-151).

La agitación universitaria y la consecuente represión del estado tornará a ser especialmente violenta a partir de enero de 1973, cuando comienza un enfrentamiento abierto entre la Universidad y el poder real (Masquet, 1973: 17), que lleva a la propia disolución de la UNEM el 24 de enero de ese mismo año, y que permanecerá prohibida hasta 1978.

Tras un multitudinario juicio en enero de 1977 en el que eran juzgados 200 miembros del movimiento marxista leninista, el destino de los militantes será extremadamente duro, la prisión y en su mayor parte, la prisión central de Kenitra. Allí continuarán haciendo mella las diferencias ideológicas, que ya

habían comenzado a darse con anterioridad y durante el proceso en el que se les juzgaba, entre sus grupos, cuestión que acabará por debilitarles de manera casi terminal. De cualquier modo ese período de entre rejas del movimiento también fue utilizado para desarrollar una considerable labor de teorización y divulgación doctrinal sobre los temas que eran considerados de interés, hasta el punto de ser considerados los sectores de las cárceles donde se encontraban encarcelados los integrantes del MMLM como “*las primeras zonas liberadas de Marruecos*” (Feliu, 2004:153).

### **1.6.2 LOS DIÁLOGOS DE LA PRISIÓN ENTRE SERFATY Y BELKASSEM: CONVERSACIONES DEL MARRUECOS “MINORITARIO”**

Los encuentros casuales, los “micro-eventos”, que cambian el rumbo de las trayectorias personales de ciertos militantes y las biografías que en un momento se cruzan, constituirán elementos importantes a la hora de abrir nuevas etapas, cambiar el rumbo de las estrategias o poner sobre la mesa nuevas cuestiones de reflexión dentro del movimiento amazigh.

Uno de estos episodios que abrió nuevas líneas de reflexión en torno a la cuestión amazigh fue la relación que mantuvo Hassan Id Belkassem con Abraham Serfaty en la prisión central de Kenitra, pues ella fue el origen y germen de la aproximación teórica que desde la extrema izquierda, y más concretamente desde la organización *Ila al-Amam*, se realice hacia la cuestión amazigh por primera vez.

Hassan Id Belkassem eran un joven estudiante originario del Sous de veinticinco años cuando fue arrestado y condenado a un año de prisión, después de que publicaciones secretas relacionadas con el grupo *23 de Marzo* fuesen encontradas en su casa (Rollinde, 1999: 65). Formado en el Instituto Islámico de Taroudant, realizaba sus estudios de derecho en la Facultad de Rabat cuando fue apresado. Allí se había unido al sindicato estudiantil de la UNEM y entrado en contacto con el movimiento marxista-leninista marroquí.

El incidente que hace que Belkassem comience a reflexionar sobre el estatus y el tratamiento que la lengua y la cultura recibe en el Marruecos en el que vive es un incidente que tiene lugar dentro de la prisión, cuando un guardia arabófono impide a su madre hablarle en tamazight en el locutorio de la prisión (Lehtinen, 2003: 170). Durante el tiempo que permaneció encarcelado recibirá críticas por parte de otros presos al escribir un texto en tamazight e iniciar a otros compañeros en esta lengua (Rollinde, 1999: 65). Sin embargo, tendrá en Abraham Serfaty el interlocutor con el que poder debatir sobre la fuerte dependencia del marxismo marroquí del panarabismo de Oriente, y sobre los derechos de los imazighen y el no reconocimiento por parte de la extrema izquierda de la diversidad del país. La actitud favorable de Serfaty es atribuida por el propio Belkassem a su propia pertenencia a una comunidad minorizada, los judíos marroquíes (Rollinde, 1999:65).

*“La primera discusión fue en el seno de la prisión y fui yo quien planteó la pregunta para discutir. Había un grupo del Ilal Amam y un grupo del 23 de Marzo. Yo tenía relación con el 23 de Marzo, es por ello por lo que me habían arrestado. La discusión la había iniciado pegando golpes a través de la pared.*

*Había un militante que se llamaba Noda. Nosotros dos habíamos coincidido antes en otra prisión. Allí habíamos hablado sobre cómo utilizar el muro de los zulos para comunicarnos entre nosotros [los militantes del movimiento marxista leninista]. Pero allí no pudimos utilizarlo. Cuando me trasladaron al centro secreto de Casablanca, volví a encontrar a Noda. Noda estaba en una situación muy difícil, pero volvimos a hablar del modo de comunicarnos entre nosotros. Cuando estábamos en la prisión de Casablanca cada persona estaba en un zulo. Así que debíamos intentar comunicarnos a través del muro”<sup>33</sup>.*

---

<sup>33</sup> Entrevista a Hassan Id Belkassem, Rabat 25 de noviembre de 2009.

Con un sistema de golpes en la pared<sup>34</sup> comenzará a “escribirse” sobre los muros de la prisión una primera discusión sobre la relación de la lengua y la cultura amazigh y la revolución dentro del nuevo Marruecos que aquellos que copaban las cárceles del país esperaban construir.

*“Yo había pasado con el sistema la cuestión [la necesidad de que marxismo leninismo marroquí reflexionase sobre la pluralidad lingüística y cultural de Marruecos] a alguien que estaba en el zulo de al lado para discutir sobre ello porque esta persona también era del 23 de Marzo. El resto de los que estaban en ese sector eran del Ilal Amam. Pero lo rechazó. Yo le pregunté el por qué y me dijo que no era la prioridad en esos momentos. Yo le dije que para mí sí era una prioridad de la que había que hablar ahora. Yo le escribí eso a también a Noda, que le pasó la cuestión a los otros. Él tardó muchísimo tiempo en responderme por la discusión que mantuvieron los militantes del Ilal Amam. En realidad fue Serfaty quien respondió. Él era el que estaba animado con la cuestión. Yo comprendí que su situación era lo que lo provocaba. En tanto que judío marroquí él vivía también otra diversidad de otra manera, mientras que los otros lo único que se consideraban era arabo-marxistas, y arabo-islamistas en el fondo. Fue él quien habló mucho de la cuestión, a pesar de que no estuvimos mucho tiempo allí. Fueron unos seis meses. No era fácil discutir, pero estuvo bien. Fue un paso hacia delante”<sup>35</sup>.*

Belkassem sale de prisión al año siguiente, en 1976, y dos más tarde participa en la fundación de la Asociación Nueva para la Cultura y las Artes Populares (ANCAP). Lejos de quedar en el olvido, las conversaciones mantenidas con Serfaty en prisión serán la semilla del posterior debate que se

---

<sup>34</sup> El sistema de comunicación había sido creado sobre la base de dividir las letras del alfabeto en cinco grupos. Para señalar que la letra que se quería escribir pertenecía al primer grupo se daba un golpe en la pared, para señalar que una letra estaba en el segundo grupo dos, y así sucesivamente. Una vez que se señalaba el grupo se señalaba la letra. Por ejemplo, la letra A sería un solo golpe (por estar en el primer grupo) más un golpe más corto; la letra B se señalaba con un solo golpe (por estar igualmente en el primer grupo) más dos golpes cortos.

<sup>35</sup> Entrevista a Hassan Id Belkassem, Rabat 25 de noviembre de 2009.

establece en el interior de la organización *Ila al-Amam* en los años ochenta, cuando un gran número de sus miembros sean concentrados en la prisión central de Kenitra. Será entonces cuando por primera vez se comience a considerar la lucha por la reconquista de la identidad como parte de la lucha de liberación de las masas.

### **1.6.3 LA ASOCIACIÓN NUEVA PARA CULTURA Y ARTES POPULARES: LA MILITANCIA AMAZIGH DESDE UNA REFLEXIÓN DE EXTREMA IZQUIERDA**

El 16 de octubre de 1978 ve la luz en Rabat la *Asociación Nueva para la Cultura y las Artes Populares* (ANCAP), que se instalará en la Casa de la Juventud de la ciudad. Entre sus fundadores se encontraba Hassan Id Belkassem y otros camaradas que habían compartido sus mismas inquietudes políticas en el seno de la extrema izquierda marroquí, como Houcine Akhiyate, Ahmed Abadarine o Mohamed Kouddah (Ait Mousse, 2006: 144). Ni en los debates ni en las organizaciones a las que se habían adherido durante sus años de estudiante habían encontrado respuesta ni interés por tomar en consideración la diversidad cultural de Marruecos ni la cuestión amazigh. Esta situación es la que les impulsa a iniciar por sí mismos dicha reflexión, una reflexión que partirá desde su propio posicionamiento ideológico de izquierdas. A pesar de adoptar ese punto de partida, y que de hecho pase a ser considerada una asociación de “*amazighes bajo influencia de la izquierda*” (Ait Mousse, 2006: 144), la ANCAP decide sumarse a la tendencia de defensa y promoción de la “cultura popular”. Es el contexto político bajo el cual surge la organización el que determina que sus fundadores decidan, frente al nivel de represión y control existente, sortear los posibles costes represivos que una acción basada directamente en la reivindicación de la cultura amazigh pueda conllevar e iniciar su andadura bajo dicho paradigma.



*“La idea era promover nuestra cultura amazigh, pero como era muy difícil hablar así, utilizamos directamente la cultura popular para poder tener una asociación”<sup>36</sup>.*

Las actividades de la asociación se centran durante sus primeros años en la cultura amazigh de una manera general, con seminarios sobre la poesía y la lengua, otorgando una especial atención a la infancia, para la que se organizaban jornadas de sensibilización, juegos o expediciones, actividad esta última a la que la asociación daba gran importancia, siendo las colonias infantiles de verano una de sus más importantes iniciativas y con las que conseguirá nutrir sus bases militantes.

A partir del inicio de los noventa, y tras la firma en el año 1991 de la *Carta de Agadir*<sup>37</sup>, primer texto colectivo de las asociaciones amazighes de Marruecos en el que se reivindica el reconocimiento de la lengua y cultura amazigh, la asociación se desplaza hacia unas posiciones más claramente políticas, que se cristalizarán a final de década en su propuesta de creación de un partido político amazigh<sup>38</sup>.

Del mismo modo, y de forma paralela, la ANCAP inicia los años noventa promoviendo un discurso de reivindicación basado en los derechos culturales de los pueblos autóctonos. Ésta será sin duda una de las más importantes iniciativas de cuantas ponga en marcha la ANCAP, fruto tanto del importante número de jóvenes abogados con los que cuenta en su haber, como del especial interés y trabajo desarrollado por alguno de sus miembros.

Ambas cuestiones harán que la ANCAP se sitúe desde sus inicios en una esfera más política que otras asociaciones coetáneas como la AMREC, cuestión que se atribuye tanto a dichas iniciativas, como a la naturaleza de su militancia, alejada del culturalismo que durante más de dos décadas cultivarán otras organizaciones, como la ya citada AMREC.

---

<sup>36</sup> Entrevista a Hassan Id Belkasssem, Rabat 25 de noviembre de 2009.

<sup>37</sup> Véase capítulo IV de la tesis doctoral.

<sup>38</sup> Véase capítulo IV de la tesis doctoral.

#### 1.6.4 LA RENOVACIÓN IDEOLÓGICA DEL ILAL AMAM: HACIA LA ACEPTACIÓN DE LA DIVERSIDAD REGIONAL DE MARRUECOS

La reflexión que dentro del *Ila al-Amam* se lleva a cabo sobre la diversidad lingüística y cultural de Marruecos merece una especial atención por la gran importancia que ésta tendrá dentro del movimiento amazigh del Rif, especialmente en el caso de la provincia de Alhucemas, donde un importante grupo de militantes vinculados al *Ila al-Amam*, y posteriormente al partido político que será el heredero de la organización, Vía Democrática, serán los impulsores de algunas de las más relevantes iniciativas y activas asociaciones de la región durante los años noventa y principio del nuevo milenio.

El movimiento *Ila al-Amam*, creado el 30 de agosto de 1970 se declaraba influido por la situación y el contexto histórico político en el que se había fundado en tres niveles diferentes: el plano nacional, con el resurgimiento de los movimientos de contestación aparecidos tras los años de estado de excepción que vive el país de 1965 a 1970, y la incapacidad y parálisis del Partido de la Liberación y el Socialismo, del que se escinde, para dirigir el moviendo marxista-leninista del país; en el plano internacional, con las luchas de liberación de los pueblos, como el vietnamita, y las luchas de las clases obreras y de la juventud en Europa Occidental; y finalmente, en el plano regional, por la derrota de los regímenes árabes tras la guerra de junio de 1967, y la emergencia de la resistencia y de la izquierda palestina<sup>39</sup>.

El objetivo de la organización *Ilal Amam* era el de llegar a construir un partido del proletariado, de alianza obrera y campesina y un frente nacional, democrático y popular en el que estuviesen representadas todas las clases nacionales. Se perseguía, pues alcanzar el triunfo de una revolución nacional, democrática y popular que liberara al país de la dominación imperialista, de las clases dominantes (grandes propietarios terratenientes y burguesía comercial) y del despotismo del poder.

---

<sup>39</sup> “De Ilal Amam à Annahj Addimocrati: Trente anées de lutte pour la démocratie et le socialisme”, disponible en [www.annahjaddimocrati.org](http://www.annahjaddimocrati.org)

Sin embargo, lejos de su propósito de convertirse en un partido de masas, el reclutamiento de militantes se lleva a cabo principalmente dentro de la juventud con estudios del país, lo que en buena parte viene propiciado por las propias premisas organizativas sobre las que asienta su estructura. La primera de ellas fue establecer la supremacía de las ideas de la organización, y su transmisión con el ejemplo, como la base del proceso de reclutamiento del grupo, sistema al que la propia organización había llamado *“la construcción del partido revolucionario sobre el fuego del enemigo”*. Se pensaba que la revolución debía ser una obra de las propias masas, que debían liberarse a sí mismas, y estar dispuestas a *“resistir a la tortura, hacer frente a los tribunales del enemigo, a proclamar claramente los objetivos revolucionarios, pasar por la prisión”*, según dictan las mejores tradiciones del movimiento obrero, *“las escuelas de la revolución”* (Serfaty, 1998: 46).

Junto con esta primera premisa, la segunda establecía que la organización se constituyera a través de un reclutamiento selectivo, *“más próximo a la secta que a un partido ligado a la acción de masas”*, en el que sus cuadros fuesen formados a través del estudio teórico de los textos marxistas, especialmente los de Lenin (Serfaty, 1998:46).

Así, formada sobre el concepto leninista de organización de revolucionarios profesionales, que de manera general también seguirían otros movimientos comunistas árabes (Ismael, 2005: 5), *Ilal Amam* consiguió durante sus primeros años consolidar una estructura clandestina. Sin embargo, esa estrategia empleada acabaría por mostrarse ineficaz a la hora de garantizar a la organización su propia continuidad, debido a que el medio al que podía acceder era exclusivamente el de los jóvenes estudiantes universitarios y de bachillerato, y no el de una clase obrera políticamente estructurada (Serfaty, 1998:46).

La fuerte dependencia del sector estudiantil mermará la capacidad de acción y la presencia de la organización en el seno de la sociedad marroquí, tras la oleada represiva que a lo largo de los años setenta cae sobre las universidades

marroquíes, con la consiguiente encarcelación de un número muy importante de sus miembros. Sin embargo, y a pesar del importante revés que recibe, logrará estar presente en las luchas políticas de los años ochenta gracias, según Serfaty (1998: 80-81), a dos factores: la resistencia política que se realizaba en las prisiones y la auto-organización de importantes sectores de la juventud marroquí, influidos por esa propia resistencia y la llevada a cabo con anterioridad, a lo largo de la década de los setenta.

Así pues, tras los encarcelamientos de los años setenta, la organización seguirá teniendo una considerable implantación dentro de la juventud marroquí en los años ochenta, que será especialmente relevante en el norte de Marruecos, a la luz de las revueltas que se producen en distintas ciudades de la región en el mes de enero de 1984. El propio Hassan II reconocía el impacto de las ideas de *Ila al-Amam* sobre las insurrecciones registradas, así como distintos medios internacionales, como el periódico español *Diario 16*, cuando transmitía: “es el nombre [Ilal Amam] que corre por todo el Rif” (Serfaty, 1998: ).

Los acontecimientos de enero de 1984, y la intensidad con la que éstos se desarrollan en todo el Norte, son el punto de inflexión que hace que la organización comience a considerar esta zona como una de las regiones decisivas para la estrategia revolucionaria (Majdi, 1987: 179), y decida iniciar una nueva reflexión teórica sobre el conjunto de la problemática revolucionaria en Marruecos. En ese momento, la mayor parte de los militantes del *Ila al-Amam* se encontrarán ya en prisión, después de que la organización sufra la segunda oleada de arrestos que sigue a las revueltas de 1984 y 1985. Así pues, los muros de prisión serán testigos, durante años, del estudio y debate que se emprende con el fin de desbloquear algunos de los aspectos que frenaban la evolución ideológica del movimiento, y de redefinir otros firmemente asentados. La prisión se convierte entonces, a pesar de la hostilidad y la dificultad de las circunstancias, en un terreno fértil en el que se intercambian con intensidad ideas e informaciones entre militantes procedentes de diversas regiones y

diferentes medios sociales, aportando cada uno de ellos su propia y particular experiencia de lucha.

Es pues en ese contexto, en el que se retoma la discusión que años atrás había iniciado Abraham Serfaty con Hassan Id Belkassem sobre la diversidad lingüística y cultural de Marruecos, con el objetivo de que la propia organización sentara las bases de su postura ideológica sobre la cuestión.

#### **1.6.4.1 NUEVAS REFLEXIONES EN EL ILAL AMAM: LA AUTONOMÍA DE LAS REGIONES ETNO-CULTURALES DE MARRUECOS**

En la nueva acción que emprende *Ilal Amam* con la que sentará las bases de la organización respecto a la diversidad lingüística y cultural de Marruecos, varias serán las personas que tomen parte de manera especialmente activa en la discusión y establecimiento del nuevo posicionamiento de la organización sobre la cuestión.

Driss Benzekri, de origen amazigh, será un importante dinamizador de los debates sobre la cuestión amazigh en prisión. Él era la persona encargada de escribir los artículos sobre los que posteriormente se discutía, enseñaba a los presos la lengua amazigh, y a su cargo quedaría la redacción del informe inicial sobre el cual se planteaban los aspectos principales del debate que la organización debía desarrollar. De las discusiones mantenidas en prisión, será Abdallah El Harif, futuro secretario general de Vía Democrática, el que recopile por escrito los planteamientos propuestos y aspectos tratados. El texto final que recoge el posicionamiento de *Ila al-Amam* al respecto queda reflejado en el capítulo 6 del libro *La lucha de clases en Marruecos después de la independencia*, titulado “Las especificidades etnoculturales en Marruecos: fundamentos históricos”, publicado en el año 1987 por Majdi Majid, pseudónimo adoptado en esta ocasión por Abraham Serfaty.

El acercamiento del *Ila al-Amam* a la cuestión amazigh parte, según el texto mencionado anteriormente, “Las especificidades etnoculturales en Marruecos: fundamentos históricos”, de la necesidad identificada por la organización de prestar atención a las reivindicaciones que a partir de la década de los setenta habían comenzado a realizar de forma paralela otras dos corrientes sociales: el islamismo, y lo que en el texto se identifica como “renacimiento cultural amazigh” (Majid, 1987: 73). Comenzó dentro del *Ila al-Amam* a considerarse que el éxito del movimiento revolucionario dependería a partir de entonces de la capacidad de integrar ambas en un amplio “*Frente revolucionario*”, que fuese más allá de los límites de la ortodoxia que el marxismo-leninismo y el socialismo científico imponían. Se pretendía comenzar a considerar tanto el “*Islam, el Islam popular progresista y revolucionario contrario al Islam reaccionario de Reyes y tiranos, como la reivindicación legítima de la etnicidad tamazight no solamente su cultura y su lengua, también las eventuales autonomías regionales en el seno de Marruecos, él mismo parte de la nación árabe*” como parte del ideario de la organización (Majid, 1987:73).

La cuestión amazigh se aborda desde la perspectiva de la situación de los derechos, lingüísticos y culturales, de las minorías, así como de la existencia de particularismos regionales dentro del marco del sistema político marroquí. De hecho, este último aspecto será el núcleo central sobre el que se construya la aproximación ideológica del *Ila al-Amam*. Se habla de pueblos marroquíes, considerando como base de esa pluralidad las regiones (Majid, 1987:147), y a la diversidad etno-cultural que se exalta un patrimonio histórico común de todo el pueblo marroquí en su conjunto (Majid, 1987: 147-148, 161).

Si bien se reconoce que algunas fuerzas políticas habían comenzado a plantear el problema bereber, se consideraba que la mayor parte de ellas lo habían reducido exclusivamente a una cuestión lingüística, otras a la denuncia del “subdesarrollo” o “marginalización” de ciertas regiones, mientras que el resto lo había simplemente bloqueado, al considerar todas las reivindicaciones etno-culturales como “retrógradas” o secesionistas (Majid, 1987: 146).

Desde el *Ila al-Amam* se creía que lo único que compartían unas y otras era una visión jacobina y centralizada del estado, que tenía sus raíces en una concepción errónea e idealista de la historia marroquí. Para la organización, tanto la burguesía del país como el ala radical del movimiento nacional habían buscado imponer esa visión centralizada de la historia de Marruecos para dar legitimidad a su dirección dentro del movimiento nacional e introducir los cambios económicos y sociales que buscaban. Del mismo modo, se acusaba a otras clases políticas, cercanas al poder, como el Movimiento Popular, de haber utilizado la afirmación de su especificidad y las relaciones clientelares que les unen a los habitantes de su región de origen, principalmente del Medio y Alto Atlas, para construir bases socio-políticas que les ayudasen a mantener y mejorar su posición en el seno de las clases dominantes (Majid, 1987: 146-147).

Al decidir abordar la cuestión, el *Ila al-Amam* busca contrarrestar la concepción burguesa de la nación marroquí y los factores que a su juicio no habían permitido emprender un debate serio sobre las especificidades regionales de Marruecos<sup>40</sup>, construyendo su enfoque a partir de la negación de que la unidad de la nación marroquí sólo puede alcanzarse a través del centralismo estatal y de la negación de las especificidades etno-culturales (Majid, 1987: 147-148). La aceptación democrática de estas diferencias sólo puede ser alcanzada para el *Ila al-Amam*, a través de la reforma del sistema político del país, el olvido del dogma centralista, y la dotación de autonomía a las regiones que cuentan con dichas especificidades.

La supervivencia de esa diversidad, de las especificidades etno-culturales, y del fuerte sentimiento de unidad que une a los miembros de las regiones con lengua y cultura propia, sólo puede explicarse, según la discusión mantenida en el *Ila al-Amam*, a través del análisis de las bases materiales históricas, de sus

---

<sup>40</sup>Se citan como causas la explotación del colonialismo, a través de la política bereber de Lyautey, de las diferencias entre árabes y bereberes con la intención de dividir al pueblo marroquí y obstaculizar la unificación de la lucha; el recurso de fuerzas políticas reaccionarias del tribalismo y del regionalismo para servir a sus intereses; y el temor por parte de las fuerzas progresistas de reconocer las especificidades etnoculturales por miedo a que ello condujera a la división de la lucha de los pueblos marroquíes y/o desplazara a las contradicciones de clase (Majid, 1987: 147).

modos de producción y de las estructuras sociales que dominan en el seno del grupo (Majid, 1987: 147-148).

La línea de argumentación que se sigue es la de considerar que los territorios correspondientes a las zonas de “*Bled al-Siba*”, han podido conservar, más que en el “*Bled al-Majzen*”, lo esencial de las estructuras tribales, cuya base era la propiedad comunitaria de los agentes de producción, considerando ésta como la base material de las especificidades etno-culturales de dichas regiones (Majid, 1987: 149-150).

Así pues, según el razonamiento realizado en el *Ilal Amam*, las tribus de las regiones “*Siba*” habían conseguido mantener su autonomía respecto al poder central, lo que les había permitido conservar su identidad, así como permanecer relativamente protegidas a la penetración capitalista, gracias a la falta de riquezas que pudieran atraer a los capitalistas, la dificultad de las comunicaciones, y la ausencia de seguridad para los extranjeros (Majid, 1987: 152-153). Sin embargo, en el caso de las regiones en “*Bled al-Majzen*”<sup>41</sup>, sí se hizo posible dicha penetración, y la consiguiente destrucción de las estructuras comunitarias de esas zonas (Majid, 1987:153). Estas dos situaciones desiguales condujeron a que, la conciencia de las masas populares se desarrollase en tanto que conciencia de clase en las zonas “*Bled al-Majzen*”, mientras que en las regiones “*Bled al-Siba*” era la conciencia etno-cultural, la memoria colectiva y el arraigo a la lengua específica lo que permanecía vivo.

Sin embargo, lo que más sorprendía a la organización era el enorme potencial de resistencia que habían mostrado las tribus del “*Bled al-Siba*”, tanto en el Rif como en las montañas del Atlas y en el Sus<sup>42</sup>, resistiendo al colonialismo francés y español y consiguiendo formar vastos movimientos de

---

<sup>41</sup> Se atribuye a las regiones de “*Bled al-Majzen*” una situación diferente a las de “*Bled al-Siba*”, pues la presencia del estado en aquellas garantizaba un mínimo de seguridad, que junto con la existencia de una clase amplia de propietarios terratenientes y comerciales que ejercían de intermediarios comerciales con las tribus, y la propia riqueza de las regiones, permitían una mayor y más fácil penetración del capitalismo (Majidi, 1987:153).

<sup>42</sup> Se cita el movimiento de El Hiba en el Souss en el año 1912, las tribus de los Béni-Mtir y Béni Mguild en el Atlas como vanguardia de lucha contra la colonización, así como la República del Rif.



carácter social, político y militar y concebir y poner en práctica un nuevo proyecto de sociedad, citando la República del Rif como el ejemplo más acabado de esas experiencias (Majid, 1987:153). Asimismo, se explicita que a pesar de considerar que los movimientos de resistencia armada anticolonial más poderosos se dieron en las llamadas zonas de “*Bled al-Siba*”, ninguno de ellos fue un movimiento secesionista. Tampoco lo han sido después de la independencia los movimientos de protesta aparecidos, como la insurrección del Rif en 1958-1959, sino la expresión de un problema de unidad realmente democrática entre las diferentes regiones y el sistema majzeniano, “*explotador y oprimido*” (Majid, 1987: 158).

A la luz de la relectura realizada por la organización, el nuevo ideario del *Illa al-Amam* sostiene como única alternativa posible para acabar con el dominio imperialista y la explotación capitalista, la lucha conjunta de las masas oprimidas de las regiones marginalizadas, de aquellas que portan sus propias características etno-culturales y de las clases populares de todo el país.

La consideración de las regiones marginadas por el poder, poseedoras además de particularismos etno-culturales, como motor revolucionario lleva a la organización a incorporar a su programa político el derecho de autonomía a dichos entes regionales, con el fin de permitir a éstas el desarrollo pleno de “*su cultura, de sus lenguas y de su personalidad propia*” (Majid, 1985: 160-161).

El reconocimiento de la diversidad como elemento base de nuevas formas de organización política-descentralizada, derivará en la renuncia a cualquier forma de centralismo y en la defensa de la autonomía como forma de gobierno necesaria para las regiones con especificidades etno-culturales en Marruecos.

El posicionamiento adoptado por el *Ilal Amam* convive, en el momento en el que se fija, mediados de la década de los ochenta, con el paradigma dominante que rige las reivindicaciones del movimiento amazigh en ese momento, la defensa de la cultura popular. La repercusión de ambas es absolutamente desigual, pues si bien las asociaciones amazighes adoptan desde

finales de los sesenta, menos alguna excepción, una reivindicación eminentemente cultural de la cuestión amazigh, la influencia del nuevo giro de la izquierda marroquí respecto a la diversidad regional del país, quedará prácticamente reducida a los sectores militantes del movimiento marxista leninista marroquí con sensibilidad hacia la cuestión. Sin embargo, un caso particular será el Rif, donde el *Ilal Amam* contaba con un importante número de seguidores, especialmente en la provincia de Alhucemas, que durante la década de los noventa será parte principal del núcleo de militantes que reactiven el movimiento amazigh en el Rif, tras la desaparición de la primera asociación de la región, *Intilaka Atakafia*, en el año 1984.

La ausencia de referencias en la literatura e investigaciones relacionadas con el movimiento amazigh en Marruecos a esta última evolución ideológica de la organización *Ilal Amam* hacia la cuestión amazigh, se debe en primer lugar a la dificultad de acceso y dispersión de las fuentes escritas que la recogen, y por otro parte a la influencia estrictamente regional que han tenido, siendo sectores del movimiento amazigh del Rif los únicos continuadores de la misma.

La asunción de la autonomía como forma de gobierno para las regiones con especificidades etno-culturales, se consolidará en la década de los noventa, cuando el *Ilal Amam* resurja en la arena política y social del país a través del partido Vía Democrática, con importante representación en la provincia de Alhucemas. En esos momentos el partido en la provincia se sumará al nuevo paradigma que a lo largo de los noventa domina las reivindicaciones del movimiento amazigh, la lengua y cultura amazigh como sustrato de la cultura e identidad de Marruecos, manteniendo la afirmación de que “*allí donde este sustrato es el más vivo, la reivindicación de autonomía regional cubre por encima las potencialidades revolucionarias*” (Serfaty, 1998: 87).

## CAPÍTULO II

### INTILAKA ATAKAFIA: ESCUELA DE MILITANCIA AMAZIGH EN EL RIF



Actuación del grupo Irizam, surgido dentro de *Intilaka Atakafia* 1978

*“Intilaka fue una escuela en todos los dominios, tanto en el trabajo asociativo, como en la producción artística, en el compromiso político, y en la propia apertura de sus seguidores sobre el mundo [...] fue un lugar de emancipación en el que poder expresarse”<sup>43</sup>.*

La asociación *Intilaka Atakafia*, fundada en la ciudad de Nador el 29 de enero de 1978, es la primera asociación amazigh creada en el norte de Marruecos. A pesar de sus escasos años de actividad –seis- *Intilaka* representa hoy para los militantes del movimiento amazigh en el Rif un modelo de activismo, un mito, “*la belle époque*”<sup>44</sup>, durante la cual se formaron algunas de las figuras más representativas del misma en la región.

La trascendencia e importancia que se otorga a la asociación y a la labor realizada desde ella, están relacionadas con tres aspectos principales que definen, lo que ha sido la acción de *Intilaka* en el Rif: ruptura con el pasado, innovación y transgresión cultural, y creación de un espacio de aprendizaje y emancipación para los jóvenes de la región.

En primer lugar, *Intilaka* representa, como decimos, una ruptura con el pasado, en la medida en que ponía en marcha una nueva forma de militancia que, a través de una regeneración de la escena cultural del Rif, buscaba despertar la conciencia y el compromiso con la defensa y promoción de la identidad cultural de la región. La acción de *Intilaka* resultaba, pues, innovadora en tanto en cuanto abría terrenos de activismo, hasta el momento desconocidos, a través de los cuales esperaba conseguir la aproximación de la población a la

---

<sup>43</sup> Entrevista a Mohamed Salu, Rabat 19 de abril de 2011.

<sup>44</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

nueva corriente ideológica que la propia asociación difundía. Así pues, para muchos miembros de *Intilaka*, con ella se iniciaba en la región una lucha, que para sus jóvenes seguidores, era hasta aquel momento desconocida.

*“Con Intilaka comienza otra cosa que es nueva, y era nueva porque representaba una lucha interior que tenía como objetivo encontrarnos a nosotros mismos [...] Yo tenía mis raíces, todos las teníamos, pero Intilaka Atakafia había nacido solamente para que nosotros pudiéramos responder a estas preguntas: ¿quién soy?; ¿cómo puedo encontrarme a mí mismo?; ¿dónde puedo encuadrarme cultural y políticamente? Intilaka era el marco de referencia que necesitaba la gente. Supuso el nacimiento de la conciencia cultural de la región, de la conciencia histórica de la región, en definitiva, un renacimiento cultural”<sup>45</sup>.*

El propósito principal, por el cual había sido creada *Intilaka Atakafia*, quedaba reflejado en el que fue el lema de la asociación, “no sólo de pan vive el hombre”<sup>46</sup>, utilizado tanto en los distintos eventos que se organizaban como en las publicaciones difundidas, mientras duró su actividad. Con él se buscaba resaltar la necesidad de poner fin a la crisis cultural en la que se encontraba inmerso el Rif, al considerar esta situación tan perjudicial como el propio subdesarrollo económico de la región. Así, como recuerda un antiguo miembro de la asociación, “Nador era una ciudad pobre en todos los dominios, tanto en el arte como a nivel económico. Y como Nador, el Rif en general. Para Intilaka era tan importante poner solución a una cosa como a la otra, y en la asociación se pensaba que el hombre no vivía solamente del pan, que éste era necesario, pero la cultura también”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

<sup>46</sup> El lema adoptado por la asociación es un extracto del pasaje bíblico recogido en el libro de Mateo (4,3-4): “En pleno desierto, el diablo tentó a Jesús haciéndole una mala propuesta: “Si eres el Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan”. Y Jesús le respondió: “Está escrito: ‘No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios’”. Su adopción como lema de la asociación se debe a una identificación con el sentir de la expresión, desvinculado de cualquier profesión con el cristianismo por parte de sus militantes.

<sup>47</sup> Entrevista a Mohamed Salu, Rabat 19 de abril de 2011.

En segundo lugar, *Intilaka Atakafia* constituyó la más importante plataforma de creación artística de la región, durante la época, en la que permaneció activa. Fruto de la propia labor desarrollada en la asociación, se produce el lanzamiento de diversos grupos musicales, cantautores, poetas y artistas plásticos que habían encontrado en ella el espacio donde experimentar, debatir y transgredir las que, hasta el momento, habían sido las tendencias artísticas tradicionales rifeñas. La asociación fue en gran medida un laboratorio, un lugar de investigación y recuperación de prácticas tradicionales olvidadas, así como de reinención de las mismas.

En último lugar, para explicar la importancia que *Intilaka Atakafia* ha tenido para el movimiento amazigh en el Rif, es necesario subrayar igualmente que la asociación representó para sus miembros una escuela “*en todos los dominios, tanto en el trabajo asociativo, como en la producción artística, en el compromiso político, y en la propia apertura de sus seguidores sobre el mundo*”<sup>48</sup>, constituyendo pues “*un lugar de emancipación en el que poder expresarse*”<sup>49</sup> para dos generaciones de militantes del movimiento amazigh del Rif.

En el presente capítulo se analizarán las diferentes circunstancias y factores que convergen en el proceso de creación de *Intilaka*, su forma de organización y la naturaleza, alcance e influencia de sus actividades sobre la población y el activismo local. Asimismo, se analizará el discurso ideológico de la asociación en torno a la cultura y la lengua amazigh y la identidad marroquí, y finalmente se prestará atención a la situación de la militancia amazigh en la provincia de Alhucemas a lo largo de la misma época.

---

<sup>48</sup> Entrevista a Mohamed Salu, Rabat 19 de abril de 2011.

<sup>49</sup> Entrevista a Mohamed Salu, Rabat 19 de abril de 2011.

## **2.1. EL PROCESO DE CREACIÓN DE INTILAKA ATAKAFIA: UNA IDEA GESTADA EN ESPAÑA, UN PROYECTO IMPLEMENTADO EN NADOR.**

La creación de la asociación *Intilaka Atakafia* responde, a diferencia de otras asociaciones amazighes coetáneas, a unas condiciones y factores que emergen de las propias particularidades históricas, económicas y culturales de la región, lo que impregnará a la organización de unas características propias, diferentes a las de otras asociaciones del activismo amazigh de la época.

### **2.1.1 EL PUNTO DE PARTIDA: UN TRIPLE CONTEXTO POLÍTICO Y SOCIAL COMO FACTOR ESTRUCTURAL**

*Intilaka Atakafia* nace en un contexto, marcado por una estructura sociopolítica concreta que determina, en tres niveles diferentes, la decisión de emprender la puesta en marcha de la organización.

El primer nivel corresponde a la situación económica, social y cultural local, en el que la realidad de la ciudad y la provincia de Nador constituyen el primer escenario. El segundo nivel remite al espacio estatal marroquí, y corresponde a la situación generada por las desiguales relaciones existentes entre el centro y la periferia del país, y las consecuencias socioeconómicas que esas desigualdades tienen para el Rif en general y Nador en particular. Finalmente, el tercer nivel remite a un contexto sociopolítico exterior, más concretamente al que se vivía en España entre finales de la década de los sesenta y finales de los setenta, período que algunos de los fundadores de la asociación viven de manera directa. Las relaciones e imbricaciones entre un nivel y otro, y la influencia que el conjunto de los tres tendrá sobre un grupo de jóvenes rifeños, serán la simiente de la que aflore la idea de crear la asociación *Intilaka Atakafia*, en Nador.

Nador es una ciudad de creación española, y junto a Alhucemas, formaba parte de *“una generación de ciudades nacidas en los márgenes del norte del Rif oriental y central, muy marcadas por la herencia española”* (Berriane y Hopfinger, 1999: 11), que tras la independencia, concretamente el 2 de diciembre de 1959, se convierte en capital de provincia.

El Nador de los años setenta se distingue por tener una economía urbana dominada por el sector terciario, en la que el comercio –principalmente el contrabando de mercancías- con Melilla constituye la principal fuente de ingresos (Berriane, Hopfinger, 1999: 11). Por otra parte, la estructura industrial de la provincia empleaba al 18% de la población, siendo la SEFERIF<sup>50</sup> a partir de 1968 y SUCRAFOR<sup>51</sup> a partir de 1971, las dos empresas más importantes de la provincia. A ellas se le unirá el dinamismo que el perímetro irrigado de Bou Areg adquiera, la actividad pesquera de la costa mediterránea y la laguna, la construcción del puerto de Beni Ensar, y la apertura de un centro industrial en Selouan (Berriane y Hopfinger, 1999: 41). Todo ello proporcionará a la ciudad, a lo largo de la década de los sesenta y setenta, una posición dominante dentro de la estructura económica de la región, impulsando el éxodo rural del campo rifeño hacia la ciudad, al ofrecer ésta mejores condiciones de vida y más posibilidades de empleo para los habitantes de las zonas rurales próximas (Berriane y Hopfinger, 1999: 11).

Paralelamente, la provincia de Nador se había consagrado como uno de los principales focos de emisión de emigración de Marruecos hacia Europa. El destino tradicional que hasta entonces había sido el oeste argelino, comienza en la década de los sesenta a ser sustituido por Francia, la República Federal Alemana, Holanda, Bélgica y los países escandinavos. Esta nueva dinámica migratoria hará de la ciudad de Nador una “estación de tránsito”, a la que los obreros emigrados de las zonas rurales transfieren sus familias, bien para que algunos de sus miembros puedan ser, en un futuro próximo, candidatos a la

---

<sup>50</sup> SEDERIF es la sociedad que se crea tras la nacionalización por Marruecos de la Compañía de Explotación de Minas del Rif.

<sup>51</sup> Es una azucarera-refinería que se crea en el año 1971 en Zaio, al este de la ciudad de Nador.



emigración voluntaria, o bien para paliar los efectos que la ausencia prolongada de los cabezas de familia provocaba sobre éstas (Berriane y Hopfinger, 1999: 40).

Estas nuevas dinámicas de población harán que la ciudad de Nador experimente un importante crecimiento a lo largo de las tres décadas posteriores a la llegada de la independencia. En los períodos comprendidos entre los años 1960, fecha en la que se realiza el primer censo general de población, 1971 y 1982, la población de Nador crece casi un 85% entre 1960 y 1971, pasando de 17.583 habitantes a 32.490; y la provincia un 36%, al aumentar de 329.983 habitantes, en 1960, a 448.027 habitantes en 1971; y un 90% entre 1971 y 1982, al alcanzar en ese momento los 62.040 habitantes en el caso de la ciudad, a la que se unen como centros urbanos Beni Ensar, Selouane, El Aaroui y se consolida el crecimiento de otros como Zeghanghane, Midar y Zaio (Berriane y Hopfinger, 1999: 27-28). Sin embargo, y a pesar de este crecimiento, la tasa de urbanización de la provincia permanece durante todo este período muy débil en comparación a la dinámica que mantiene el resto del país<sup>52</sup>. Así, la ciudad de Nador presenta en el tiempo en el que *Intilaka Atakafia* se pone en marcha, la contradicción de ser ya una mediana ciudad, en crecimiento, con una población joven, también en crecimiento y mejor instruida, pero estar escasamente acondicionada para hacer frente a las demandas educativas, sociales y culturales de esa nueva población. En este sentido, uno de los fundadores de la asociación, Kais Marzouk El Ouariachi, recogía en el año 1981 en su tesis doctoral, *Le Rif Oriental: transformations sociales et réalités urbaines*, que el estado crítico de las instalaciones deportivas y socioculturales había hecho de Nador “una ciudad socialmente muy cerrada, lo que entra en contradicción con su apertura económica” (El Ouariachi, 1981:228).

Es interesante hacer referencia al análisis que El Ouariachi hace en su investigación de la situación de la región y de la ciudad en la época en la que es

---

<sup>52</sup> En 1961 la tasa de urbanización de la provincia era del 6% frente al 30% que constituía la media del país. En 1971 esta tasa a nivel provincial era del 12,7%, mientras que la media nacional se situaba en el 35%, y en el año 1982 del 20% frente al 42% que constituía la tendencia general del país.

creada la asociación, pues arroja luz sobre las causas y factores que contribuyeron a la puesta en marcha del proyecto. El Ouariachi considera que la región de Nador vive una relación de dependencia doble, económica y política, respecto al centro, identificado como el eje Casablanca-Rabat, con importantes consecuencias económicas y sociales. En el plano económico, esta dependencia se traducía en una situación desigual en la que el centro se beneficiaba de un desarrollo relativo en detrimento de la periferia (Nador), que se veía abocada al subdesarrollo y a la completa dependencia, respecto al eje de decisión que el centro constituía (El Ouariachi, 1981:228). En el otro plano, la posibilidad de movilidad social era considerada como relativamente alta en el centro y casi inexistente en la periferia, consecuencia de la mala y escasa formación educativa de su población, que además sufría una fuerte situación de desempleo regional, viéndose abocada a la emigración. (El Ouariachi, 1981:228).

Fruto de esta situación de desigualdad, muchos sectores de la población de la ciudad comienzan a comprometerse con movimientos reivindicativos, organizaciones políticas y sindicales, lo que acaba por provocar que la ciudad de Nador se convierta respecto al resto del Rif en “*la vanguardia de los movimientos de lucha, de reivindicación de masas y de los movimientos culturales*” (El Ouariachi, 1981:228), entre las que el autor situaba a *Intilaka Atakafia*.

En el momento en el que comienza a gestarse la creación de la organización, la AMREC llevaba ya una década de trabajo en Rabat, al igual que la Academia Bereber de París, creada por estudiantes de origen cabil en el año 1967, y que tanta importancia tendrá en la adaptación y recuperación de toda la simbología amazigh. Sin embargo, el proyecto de crear *Intilaka Atakafia* se llevará a cabo allende las fronteras de Marruecos y fuera del contexto de organización amazigh francés. El punto de partida, el impulso que pone en marcha la idea de formar la asociación *Intilaka Atakafia*, hay que situarlo dentro del contexto político y social, que vivía España a finales de los años setenta, inmerso en plena transición democrática y dentro de un ambiente de explosión creativa, nueva expresión cultural y compromiso político.

*“Esta gente [los fundadores de la asociación] estaba comprometida y próxima al pensamiento político europeo de aquella época que estaba en contra del fascismo y que buscaba la libertad, la democracia. Son las corrientes que influyen a los rifeños. Toda esta estructura ideológica hace que se busque cómo y dónde expresarnos del mismo modo que estaba ocurriendo en Europa, y eso era la Intilaka. Intilaka era el espacio donde predicar nuestros pensamientos y a nosotros mismos”<sup>53</sup>.*

La combinación de un contexto político opresor, en el que las relaciones entre la región del Rif y el poder político central son vistas en términos de desigualdad, abandono y represión, con el conocimiento y experimentación directa de un proceso de apertura política, despertará a los iniciadores de la *Intilaka* el ansia de querer trasladar esa experiencia aperturista, esa explosión política, social y cultural a su región de origen.

*“En Melilla, con diecisiete años a cuesta, buscando amor y libertad... y en Madrid, con veinte años buscando justicia y solidaridad... uno no podía escapar al ambiente en que vivía”<sup>54</sup>.*

Asimismo, en la España de la época, en plena transición hacia la democracia, tras casi cuarenta años de dictadura franquista, otras identidades, culturas y lenguas que hasta el momento habían estado reprimidas, como la vasca, catalana o gallega, afloraban y reclamaban su espacio y reconocimiento en el nuevo sistema político. Lo mismo ocurría en otras partes del mundo, como la cercana Francia, donde emergían movimientos regionalistas como el bretón o el occitano, que hablaban de “colonización interna” para referirse a la supremacía de París sobre el resto del Estado (Lehtinen, 2003: 166), expresión que será igualmente utilizada por El Ouariachi (1981: 216) para designar las

---

<sup>53</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

<sup>54</sup> Mohamed Toufali en correo electrónico recibido el 11 de octubre de 2011.

relaciones de Rabat con el Rif. Está, por tanto, presente en el proyecto de *Intilaka* la influencia de los movimientos regionalistas y nacionalistas que crecían a lo largo de los años setenta por diferentes partes de Europa, y lo estará tanto como marco de referencia e inspiración, como por ser fruto de la experiencia directa, pues como recuerda un antiguo miembro de *Intilaka*, asentado en Madrid en aquella época, “*intentábamos alinearnos con las gentes de las autonomías catalanas y gallegas*”<sup>55</sup>.

Los estudiantes rifeños estaban también muy presentes en los partidos de la izquierda madrileña y en asociaciones estudiantiles españolas de Madrid, en las que activamente participaban en tanto en cuanto un grupo importante de ellos procedía de Melilla. También tenían relaciones con el sindicato de estudiantes marroquíes, creado en Madrid como sección de la UNEM, frente al cual habían intentado posicionarse, reivindicando su propia especificidad regional dentro del conjunto de estudiantes marroquíes de Madrid.

*“Nosotros defendimos nuestra independencia de ese sindicato [UNEM-Madrid]...En muchas ocasiones había conflictos con ese sindicato por nuestra insistencia a crear otra asociación estudiantil rifeña”*<sup>56</sup>.

Así pues, la idea primera surge de la influencia, que el ambiente sociopolítico y universitario de Madrid, en los años setenta, tiene sobre un grupo de estudiantes rifeños, y de las sensibilidades y experiencias de cada uno de ellos. Son dos personas en concreto, Abderrahman Tahtah y Kais Marzouk El Ouariachi, los que deciden emprender la tarea de proyectar una asociación cultural en el Rif. En ambos casos, tanto Tahtah como El Ouariachi eran buenos conocedores de la cultura y la vida social y política de la España del momento. El primero, porque vivía en Madrid desde hacía tiempo, donde había estudiado

---

<sup>55</sup> Mohamed Toufali en correo electrónico recibido el 11 de octubre de 2011.

<sup>56</sup> Mohamed Toufali, en correspondencia recibida el 11 de octubre de 2011.

y era profesor de instituto, y el segundo, nacido en Melilla, porque iba con frecuencia desde París, donde realizaba sus estudios de postgrado, para visitar a los amigos rifeños que se encontraban trabajando o estudiando en Madrid, donde pasaba largas temporadas.

*“Era el año 1977, estábamos los dos sentados en el Café Manila de la calle Gran Vía. En España en aquella época vivía una auténtica efervescencia: el teatro de vanguardia, la música de protesta, Víctor Jara... y nos preguntamos por qué no hacer lo mismo allí. Ese mismo verano, al volver al Rif para pasar las vacaciones, nos reunimos, preparamos el proyecto y lo pusimos en marcha”<sup>57</sup>.*

Desde la concepción de la idea hasta la implementación del proyecto y la adhesión de miembros al mismo, dos cuestiones serán fundamentales para explicar el crecimiento y penetración tan intensa en la sociedad de Nador lograda por *Intilaka* en tan poco tiempo: la formación universitaria y la experiencia militante de las élites profesionales y académicas, que pondrán en marcha la idea y el uso de redes profesionales y familiares para la expansión de la misma.

### **2.1.2 SUMAR BASES A LA ORGANIZACIÓN: LA UNIVERSIDAD COMO ESPACIO DE RECLUTAMIENTO Y LAS REDES PERSONALES Y PROFESIONALES COMO CANAL DE DIFUSIÓN DE LA IDEA**

La Universidad ejerció una importante influencia sobre el grupo de jóvenes que constituyó el núcleo inicial de la asociación, tanto para aquellos que se quedaron en Marruecos como para los que viajaron a España o Francia.

El período universitario supone para muchos de ellos una inflexión vital que les obliga a reflexionar sobre sus propios orígenes y a intentar buscar

---

<sup>57</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 1 de abril de 2011.

respuesta a una pregunta tan difícil como importante: “¿quiénes somos?”. Esta nueva necesidad se introduce en sus vidas en el momento en que, fuera de su comunidad de referencia, tienen que hacer frente a la experiencia de encontrarse frente al “otro”, en espacios muy diferentes a lo que había sido hasta entonces su realidad más inmediata.

Como recuerda Bauman (2005: 45), evocando a Philippe Robert, “durante la mayor parte de la historia de las sociedades, las relaciones sociales han permanecido enclaustradas en el reino de la proximidad”, lo que hacía que la sociedad, concebida con un sentido de totalidad, equivaliese a la vecindad más inmediata. En ese contexto, el lugar de cada persona era demasiado evidente, según Bauman (2005: 45), como para poder reflexionar sobre él y, más aún, como para intentar negociarlo. Es por ello que no resulta extraño que sea esa primera experiencia fuera del entorno habitual, la que desencadene pulsiones, contradicciones y preguntas acerca de uno mismo, a los estudiantes rifeños que en los setenta salen de la región para iniciar sus estudios universitarios.

*“A partir de 1958-1960 tendrá por primera vez lugar el acceso de los campesinos rifeños a la Universidad. Uno de los primeros frutos de ese acceso fue preguntarse ¿quiénes somos? Hablamos un idioma particular, tenemos nuestra cultura propia, y nuestras tradiciones. ¿Somos árabes?, ¿somos franceses?, ¿somos españoles? Aparece entonces un deseo de descubrir o redescubrir la identidad. Sus padres o sus abuelos no se cuestionaban esto, no se interrogaban sobre su identidad porque no estaban en contacto con el Otro”<sup>58</sup>.*

Así pues, las personas que constituirán el núcleo fundador de *Intilaka* serán un grupo de jóvenes profesionales de la ciudad, “la *intelligentsia* de

---

<sup>58</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 1 de abril de 2011.

*Nador*”, tal y como testimonia uno de ellos<sup>59</sup>. A este grupo inicial se fueron paulatinamente incorporando gente procedente de diferentes sectores, especialmente los más jóvenes. La asociación estaba animada sobre todo por el medio estudiantil, pero también por gente trabajadora y emigrantes rifeños instalados en Holanda, Francia, España, y en menor medida de otros países como Canadá, Estados Unidos y Reino Unido. En ambos casos - estudiantes y emigrantes- las redes de contactos constituían el sistema básico a través del cual la asociación conseguía acercarse a la gente.

En el primer caso, el binomio profesor-estudiante constituye el sello distintivo de las relaciones entre las dos generaciones que se incorporan a la asociación. Es especialmente relevante esta unión entre los estudiantes de secundaria de la ciudad de Nador y algunos militantes de la asociación que en aquel momento trabajaban en distintos centros educativos de la región, y por otra parte entre los estudiantes universitarios rifeños, desplazados a Uxda y Fes, y los doctorandos y profesores de estas universidades, miembros de *Intilaka*, que además de su labor docente transmitían a sus alumnos la experiencia asociativa que se estaba desarrollando en el Rif. La relación profesor-estudiante es fundamental para transmitir la necesidad de renovación de la escena cultural de la región a las nuevas generaciones, pero también para transmitirles a éstas la necesidad de llevar a cabo una labor como la que se intentaba desarrollar desde *Intilaka*, de defensa de la cultura y la lengua amazigh.

Asimismo, la etapa universitaria había servido a muchos para iniciarse en el activismo estudiantil, adquirir experiencia en los modos de protesta y en la organización de las formas de contestación, y aprender cómo hacer frente a las autoridades. Esta experiencia iniciática ayudará a los miembros de la asociación, cuando éstos tengan que llevar a cabo cualquier tipo de acción, e

---

<sup>59</sup> En este grupo inicial de que organizarán la puesta en marcha de la asociación están Abderrahman Tahtah (profesor de instituto en España), Kais Marzouk El Ouariachi (estudiante de doctorado en París), Cadi Kaddour (estudiante de doctorado en París), Akodal (historiador), Abdellah Hich, Hoceine el Hamouti (jurista), Mohamed Mira (jurista), El Morabit (banquero), Al Kamari (crítico literario), Mohamed Bijou (empresario).

igualmente será un factor importante para determinar las posiciones de liderazgo dentro de la organización.

*“Había gente que estaba en el movimiento estudiantil en la universidad, que eran miembros de la UNEM. Así que sabíamos cómo iban las cosas, no teníamos miedo. Otra gente sí que tenía, nuestros padres. Nosotros ya habíamos pasado por el camino de la lucha. Habíamos madurado y sabíamos cómo llevar a la Administración para que no se entrometiera y cómo circular nuestro discurso”<sup>60</sup>.*

Al igual que la experiencia activista en la Universidad, importante fue también la pertenencia previa a partidos políticos, pues tal cuestión llegó a constituir un factor de peso a la hora de poder adquirir una posición dentro de la organización. Esta cuestión se hizo especialmente importante, cuando la presencia de partidos políticos en la asociación, se hace cada vez mayor, pues ésta dará lugar a una lucha interna que pondrá fin a la experiencia asociativa.

Volviendo a la importancia de las redes para la incorporación de miembros, el segundo caso que mencionábamos, los emigrantes, constituye un aspecto referencial y particularmente importante del Rif, pues las relaciones transnacionales de apoyo a iniciativas políticas y asociativas que se emprendan en la región, serán una práctica común, a la que dedicaremos la parte cuarta de esta tesis.

Durante esta primera etapa, las relaciones entre rifeños en el exterior y en la región no serán tan fluidas como en décadas posteriores, debido a que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación todavía no se encontraban popularmente extendidas, por lo que *“la conexión era más moral”<sup>61</sup>*. Así, en el establecimiento de lazos con la otra orilla, los estudiantes -de nuevo- que se encontraban en Europa, las relaciones familiares y la música serán los

---

<sup>60</sup> Entrevista a Houcine el Hamouti, Nador 29 de marzo de 2011.

<sup>61</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 1 de abril de 2011.



vectores, a través de los cuales los rifeños de Holanda, Bélgica, España o Francia entren en contacto con el trabajo, que *Intilaka* estaba realizando en la región. En la región, “cada familia en el Rif tenía sus propios corresponsales en Europa”<sup>62</sup>, que actuaban como portavoces de la asociación, transmitían los objetivos que tenía la asociación, las actividades que se promovían, así como las necesidades y dificultades que encontraban en su camino, al mismo tiempo que ayudaban a la extensión de su red de socios en los países de asentamiento.

De lo que hacía *Intilaka* en la región, también se hablaba en las cartas o en las conversaciones telefónicas con los parientes que estaban en Europa, pero sobre todo era el verano, cuando los rifeños en el extranjero regresaban para pasar sus vacaciones en Marruecos, la época en la que más emigrantes se sumaban a la organización como socios<sup>63</sup>, razón por la cual era durante esta estación, cuando más actos y actividades se programaban.

Otro de los métodos empleados para extender por Europa el número de apoyos fue el desarrollado por algunos miembros de la asociación, especialmente aquellos que eran estudiantes en Europa, pues tenían la posibilidad de desplazarse con más facilidad por los distintos países y ciudades europeas en las que existían comunidades de rifeños. Este método dependía de la capacidad y oportunidad de desplazarse de un grupo reducido de individuos, como Kais Marzouk El Ouariachi, Mohamed Mira, o Abderrahman Tahtah. En algunos casos los viajes se hacían ex-profeso y en otros aprovechando desplazamientos realizados por cualquier otro motivo para organizar charlas con amigos, gente que conocían en Europa, para hablar de la asociación, de sus ideas, de la experiencia y de sus reivindicaciones.

La diáspora aportó principalmente para *Intilaka* un gran apoyo económico. Los socios en el extranjero aportaban buena parte de la ayuda financiera que la asociación empleaba para la compra de material, libros, equipos audiovisuales, o directamente enviaban aquello que se necesitaba o no se podía adquirir en

---

<sup>62</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 1 de abril de 2011.

<sup>63</sup> Entrevista a Houcine el Hamouti, Nador 29 de marzo de 2011.

Marruecos. Gracias a ello la asociación pudo contar con medios suficientes y de alta calidad para el desarrollo autónomo de sus actividades, cuestión que les permitía mantener su independencia respecto a la Administración.

*“Intilaka tenía material técnico muy sofisticado para la época, cámaras, micrófonos, grabadoras, que obtenía gracias a los rifeños que estaba en el extranjero, que costearon muchos gastos de la asociación. No nos lo hubiéramos podido permitir sólo con las cotizaciones. [...] La asociación decidió tener ese material para mantener la independencia de la Administración y de los partidos políticos”<sup>64</sup>.*

El número de socios llegó a rondar los trescientos, sin contar el número de simpatizantes que, sin pagar las cuotas, asistían regularmente a las actividades, alguna de las cuales, especialmente los festivales de música, llegaban a contar con un público de hasta tres mil personas, tal y como queda registrado en algunas actas de la asociación<sup>65</sup>.

El amplio seguimiento, con el que contaba, hizo que la actividad de Intilaka fuese vista con el paso del tiempo como una experiencia extraordinaria, y que bajo el prisma de la configuración y dinámicas del movimiento amazigh actual, sea vista como algo difícil de repetir. Tal es así, que lo habitual es que tanto antiguos miembros de la asociación como activistas, que en aquel momento eran muy jóvenes, o incluso no habían nacido, utilizan para referirse a *Intilaka* el término “movimiento”. Este uso responde, por un lado, al importante número de seguidores que tenía, y por otro, y más importante, porque a pesar de su corta vida plantea ya el que será el *cleavage* central del movimiento amazigh en Marruecos en la etapa siguiente de su historia: reivindicación cultural versus activismo político. En este sentido, ambas cuestiones hicieron de *Intilaka* un microcosmos, en el que confluyeron las

---

<sup>64</sup> Entrevista a Mohamed Salu, Rabat 19 de abril de 2011.

<sup>65</sup> Revista de la asociación, nº1, invierno de 1982. [Archivo personal de Mohamed Mira]

diferentes corrientes que hoy día siguen formando parte del movimiento amazigh en el Rif. De igual modo, el hecho de que el ideario de la asociación fuese más allá de las reivindicaciones culturales y lingüísticas, manteniendo la cercanía ideológica a las corrientes marxistas-leninistas, a las cuales la mayoría de los jóvenes de la región se sentían próximos, así como el renacimiento cultural que el Rif vive a través de la asociación, contribuyeron a fomentar la imagen de *Intilaka Atakafia* de algo más que una asociación, una corriente o un movimiento, que transcendía los límites que separaban lo cultural de lo político, tal y como veremos a continuación.

## **2.2 LA POLÍTICA DE REIVINDICAR UNA CULTURA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS EN LA ESTRATEGIA DE LA ORGANIZACIÓN**

Salem Chaker (1989:7) afirmaba a finales de la década de los ochenta, cinco años después de la desaparición de *Intilaka*, que “*ser Bereber hoy – y querer seguir siéndolo- es necesariamente un acto militante, cultural, eventualmente científico, y siempre político*”. Sin embargo, para los militantes de *Intilaka Atakafia*, la separación entre cultura y política pretendía ser radical, aun cuando se mantuvo como una división completamente difusa a lo largo de toda la historia de la organización.

El propio Chaker (1989) en su obra *Berbères aujourd'hui*, consideraba que, la llamada, según él, “nebulosa bereber” (Chaker, 1989: 30) que formaban los actores, que de alguna manera eran parte del movimiento amazigh de la época en Argelia y la diáspora, podía ser categorizada atendiendo a la existencia de dos grupos diferenciados. Por una parte, un movimiento “bereber-activista” y por otra, una corriente “bereber-universitaria”, sin dejar de subrayar la existencia de numerosas pasarelas entre los dos polos, y la intensa circulación de ideas y de individuos entre ambos (Chaker, 1989: 30).

El “bereber-activismo” se caracterizaba por ser radical y reclutar miembros, sobre todo dentro del medio popular. Sus principales actores eran a

menudo viejos militantes políticos, y su discurso era explícitamente político y estaba marcado por un “*pan-berberismo*”, un *gran voluntarismo* y un *anti-arabismo bastante virulento*” (Chaker, 1989: 30). En el otro extremo, la corriente “bereber-universitaria” era más “cultural”, más moderada en su expresión y más universitaria tanto en su reclutamiento como en sus relaciones. Los ejes principales de su actividad los formaban la enseñanza de la lengua, la planificación lingüística y la edición impresa de boletines, material didáctico y literatura moderna (Chaker, 1989: 31).

*Intilaka Atakafia* no puede ser clasificada de manera firme en ninguno de los dos grupos propuestos, a pesar de que otras asociaciones de la época, como la AMREC, pueden ubicarse claramente dentro de la llamada corriente “bereber-universitaria”. Si bien, como decíamos, su núcleo fundador está fuertemente vinculado al ámbito universitario, primero como estudiantes y luego como doctorandos o profesores, su base será ampliamente popular, contando tanto con importantes sectores de la juventud de la región, como con la ayuda y el respaldo de sectores obreros y campesinos, especialmente en aquellas actividades de gran envergadura. Del mismo modo, y aunque un importante volumen de su actividad era de tipo cultural, la base ideológica de la asociación estará fuertemente vinculada a corrientes marxistas-leninistas, a las que gran parte de sus miembros, tanto estudiantes, como universitarios, profesores y trabajadores, se adherían a través de diversos partidos y organizaciones. En este sentido, la pertenencia a partidos políticos, previa a la incorporación a la asociación, constituye otra de las destacadas características de la asociación *Intilaka*.

Como se ha señalado en el apartado dos de este capítulo, el movimiento amazigh se construye en sus inicios desde una proximidad ideológica de izquierdas, es decir, desde una militancia previa en partidos, organizaciones y corrientes de izquierda y extrema izquierda. En el caso de *Intilaka Atakafia*, parte de sus miembros se encontraban vinculados al *Partido del Progreso y del*

*Socialismo* (PPS)<sup>66</sup> que, junto con sus Juventudes, formaba el sector dominante dentro de la asociación, seguido en importancia por la *Unión Socialista de Fuerzas Populares* (USFP)<sup>67</sup>, y de manera más residual por el grupo *23 de Marzo*, posteriormente convertido en 1983 en la *Organización de la Acción Democrática Popular* (OADP), el *Ilal Amam*, y el *Partido de la Vanguardia Socialista* (PVS)<sup>68</sup>.

La existencia de esta pertenencia partidista tendrá dos claros efectos sobre la acción de *Intilaka*: por un lado, ejercerá una importante influencia sobre la construcción ideológica de la asociación, que adoptará una visión progresista, con referencias revolucionarias, sobre la defensa de la llamada “cultura popular”; y por otro lado, impulsará la fractura interna de la asociación en torno a las divergencias existentes entre las posturas afines a una militancia exclusivamente cultural y aquellas que pretenden desarrollar más claramente una acción política.

La diferenciación que desde dentro de la asociación se hacía entre una militancia sobre el dominio cultural y una militancia de carácter político, se determinaba a partir de dos reglas básicas, el tipo de actividad que se realizaba y su vinculación, o no a algún partido u organización política.

Durante el tiempo en que permaneció activa, *Intilaka Atakafia* llevó a cabo un gran número de actividades que tenían por objetivo la recuperación y promoción de la cultura regional y de la lengua amazigh a través de la música, la poesía o el teatro. En este sentido, la labor de *Intilaka* era considerada por sus propios miembros como la de una asociación eminentemente cultural.

*“Intilaka fue el comienzo del trabajo en el dominio amazigh a nivel cultural, y era cultural porque al principio se interesaba en las cuestiones educativas, relacionadas con*

---

<sup>66</sup> Heredero del Partido Comunista de Marruecos, es creado en el año 1974 por Ali Yata.

<sup>67</sup> De tendencia socialista, se funda en el año 1975 a partir de una escisión del partido Unión Nacional de Fuerzas Populares.

<sup>68</sup> Creado en el año 1983 de una escisión del partido USFP.

*el patrimonio arquitectónico, el patrimonio literario, las canciones antiguas, o cosas como inventarios de palabras que iban a desaparecer”<sup>69</sup>.*

Determinados sectores promovían, pues, una militancia culturalista a través del tipo de acciones a las que hemos hecho mención, e identificaban la pertenencia a un partido con la intención de llevar a la asociación hacia un activismo puramente político. Sin embargo, los límites entre la militancia cultural y la militancia política dentro de *Intilaka* serán muy difusos, tanto en términos del contenido de las actividades organizadas como en las bases ideológicas de la asociación, impregnadas de la doctrina de izquierda con la que la mayor parte de sus miembros simpatizaban.

En primer lugar, es necesario señalar que las consideradas “actividades culturales” en muchas ocasiones contenían un mensaje de intenso fondo político, que traspasaba la temática de la reivindicación cultural. Junto a los festivales de poesía y canción amazigh, otras actividades tales como conferencias sobre cuestiones de la “cultura popular”, “los problemas de la lengua, la cultura y la educación”, o la celebración de la semana de “la infancia marroquí” o el “Día de la mujer” formaban parte de la programación habitual de la asociación. A ella, se le unía la celebración de actividades de otro tipo como charlas sobre “el subdesarrollo del Rif”, “el imperialismo”, o la organización de noches musicales a favor de “las familias y los hijos de los mártires de la independencia”<sup>70</sup>. El enfoque dado a estas actividades, así como a la propia base ideológica de la organización, encontraba sus raíces en el marxismo-leninismo al que muchos de sus miembros se adherían. No es sino esta cuestión, y el hecho de que la izquierda revolucionaria marroquí “*lleva en*

---

<sup>69</sup> Entrevista a Omar Pijjou, Nador 4 de abril de 2011.

<sup>70</sup> Revista de la asociación, nº1, invierno de 1982, p. 12-18. Informe de la Comisión de Información de Intilaka Atakafia, año 1980.

su corazón la causa sagrada del pueblo palestino” (Majid, 1987:74), lo que explica la organización de semanas y conferencias dedicadas a la “causa palestina”<sup>71</sup>.

En segundo lugar, los objetivos que la asociación se plantea tras su fundación, es decir, la propia intención de defender una cultura y una lengua, y la posterior elaboración de reivindicaciones y propuestas concretas de diverso carácter dirigidas a las autoridades, así como la organización de acciones de difusión y transmisión de la ideología de la organización, constituyen en sí mismos un acto político en tanto en cuanto se plantean y tiene como objetivo la transformación del sistema.

Esta dialéctica entre cultura y política ha hecho que algunos sectores de Intilaka consideren que verdaderamente “no se podía hacer una diferencia entre los partidos políticos y el trabajo asociativo”, y que concretamente “eso era lo que hacía diferente a Intilaka, una experiencia única en Marruecos para aquella época”. En aquel momento, “las asociaciones que existían y que trabajaban el dominio amazigh lo hacían sobre la cultura popular, sobre el patrimonio exclusivamente, pero en Intilaka se ligaba esa parte cultural a la política. Trabajaba la cultura en general, pero también cuestiones como los jóvenes y el cambio social. Los activistas que formaban parte de la asociación no eran sólo culturalistas, sino que tenían una visión sobre el cambio en la estructura política, económica y social que Marruecos necesitaba”<sup>72</sup>.

Sin embargo, la relación directa entre asociación y partidos políticos debe ser puesta igualmente en cuestión o, al menos, matizada. Si bien es cierto, que los partidos políticos tenían una presencia importante en la organización, los miembros que formaban parte activa de la asociación recibieron toques de atención por parte de sus diferentes partidos, especialmente durante los primeros años.

Como apunta Lahrauin (2008: 27), cuando la asociación Intilaka comienza a hablar en sus escritos y actividades de la “cultura amazigh” como parte de la

---

<sup>71</sup> Revista de la asociación, nº1, invierno de 1982, p.16. Informe de la Comisión de Información de Intilaka Atakafia, año 1980.

<sup>72</sup> Entrevista a Abderrahman Ahnouch, Nador 27 de marzo de 2011.

cultura nacional de Marruecos, los partidos políticos de algunos de sus miembros, en este caso el PPS, llegarán a obligar a sus militantes presentes en *Intilaka* a escoger entre la permanencia en el partido o la continuación en la asociación. Si bien con posterioridad el PPS se convertirá en el primer partido político de Marruecos en hacer un reconocimiento oficial de la dimensión amazigh del país<sup>73</sup>, en aquellos momentos la dirección ideológica de la asociación resultaba incómoda e imposible de compatibilizar con las tesis de estas formaciones, en las que no se contemplaba la cuestión amazigh ni su reivindicación de la misma, lo que llegó a crear conflictos dentro de la jerarquía ideológica de algunos militantes y de sus formaciones políticas.

*“Esta militancia culturalista era considerada como una militancia “deluxe”, en el sentido de que las cuestiones apremiantes en aquella época se encontraban en el ámbito económico y social del país. A pesar de ello, yo en mi caso creía en la inversión del lema socialista, “cuando se produzca un cambio económico podrá darse el cambio social”, es decir, consideraba que la cultura podía influir sobre la economía, podía transformar la cuestión económica”*<sup>74</sup>.

Así pues, una de las paradojas con las que se van a encontrar las primeras asociaciones amazighes de Marruecos es que muchos de sus miembros van a proceder de formaciones políticas de izquierda, próximas ideológicamente al panarabismo y socialismo árabe, lo que creará, como en el caso de *Intilaka*, grandes problemas, pues pondrá de manifiesto la necesidad de emprender una lucha en dos frentes: *“por un lado, contra el propio Estado y por otro contra los propios partidos políticos de ideología árabe”*<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> El reconocimiento de la cultura amazigh como parte del patrimonio de Marruecos por el Partido del Progreso y del Socialismo queda recogido en un pequeño folleto publicado en el año 1980, a pesar de que, según varias fuentes cercanas al mismo, ya había sido redactado y aprobado por el partido en el año 1978.

<sup>74</sup> Entrevista a Abderrahman Ahnouch, Nador 27 de marzo de 2011.

<sup>75</sup> Entrevista a Abderrahman Ahnouch, Nador 27 de marzo de 2011.



Esta doble pertenencia (partido-asociación) que mantendrán algunos sectores de *Intilaka*, será causa, entre otras, de los conflictos que se produzcan en el interior de la asociación a, partir del año 1982, entre los miembros que no tenían ninguna afiliación política y aquellos que estaban adheridos a algún partido, a los que se culpaba de querer aprovecharse de las bases que la asociación había conseguido adquirir.

*“La izquierda no tenía claro el tema de la lengua y la cultura. Insistía en la lucha de clase, en construir la gran nación árabe. Pero con el tiempo empezaron a cambiar. Se enfrentaban al movimiento para sofocarlo, pero cuando se impone [cuando Intilaka adquiere éxito entre la población de la región] es cuando intentan acercarse. Entonces el reconocimiento que se hace de la cuestión amazigh está relacionado con la recuperación del terreno, con el intento de aprovecharse de los logros que se habían adquirido”<sup>76</sup>.*

El aumento de la presencia de miembros de uno y otro partido en la asociación y la Junta Directiva será interpretado como un intento de secuestro por parte de las formaciones políticas. Otros considerarán, en cambio, que fue gracias a la presencia de estos partidos que la asociación llegó a tener las amplias bases y penetración que tuvo dentro de la sociedad de la región.

Así pues, en el caso de *Intilaka* los límites entre una militancia culturalista y un activismo político son mucho más difusos que en el caso de otras asociaciones, como la ya nombrada AMREC, que hasta bien entrada la década de los noventa defendía una acción exclusiva sobre el dominio cultural, y sus actividades se mantenían coherentes con esa línea. Esta especificidad de *Intilaka*, como hemos mostrado, se debe principalmente a la fuerte presencia de militantes de la extrema izquierda en el seno de la organización y a la

---

<sup>76</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 31 de marzo de 2011.

importante influencia ideológica que dichas corrientes ejercerán sobre el ideario y las bases teóricas de la asociación.

### **2.3 LA IDEOLOGÍA DE LA ASOCIACIÓN: DE LA “CULTURA POPULAR” A LA “CULTURA NACIONAL DEMOCRÁTICA”**

La base ideológica de *Intilaka Atakafia*, reconstruida a través de los documentos generados por la propia asociación, como actas de la Comisión de Información, la revista asociativa *Athaqafa al Jadida*, los repertorios de poesía, y los testimonios de algunos de sus ideólogos, debe ser analizada en sentido evolutivo, desde la dialéctica cultura-política que se establece dentro de su militancia asociativa, y teniendo en cuenta la influencia que ejerce sobre sus bases teóricas la procedencia marxista-leninista de una gran parte de los miembros de la asociación.

La primera piedra de la estructura ideológica de *Intilaka Atakafia*, y punto de partida de su propio trabajo asociativo, es la defensa de la cultura popular, tal y como hacían otras asociaciones amazighes coetáneas<sup>77</sup>. La adopción del término “cultura popular” responde tanto al objetivo de recuperación de la auténtica cultura del pueblo marroquí, a la que se considera enterrada por la política de arabización del Estado, como a los límites impuestos por el propio contexto sociopolítico del país.

*“Las circunstancias históricas no permitían otra cosa que la reivindicación cultural. La cultura amazigh estaba marginada a nivel oficial. No se podía hablar de ello, era algo tabú. Lo único que existía era un movimiento de arabización, que lo llevaba a cabo el partido del Istiqlal. La identidad amazigh no sólo estaba marginada, sino que además querían borrarla. [...] La lengua, que es el vínculo que aún nos quedaba, que está impregnado de tradiciones, de cultura, de saberes,... la negaban. Querían negarlo*

---

<sup>77</sup> La Asociación Marroquí de Investigación e Intercambio Cultural.

*todo. Esto es lo que hace que al principio el movimiento empiece a luchar por la cultura. Luego evolucionó*<sup>78</sup>.

Durante los dos primeros años, el término “cultura popular” es el que aparece en los escritos y boletines informativos internos de la asociación, y es sobre él, sobre el que se construye la base ideológica que dirige los principios y la movilización asociativa de *Intilaka Atakafia*. La “cultura popular” es definida por la asociación como “*la herencia popular*”, es decir, como “*el total de la producción intelectual, literaria y artística de un pueblo*”<sup>79</sup>. Se concibe, pues, como el conjunto de todas las expresiones y manifestaciones artísticas que reflejan los valores, costumbres y particularidades de un pueblo y que constituyen las señas propias y representativas del mismo. Esta “cultura popular” para *Intilaka Atakafia* es la cultura que procede del campo, de las zonas rurales, de los campesinos y campesinas que utilizaban la lengua materna como único vehículo de expresión.

En esta primera etapa, el concepto de “cultura popular” está vinculado exclusivamente al espacio territorial del Rif, y aunque se señala el carácter y origen amazigh de la cultura y el patrimonio de la región, la extensión de la reivindicación se limita únicamente al ámbito regional<sup>80</sup>.

La defensa de *Intilaka* de la “cultura popular” se construye de manera positiva sobre la exaltación de los aportes realizados por ésta en la construcción de la personalidad del pueblo, y de manera negativa sobre el rechazo de aquellas visiones que la consideran un saber arcaico, portador de prácticas ancladas en el pasado, que difícilmente podían tener sentido en otro nuevo contexto. Todo lo contrario, se exaltaba su carácter inacabado, pues se consideraba que constituía un soporte sobre el que poder seguir avanzando,

---

<sup>78</sup> Entrevista a Houcine el Hamouti, Nador 29 de marzo de 2011.

<sup>79</sup> Informe y actas sobre el primer festival de la poesía amazigh, Nador 6 de mayo de 1979.

<sup>80</sup> Informe y actas sobre el primer festival de la poesía amazigh, Nador 6 de mayo de 1979.

una simiente enraizada en la sociedad, sobre la que continuar innovando y con la que transformar la sociedad<sup>81</sup>.

Esta construcción del concepto de “cultura popular” desde una relación dialéctica supra-temporal que permita desarrollar esa cultura ancestral dentro de una nueva realidad, *“abriéndola al presente y al futuro, con el fin de enriquecer ambos con las experiencias del pasado”*<sup>82</sup>, derivará en la negación de *Intilaka Atakafia* a utilizar otras lenguas, aquellas que son *“consideradas propias de la modernidad e impuestas por el poder”*<sup>83</sup>, en referencia al árabe. Es por ello que la asociación incorpora a sus trabajos la utilización del alfabeto y las reglas de sintaxis y gramática, que el llamado “Grupo de Trabajo de Madrid” había producido a mediados de los años setenta. Este grupo de estudio lingüístico estaba formado por estudiantes de Melilla, Nador y Alhucemas<sup>84</sup> que decidieron emprender la labor de estandarizar el tarifit, conscientes de la necesidad de llevar a cabo esta tarea para que la lengua, fundamentalmente oral, no desapareciese. Para ello adoptaron el alfabeto latino, descartando el tfinagh por no considerarlo un alfabeto moderno que pudiese adaptarse a las necesidades que implicaba la acción de recuperación de la lengua y cultura rifeña.

En la evolución ideológica de la asociación, el concepto de “cultura popular” empieza a ser sustituido por la expresión “cultura popular amazigh”. La inclusión del término “amazigh” se produce en el momento, en el que las reivindicaciones de la asociación avanzan desde la recuperación y revalorización de las expresiones culturales tradicionales hacia la protección de “la lengua del pueblo”<sup>85</sup>, que no es otra que la lengua amazigh. La integración

---

<sup>81</sup> Informe y actas sobre el primer festival de la poesía amazigh, Nador 6 de mayo de 1979.

<sup>82</sup> Informe y actas sobre el primer festival de la poesía amazigh, Nador 6 de mayo de 1979.

<sup>83</sup> Informe y actas sobre el primer festival de la poesía amazigh, Nador 6 de mayo de 1979.

<sup>84</sup> El Grupo de Trabajo de Madrid era un grupo de estudio lingüístico y estaba formado por Karim Chemlal, Hasan Ouass, Mohamed Toufali, Mohamed Tahiri, Kais Marzouk El Ouariachi, Cadi Kaddour y Mohamed Hafhafi. Todos ellos estudiantes procedentes de Melilla, de Nador y de Alhucemas, y aunque a mayor parte vivían en Madrid, algunos como El Ouariachi y Kaddour estudiaban en París y viajaban a Madrid con cierta frecuencia. El Grupo de Trabajo de Madrid produjo también el primer diccionario de rifeño escrito por el movimiento asociativo del Rif.

<sup>85</sup> Informe y actas sobre el primer festival de la poesía amazigh, Nador 6 de mayo de 1979.

de esta nueva demanda se incorpora, cuando la asociación comienza a tomar posiciones, tal y como hemos mencionado más arriba, en contra de la utilización de otras lenguas, concretamente el árabe, en las acciones y actividades destinadas a la protección y recuperación de una cultura que tiene la suya propia. Comienza, pues, *Intilaka* a dar espacio a la reivindicación lingüística de manera oficial, integrándola dentro de su ideario: “[...] *no tiene lógica histórica ni científica importar unas herramientas culturales y basarnos sólo en ellas, pues aislamos nuestra lengua y nuestra cultura y las empujamos a la muerte. Por eso la defensa de la cultura popular amazigh es una causa justa histórica y socialmente. No podemos hablar de la cultura popular amazigh y negar la lengua amazigh. Ninguna cultura puede andar sin lengua. Por eso cuidar la cultura popular amazigh significa cuidar la lengua amazigh*”<sup>86</sup>.

De igual modo, es necesario señalar que durante esos dos primeros años de actividad de *Intilaka*, en el breve tránsito hacia lo que será la conceptualización final de su base ideológica, en el seno de la asociación y en la actividad de discusión diaria, comienza a sustituirse el término “cultura popular” por el de “cultura del pueblo”.

La noción “cultura del pueblo” aparece de manera general en la década de los setenta, cuando ciertos grupos de extrema izquierda, como el francés “La causa del pueblo” o el marroquí “Servir al pueblo”, asumen la ideología de la “revolución cultural” maoísta, y con ella la idea de que la “cultura del pueblo” es el reflejo “*de las condiciones de vida materiales y simbólicas de las masas populares en su combate por la dignidad y la igualdad de oportunidades*” (Boukous, 2008: 25).

Con el empleo del término “cultura del pueblo” se pretendía establecer un igualitarismo virtual entre las culturas del mundo y las culturas de los grupos sociales, en nombre de una lucha ideológica que tenía por objetivo el reconocimiento de la “cultura de las masas populares”.

---

<sup>86</sup> Informe y actas sobre el primer festival de la poesía amazigh, Nador 6 de mayo de 1979.

La “cultura del pueblo” como base del discurso de la asociación será sustituida posteriormente por el concepto de “cultura nacional democrática”, que se convierte en la piedra angular de su estructura ideológica final.

Tras esos primeros años de trabajo y debate, la base ideológica de la asociación queda definitivamente cerrada y es aprobada en la Junta General del 28 de septiembre de 1980. El tránsito hacia ese nuevo estadio tenía como objetivo principal salir del ámbito local, regionalista, en el que operaba la asociación, razón por la cual se decide adoptar como base de su compromiso lo que se denominará “cultura nacional democrática”. Esta nueva premisa es definida como la suma de los diversos componentes que representan todo aquello sobre lo que *Intilaka* construye su acción. Para la asociación, la “cultura nacional democrática” es la suma de una cultura popular, la que considera la base del pueblo: una cultura nacional, que integra todos los componentes de la cultura marroquí, una cultura universal, que busca abrirse al mundo y que se posiciona contra el racismo, la discriminación y el fanatismo religioso, una cultura progresista, que lucha contra el pensamiento colonial, basado en el individualismo, y contra los monopolios extranjeros y su intervencionismo militar y económico, y una cultura demócrata, que otorga al pueblo el derecho a expresarse culturalmente según su voluntad y que hace frente a todos aquellos que quieren anular la capacidad de forjarse su propio destino y obstaculizar su desarrollo<sup>87</sup>.

Con esta nueva postura se pretende una ampliación del espacio ideológico que eleve las reivindicaciones y el terreno de militancia desde una realidad local al ámbito nacional. Con la defensa de la “cultura nacional democrática” *Intilaka* quiere hacer frente a las críticas que tachan el activismo de la asociación de racista, al crear un paradigma que fuese más integrante que excluyente, cuyo punto principal pasa a ser la protección de “la herencia popular marroquí, árabe y amazigh”<sup>88</sup>. Con este nuevo marco ideológico *Intilaka* se desvincula de

---

<sup>87</sup> Informe de la Comisión de Información de *Intilaka Atakafia*, año 1980.

<sup>88</sup> Informe de la Comisión de Información de *Intilaka Atakafia*, año 1980.

los posicionamientos de defensa de la “cultura popular” que otras asociaciones de la época sostenían, como la AMREC, y bajo el cual la propia asociación rifeña había comenzado su andadura, para caminar hacia lo que será una de las principales reivindicaciones del segundo período de la historia del movimiento amazigh en Marruecos, lo amazigh como sustrato de la identidad marroquí”.

Sin llegar a realizar una reivindicación clara de la amaziguidad de Marruecos, la defensa de la “cultura nacional democrática” tendrá como objetivo “expresar los intereses del pueblo” y defender “los valores humanos nacionales”<sup>89</sup>. A pesar de que no se precisan cuáles son esos valores, la lógica que domina la construcción ideológica de la asociación en esta última fase es la búsqueda de una adhesión popular y extensa a sus posiciones y reivindicaciones programáticas que, además, estarán fuertemente influenciadas por la adhesión de la mayoría de sus miembros a corrientes socialistas y marxistas-leninistas. En este sentido, tanto la “cultura popular” como la “cultura nacional democrática” cumplen igualmente con otro fin, que es el de enfrentarse al orden establecido y a los intereses de la clase burguesa de mantenerlo.

Impulsados por la creencia en la transformación de la sociedad a través de la lucha de clases, la defensa de la cultura popular adquiere un cariz revolucionario, al ser considerada el instrumento con el que las masas campesinas y proletarias pueden combatir la posición dominante de la clase burguesa. Utilizar, preservar y defender la cultura del pueblo en todas sus variantes, no sólo sirve a la recuperación de la herencia popular, sino que también ayuda a combatir los pilares del sistema político establecido por la clase dominante y que tiene en la homogeneidad cultural y lingüística uno de sus mayores sustentos. Así pues, la aceptación de los particularismos culturales, lingüísticos e incluso religiosos, representa para *Intilaka*, la esencia de la cultura

---

<sup>89</sup> Informe de la Comisión de Información de Intilaka Atakafia, año 1980.

nacional democrática y el instrumento con el que llevar a cabo la lucha social que pondrá fin al dominio de la clase explotadora sobre la explotada<sup>90</sup>.

La “cultura nacional democrática”, como base de la ideología de la asociación es un concepto a medio camino de lo que será la defensa del sustrato amazigh de Marruecos, desarrollada a partir de la firma de la Carta de Agadir en el año 1991, que va más allá de la defensa de la cultura popular realizada por el resto de las asociaciones amazighes coetáneas, y un reflejo de la orientación política marxista-leninista de la mayor parte de los miembros de la asociación *Intilaka*.

A esa base teórico-ideológica, la asociación incorporó peticiones concretas en las que la combinación local-nacional seguía estando presente. Acordadas en Junta General el 25 de marzo de 1978, *Intilaka* reclamaba a las autoridades locales de la ciudad una serie de medidas concretas que pusieran fin al estancamiento cultural que vivía Nador, exigiendo a estas autoridades colaboración y ayuda, para que los proyectos y esfuerzos de los jóvenes de la región pudiesen ser realizados. Entre estas medidas se encontraban la apertura de una biblioteca municipal, la construcción de una Casa de la Juventud en la ciudad y una Casa de Cultura (Lahraouin, 2008:12). En el otro nivel, se pedía a los poderes centrales el establecimiento de un Centro de Estudios Amazighes (cuestión que se encontraba dentro del debate político y parlamentario en la época), la enseñanza de la lengua amazigh en los estudios primarios y la universidad, así como su uso en la vida económica y social del país. Junto con estas dos últimas demandas, que no serán conjuntamente realizadas por todas las asociaciones del movimiento amazigh hasta la firma de la Carta de Agadir en el año 1991, *Intilaka* pide la integración del tamazight en los medios de comunicación, lo que constituirá igualmente una novedad, al reclamar que los programas de televisión se emitan en tres idiomas (árabe, francés y tamazight) y que los organismos oficiales apoyen la creación y desarrollo de una prensa escrita en tamazight, así como la literatura escrita en esta última lengua.

---

<sup>90</sup> Informe de la Comisión de Información de *Intilaka Atakafia*, año 1980.



Estos esfuerzos de apertura de la asociación hacia el resto del territorio del país y hacia las capas de la población no amazigófonas, principalmente a nivel ideológico y de las demandas, contrastarán con la acción real de *Intilaka*, que era principalmente local, aspecto que se materializará no solamente en el ámbito de actividades que ésta realiza, sino también en la red de relaciones que establece con otras organizaciones de la época.

## **2.4 LAS ACTIVIDADES PÚBLICAS Y PRIVADAS DE INTILAKA**

*“Cuando la gente comenzó a identificarse con el discurso de Intilaka, se empezaron a plantear formas de acción concretas. Se pasó de una simple idea en un café a un mito”*<sup>91</sup>. Con esta frase El Ouariachi, describe el proceso paulatino de penetración de la asociación dentro de la sociedad de la región, cuestión que consiguió gracias principalmente a la popularidad de sus actividades.

La forma de trabajo de la asociación contemplaba tres niveles diferentes de acción: las actividades internas de formación de sus propios miembros, a las que se le otorgaba gran importancia, las desarrolladas a nivel regional y las realizadas fuera del Rif, principalmente en las Universidades de Fes y Uxda, y en Europa, en colaboración con las asociaciones de rifeños en el exterior.

Por otro lado, la actividad de *Intilaka* se organizaba en torno a varios ejes de trabajo, que pueden ser agrupados en función de la consecución de dos objetivos principales. El primero era la formación y sensibilización de la población sobre la necesidad de desarrollar la esfera cultural regional a través de talleres, especialmente dirigidos a los jóvenes de la asociación, y de charlas y conferencias abiertas al público en general. El segundo objetivo era la recuperación y defensa de la reivindicación y protección de la cultura de la región a través de la organización de distintos actos, como conciertos de música, concursos, exposiciones de pintura, y festivales de poesía y canción.

---

<sup>91</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 1 de abril de 2011.

Al inicio de su andadura, *Intilaka*, sin sede donde instalarse, organizaba las reuniones en las casas de sus miembros, hasta que pasado un año lograron adquirir un local con el suficiente espacio para crear, incluso su propia biblioteca y cafetería. La mayor parte de las actividades comenzaron a celebrarse entonces en la sede de la asociación, en su defecto en la Casa de la Juventud y el Deporte de la ciudad de Nador, o bien en espacios más grandes, como el antiguo *Hotel Rif*<sup>92</sup>, donde tenían lugar los festivales de canción y poesía, a los que solía acudir un número importante de público.

Debido al volumen de actividad que desarrollaba la organización, la estructura organizativa de la asociación fue variando y adaptándose a las necesidades que iban surgiendo en la programación de actividades. Así, al Consejo administrativo<sup>93</sup>, el más importante de los órganos directivos de la asociación, que era renovado anualmente por la Asamblea General, a la que sólo podían acceder los socios de la asociación, se le fueron sumando diferentes Comisiones que se encargaban de distintas tareas concernientes al funcionamiento ordinario de la misma<sup>94</sup>. De igual modo, a ellas fueron añadidas las comisiones, que eran creadas ad-hoc, cuando se planificaba una actividad de envergadura, como era por ejemplo el Festival de la canción popular.

#### **2.4.1 LA LABOR DE FORMACIÓN DE SUS MIEMBROS**

Uno de los aspectos al que la asociación otorgaba más importancia, era la formación artística de los jóvenes de la región. Se pretendía que las nuevas generaciones pudiesen tener tanto una base teórica adecuada, como un

---

<sup>92</sup> El *Hotel Rif* fue durante la década de los años sesenta y setenta un espacio que acogió numerosos conciertos musicales, entre ellos los de grupos de rock y música yeyé formados en Melilla, como los “Los Dinguels”, con los que el público local, especialmente los jóvenes entraron en contacto. Véase <http://www.guateque.net>

<sup>93</sup> El Consejo Administrativo estaba formado por diez personas: un presidente, un vicepresidente, un secretario, un vicesecretario, un tesorero, un vicetesorero, y cuatro vocales.

<sup>94</sup> La asociación tenía cinco comisiones de carácter permanente: cultural, información, formación, dirección del club y biblioteca.

conocimiento práctico del proceso de creación y de las formas a través de las cuales se pudiera trabajar de manera profesional en los diferentes campos artísticos que se potenciaban.

Se organizaban talleres de crítica literaria, poesía, teatro y música en los que profesores especializados en una materia, pertenecientes a la asociación o no, eran invitados para hablar a los asistentes sobre el proceso creativo, sobre la necesidad de expresarse en su propia lengua materna, inculcando a través de la propia ideología de la organización el compromiso con la vida social y cultural de la región, y con la recuperación de la lengua y la cultura amazigh.

La asociación se convirtió en un espacio de debate, *“un lugar donde expresarse en una época en la que no era fácil, en una época de represión, una época policial”*<sup>95</sup>. *Intilaka* se convierte también en un lugar de aprendizaje y en la escuela para muchos de los que posteriormente serán importantes figuras de la canción, como Walid Mimoun, o de las letras en la región, como Said Moussaoui.

Dentro de la asociación se llevaron a cabo igualmente otras actividades de producción artística minoritarias, que sin embargo sentarán precedente dentro del movimiento amazigh del Rif, a pesar de que no serán retomadas hasta bien iniciado el siglo XXI. Entre ellas se encuentra, la grabación de pequeños documentales rodados en “super 16mm” que se proyectaban en el cine club de la asociación, cuyos temas principales eran la vida en el campo, la situación de la mujer en el Rif y las propias actividades de *Intikala*. De igual modo, con *Intilaka* comienza una labor de estudio y catalogación del patrimonio material de la región (tejidos, tapices, cerámica), y la inquietud por estudiar por primera vez el artesanado del Rif.

Junto con esta formación artística, en la asociación se organizaban también otro tipo de clases, como clases de ajedrez o de apoyo para estudiantes de bachillerato, en las que se preparaban a los estudiantes, principalmente de

---

<sup>95</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

bachillerato libre, a las pruebas de acceso a la Universidad (Lahraouin, 2008:17). La preocupación por la formación de las nuevas generaciones será una constante en la actividad de *Intilaka*, y a ella dedicará gran parte de sus esfuerzos, no sólo a través de iniciativas como las enumeradas con anterioridad, sino también con ciclos de conferencias dedicados exclusivamente a mostrar a los jóvenes estudiantes de secundaria, miembros de la asociación, qué es la vida universitaria, cómo deben enfrentarse a la nueva etapa que ella representa, además de presentarles las oportunidades de compromiso político que ofrece (Lahraouin, 2008:17).

En lo que se refiere a la labor de publicación de la asociación, con *Intilaka* se inicia una línea de trabajo que escasamente será seguida por otras asociaciones, la recopilación y edición en pequeños repertorios la poesía creada por los miembros de la asociación, así como las canciones de los grupos nacidos bajo su paraguas. Junto con ellas, *Intilaka* también publicará una revista y trabajos de investigación, que realizaban algunos de sus miembros sobre cuestiones relacionadas con la cultura amazigh, como la música.

Estas publicaciones eran iniciativas personales de algunos miembros de la asociación que, con materiales que desde el exterior habían sido enviados a *Intilaka*, como el sistema de impresión roneo-tip, se encargaban de su impresión.

En lo que se refiere al aspecto lingüístico, la mayor parte de las publicaciones de difusión interna y aquellas en las que se recogía la ideología de la asociación estaban escritas en árabe, si bien los repertorios de poesía y canciones, que habían sido escritos y difundidos en tarifit, eran publicados en la lengua regional utilizando tanto la grafía latina como la árabe. En esos momentos, aunque se empleaban las reglas adoptadas por el Grupo de Trabajo de Madrid que utilizaba el alfabeto latino, la grafía árabe era igualmente empleada para escribir en tarifit. No existía ningún tipo de debate en la asociación sobre qué grafía debía de ser utilizada para escribir en lengua amazigh, y se hacía indistintamente uso del alfabeto latino y del árabe.

Así pues, en este primer período el debate sobre la estandarización de la lengua permanece aún nonato, y las demandas de reconocimiento del tamazight se realizan sin precisar ni debatir sobre lo adecuado o no de llevar a cabo una normalización de la lengua amazigh en Marruecos, aspecto que ocupará un lugar central en los noventa y durante la primera década del siglo XXI, sino que se procede directamente a la estandarización de la lengua amazigh regional. Este tema es realizado por un núcleo de la élite universitaria de la asociación, mientras que el resto de la organización permanece ajeno a la cuestión.

#### **2.4.2 LAS ACTIVIDADES PÚBLICAS DE LA ASOCIACIÓN**

Junto con la formación interna de sus miembros, otro de los objetivos importantes de la asociación era la extensión pedagógica de la labor que se realizaba en su interior al resto de la población del Rif. Para ello se promovían actividades como conferencias, charlas o exposiciones de pintura, fotografía y pequeños conciertos de música, que eran organizados en el propio local de la asociación. Aunque todas estas actividades tenían lugar principalmente en la ciudad de Nador, ocasionalmente se realizaban en otros lugares cercanos de la provincia, como Arruit.

Las actas de la Comisión de Información y la revista de la asociación nos proporcionan una idea sobre el volumen de actividad que la asociación tenía. Éste rondaba el número de cuarenta actos anuales<sup>96</sup>. Entre todos ellos, las dos actividades que dieron más popularidad a *Intilaka* fueron el “Festival de Primavera”, que era un festival de poesía y el “Festival de la canción popular”, que se celebraba en verano. Ambos constituían el mecanismo básico con el que,

---

<sup>96</sup> Informe de la Comisión de Información de Intilaka Atakafia, año 1980 y Revista de la Asociación, nº 1, invierno de 1982.

por un lado, se fomentaba la producción cultural en la lengua regional y, por otro, la asociación conseguía conectarse a amplias capas de la población local.

#### **2.4.2.1 EL FESTIVAL DE PRIMAVERA Y EL CULTIVO DE LA POESÍA EN LA ASOCIACIÓN**

Los festivales de poesía, que recibían de manera genérica el nombre de “Festival de Primavera”, eran uno de los eventos más populares de los que organizaba la asociación. Su funcionamiento seguía la dinámica de concurso y en total fueron organizados tres festivales, en los años 1979, 1981 y 1982.

La poesía era para la asociación, junto con la música, uno de los dominios a los que se le otorgaba mayor importancia, pues se consideraba que a través de ella todo individuo, independientemente de su formación y de su edad, podía desarrollar una conciencia crítica, transmitir aquello que le preocupa, denunciar las situaciones que considere injustas y contestar al régimen.

El objetivo que se perseguía con la celebración de este tipo de actos era ayudar a los jóvenes poetas y a los “poetas del pueblo” a que evolucionaran artísticamente, siguiendo la *“convicción de que la actividad poética tiene que basarse en la libertad de expresión y en el uso de las herramientas culturales populares para expresar los sentimientos del pueblo y sus problemas diarios”*<sup>97</sup>.

Con anterioridad a la celebración de los festivales se anunciaba la apertura de recepción de propuestas, que eran valoradas por un Comité de expertos, formado generalmente por profesores de literatura, críticos literarios y profesores universitarios o estudiantes de doctorado. El acto final era el propio recital de poemas, al que según las actas de dichos festivales acudían

---

<sup>97</sup> “Primer festival de la poesía amazigh. Nador 6 de mayo de 1979”.

participantes con edades comprendidas entre los 15 y los 50 años y niveles educativos muy diferentes<sup>98</sup>.

La poesía era para la asociación una pieza fundamental del patrimonio cultural amazigh, y lo era por ser considerada una de las más importantes y proliferas expresiones artísticas, que el pueblo había utilizado para transmitir su historia, sus vivencias y sus preocupaciones, para reflejar en ellas las costumbres y ritos de la cultura amazigh y para transmitir la memoria colectiva de un pueblo<sup>99</sup>.

Para *Intilaka* la poesía amazigh como expresión del pueblo había sido menospreciada por la historia debido a que en ella quedaban reflejadas las relaciones de dominación existentes en el seno de la sociedad y permanecía lejos de los centros de producción artística e intelectual de las élites, “*los palacios de Bagdad y Damasco*”<sup>100</sup>.

La asociación en sus escritos sobre poesía utiliza la expresión “poema popular amazigh” para titular epígrafes o apartados de sus textos, pero en cambio, en su desarrollo se hace únicamente referencia a la poesía cultivada en el Rif, a aquella que fue transmitida tanto de manera oral como escrita, a aquella que tanto campesinos, como pastores o emigrantes han utilizado para expresar sus sentimientos, y aquella misma a través de la cual se ha narrado la historia del pueblo rifeño, en la resistencia y durante sus años de protectorado español.

*“... el poema amazigh es un poema de pastores, poema de agricultores, es el poema de los hijos e hijas de los campesinos que sufren sangre y sudor para buscarse la vida. Es el poema de los emigrantes en el siglo XIX y principios del XX a Magnia, Mustagan y Eiinturk<sup>101</sup> o a Berkane y Uxda en Marruecos en busca de trabajo en las fincas de los colonos extranjeros. Es el poema de las viudas que han perdido a sus maridos jóvenes en*

---

<sup>98</sup> “Primer festival de la poesía amazigh. Nador 6 de mayo de 1979”.

<sup>99</sup> “Primer festival de la poesía amazigh. Nador 6 de mayo de 1979”.

<sup>100</sup> “Primer festival de la poesía amazigh. Nador 6 de mayo de 1979”.

<sup>101</sup> Magnia, Mustagan e Eiinturk son localidades argelinas hacia las que se desplazaban rifeños temporalmente en busca de trabajo.

*los frentes del Guadarrama, Jarama y Cataluña, manipulados por el general Franco en los peores años del Rif. Es el poema de los agricultores reprimidos en Gaznaia y Beni Hadifa y Tamsamane y Bni Tayeb y Ait Chicha y Ait Ouariaguel y las diferentes cabilas marroquíes que han sufrido el hambre en el momento en que los grandes hispanos beben whisky y comen pollo asado y frutas. Es un poema de miles de desempleados que pasan varias horas en frente de las oficinas de trabajo esperando a un contrato. Es el poema de las lágrimas del inmigrante en un país extranjero (Francia, Bélgica, Holanda, Alemania), y las lágrimas de su mujer, de sus hijos y de sus padres”<sup>102</sup>.*

Su capacidad testimonial y su poder para reflejar y transmitir los sentimientos y el sufrimiento del pueblo hacen que la poesía sea contemplada por *Intilaka*, como un instrumento con el que “*revolucionar la realidad*”<sup>103</sup>. La poesía que se desarrolla bajo la promoción de la asociación, como aquella que realizan otros militantes amazighes de otras asociaciones como Moustauoui o Id Belkacem, se caracteriza por la inspiración rural de su temática, por llevar a cabo una crítica social, y por su compromiso político (Boukous, 1987: 66).

La poesía de contestación, de resistencia o de comentario crítico de la actuación política no constituía un fenómeno novedoso en Marruecos, sino que como recordaba De Prémare (1989: 121), había sido un género cultivado desde la época de los Merinidas para servir a causas tanto políticas como religiosas, donde las tensiones étnicas entre Imazighen y Árabes también habían estado presentes en el marco de las luchas inter-dinásticas (De Prémare, 1989: 23-125).

En el caso del Rif, la poesía de resistencia servirá tanto para exaltar a sus héroes como para narrar las batallas entre tribus y la lucha contra el colonizador, sirviendo de medio de expresión del compromiso político y de contestación política a lo largo de todo el período colonial.

---

<sup>102</sup> “Primer festival de la poesía amazigh. Nador 6 de mayo de 1979”.

<sup>103</sup> “Primer festival de la poesía amazigh. Nador 6 de mayo de 1979”.



*Intilaka* retoma esta tradición, por lo que el cultivo de la poesía dentro de la organización estará al servicio de la contestación política y de la reivindicación identitaria, es decir, será utilizada como medio con el que transmitir un mensaje revolucionario de clase, un mensaje cultural reivindicativo y una denuncia de la situación económica y social de la región.

El Festival de la Primavera será, pues, el evento en el que los poemas escritos por miembros y simpatizantes sirvan para llevar a cabo dicha misión y potenciar el sentir ecuménico de los habitantes de la región, como los siguientes versos, presentado en el II Festival de la poesía amazigh en el año 1982.

### **EXTRANJERO EN SU PROPIA CASA (Arrib di Tnurt Nnes)**

Mohamed Kharbach<sup>104</sup>

*“Tengo el corazón ardiendo*

*Ningún agua puede apagarlo*

*En él no hay humo*

*No hay fuego en él*

*El combate lo ha arrasado*

*Está salvajemente herido*

*Llora por sus derechos*

*Que le han sido privados*

*Sus manos están cortadas*

*¿Con qué puede asir?*

*Sus pies están atados*

*¿Cómo puede liberarse?*

*El profeta ha dicho:*

---

<sup>104</sup> Poema publicado en el número 3 de la revista *Awal* del año 1987, pp.194-195.

*La injusticia debe de desaparecer*  
*Ese es vuestro deber*  
*Que no se desvíe de vuestra mirada.*  
*Arma bien tu corazón*  
*Si tus manos tienen falta de fuerza*  
*Evita en tu cabeza todo "somnífero"*  
*Piensa en tu semejante,*  
*Que duerme hambriento,*  
*Que permanece sin abrigo*  
*Sin protección, él vive*  
*Sin riesgo a ser robado*  
*Ni (a tener) problemas en su "noche"*  
*¿Se sabe que tiene hambre?*  
*¿Se sabe que tiene hambre?*  
*¿Ha comido o no?*  
*¿Qué puede responderle?*  
*Fija la vista en el cielo*  
*Nada que esperar aquí abajo...*  
*Colillas para recoger*  
*Como un perro*  
*Recorre las calles*  
*Algunos piensan, su corazón se derrite*  
*Y a él, el "impío"*  
*Su corazón le rebosa de acidez"*

Así, la poesía cultivada en *Intilaka*, es sobre todo una “poesía comprometida” que, al igual que la canción, busca denunciar la situación política y social de la región, exaltando sus particularidades culturales y su identidad propia.

Entre los poetas nacidos bajo el paraguas de la asociación se encuentran figuras regionales, como Ahmed Kadiri, Mohamed Kharbachi o Said Moussaoui, que encontraron en *Intilaka* su primera escuela, un lugar en el que poder despertar y desarrollar su interés por la poesía.

#### **2.4.2.2 EL FESTIVAL DE LA CANCIÓN POPULAR**

El festival de la canción popular que celebró *Intilaka*, en el año 1979, bajo el nombre “La canción popular, la memoria del pueblo”, fue el primero de esas características en Marruecos, al conseguir reunir diferentes cantantes y grupos procedentes de regiones amazigófonas de Marruecos y de Argelia. Entre ellos destacaba la figura de Ammouri M’barek, de gran renombre en aquella época. Se celebró en el antiguo *Hotel Rif* y su organización correspondió exclusivamente a los miembros de la asociación.

Tras ese primer festival, se celebraron tres más (1980, 1981 y 1982), cuestión que contribuyó a que la parte musical de la asociación se convirtiese en la dominante de toda la escena artística de *Intilaka*, pues todos los años contaban con la respuesta masiva de la población: “la música era con lo que la gente se identificaba más fácilmente, tanto hombres, como mujeres como niños”<sup>105</sup>.

La celebración de aquellos festivales suponía una reactivación de la propia escena musical de la región, pues contribuyó tanto al crecimiento del número de grupos musicales y como a la renovación del estilo musical dominante hasta aquel momento en la región.

---

<sup>105</sup> Entrevista a Abederrazak El Aoumri, Nador 2 de abril de 2011.

## MOHAMED TOUFALI EN EL FESTIVAL DE LA CANCIÓN DE 1979



Foto: Archivo personal de Mohamed Toufali

Antes de la aparición de los grupos musicales que surgieron del interior de la asociación, el tipo de música predominante era la llamada “canción de amor”, cuyos representantes regionales más conocidos eran Ilamifan, Mimoun Zilouan o Farid Nadori. “Este tipo de música era para nosotros algo con lo que queríamos romper”<sup>106</sup>, según un miembro de *Intilaka* en aquella época. La asociación proporcionó a los grupos musicales, que hasta aquel momento se encontraban dispersos, un marco cultural dinámico en el que trabajar.

Tanto los grupos o cantautores, que nacieron bajo la sombra de *Intilaka Atakafia*, como los que se unieron a ella, constituían una radiografía de la composición de la asociación: la mayoría eran estudiantes de universidad (Toufali o Walid Mimoun) o de secundaria en Liceos de la ciudad (procedían sobre todo de los institutos El Kindi, Cherif Amezian, y Abdelkrim El Jatabi, donde se formaron grupos de jóvenes muy activos culturalmente y vinculados en su mayoría a las Juventudes del Partido Progreso y Socialismo) e

---

<sup>106</sup> Entrevista a Mohamed Salu, Rabat de abril de 2011

ideológicamente próximos al marxismo. Esta cercanía se dejará ver no sólo en las referencias soviéticas de muchos de los nombres de los grupos, sino también en sus letras, en las canciones puramente políticas que forman parte del movimiento de canción protesta, creado en el interior de *Intilaka*.

Entre los grupos que formaban parte de *Intilaka* se encuentran *Imirane* (la hoz)<sup>107</sup>, *Irizam* (el pico)<sup>108</sup>, *Inumazigh*<sup>109</sup> (hijos de amazigh), *Bennaman* (la espiga)<sup>110</sup>, *Iseghwan* (la tormenta), *Izguan* (la cuerda), dúos como el de los hermanos Toufali, y cantautores como Walid Mimoun. A la esfera cultural de Nador se le añadirán dos grupos de Alhucemas, el grupo *Tithrin*, Qosmit como cantautor, y posteriormente el grupo *Twattun*, que participarán en las actividades de *Intilaka* en Nador.

#### IRIZAM EN UNA ACTUACIÓN 1977



Foto: Archivo grupo Irizam

<sup>107</sup> El grupo estaba enteramente formado por militantes de las Juventudes del Partido del Progreso y del Socialismo.

<sup>108</sup> El símbolo remite a la imagen de picar la tierra, necesario para sembrar el trigo. Sus componentes pertenecían a la juventud del PPS.

<sup>109</sup> En el nombre de este grupo había una conciencia de que la identidad se despertara en el arte.

<sup>110</sup> La flor del trabajo. Es el único que existe todavía. Se encuentran en Zeghanghane.

La aparición de esas formaciones disminuyó el papel de los antiguos grupos tradicionales y, a pesar de que no todos ellos se dedicaban a la canción protesta, la dinámica que establecieron, dio lugar a una escena musical renovada, más politizada, en la que se hablaba de compromiso, y a través de la cual la asociación enviaba su mensaje a la población.

### **2.4.3 ACTIVIDADES DE INTILAKA FUERA DEL RIF**

A pesar de que el radio de acción de la asociación se limitaba fundamentalmente a la provincia de Nador y, sobre todo al ámbito urbano de la capital, *Intilaka* también organizaba acciones fuera, que se desarrollaban sobre todo en el entorno universitario de las provincias de Oujda y Fez, siendo generalmente pequeños festivales de música y poesía.

El espacio universitario constituye el primer referente de la asociación en cuanto a la procedencia y reclutamiento de sus miembros, por lo que estas actividades estaban concebidas como un medio a través del cual incrementar el número de simpatizantes y hacer llegar al resto del territorio del país las posiciones, reivindicaciones y demandas de la asociación. La red de contactos con la que la asociación contaba entre estudiantes universitarios rifeños y jóvenes profesores de universidad de la región en Oujda y Fez, hacía posible la organización de dichas actividades, que recibían un importante seguimiento<sup>111</sup>. Ambas universidades fueron el destino de la primera generación de profesores-investigadores, procedentes del Rif, vinculados a los estudios amazighes. Como ocurría en el resto del país, la mayor parte de estos investigadores había hecho sus estudios doctorales en el exterior, principalmente en Francia, y a la vuelta al país eran incorporados a los departamentos de lengua y literatura francesa de las universidades marroquíes (Taifi, 2003). A pesar de ello, será desde estos

---

<sup>111</sup> En las actas de la asociación se recogen algunas de las actividades desarrolladas por *Intilaka* en las universidades de Fes y Oujda, como las llamadas “la noche de la canción” en la Facultad de Derecho de Fes, en la que participaron Inumazigh y Walid Mimoun (estudiante de Filosofía de la misma universidad), con una asistencia de 3500 personas, o en la Universidad de Oujda en la que participaban los grupos Isfadaouen y Walid Mimoun.

departamentos donde empiecen a introducir a sus alumnos en el estudio de la lengua amazigh.

El éxito de estas actividades obedecía principalmente a la conexión ideológica que existía entre los estudiantes universitarios de la época, donde los grupos vinculados al movimiento marxista-leninista marroquí eran los dominantes, y la asociación, más allá de las reivindicaciones relacionadas exclusivamente con la cuestión amazigh.

*“A los conciertos asistían muchos estudiantes porque la canción amazigh que hacía Intilaka tenía que ver con la realidad, con la política. En ocasiones trataba temas como la pobreza, los trabajadores. Tenían una ideología, un mensaje de izquierda sobre la realidad social de la época. Se hablaba del sufrimiento, de la necesidad de mejorar, de la miseria, de la ausencia de libertad, de las prisiones políticas... “Estamos en la noche, vendrá la luz”... versos así en las canciones nos motivaban a todos, a todos los estudiantes, aunque no fueras amazigh. Para los estudiantes de izquierda estos temas eran canciones muy importantes, con las que se identificaban”<sup>112</sup>.*

La universidad era el principal espacio en el que *Intilaka* desarrollaba su actividad fuera de la región. Sin embargo, y en menor medida, algunos miembros de la asociación, especialmente los grupos de música, también se desplazaban a aquellas ciudades europeas, en las que había comunidades de rifeños con miembros de la propia *Intilaka* en la diáspora. Se organizaban generalmente pequeños festivales de música, que era el vector que más fuertemente había unido a los simpatizantes de la asociación de uno y otro lado. En aquella época los principales países de destino eran Holanda y Alemania, donde se encontraban las comunidades más activas y numerosas de rifeños en el exterior, y adonde se desplazaban incluso militantes y simpatizantes procedentes de otros países europeos limítrofes. Los actos que se organizaban

---

<sup>112</sup> Entrevista a Abderrahman Ahnouch, Nador 27 de marzo de 2011.

servían también de correa de transmisión por la cual la diáspora rifeña en Europa podía conocer la situación política y social de la región, las acciones que llevaba a cabo la asociación para cambiarla, y cómo se podía colaborar y ayudar desde Europa para que ésta siguiese activa.

#### **2.4.4 FINANCIACIÓN DE LAS ACTIVIDADES Y RESPUESTA DE LAS AUTORIDADES**

La asociación llegó a tener más de trescientos miembros, cuyas cotizaciones eran los recursos básicos de los que disponía *Intilaka*, por lo que para la organización de las actividades de gran envergadura, se tenía que hacer uso de otras fuentes y modos de financiación. Las redes de solidaridad constituían el primer recurso que la asociación disponía, e implicaban tanto a los propios artistas invitados como a la población local. Los primeros participaban en las actividades de manera gratuita, y para el alojamiento y manutención se recurría a los negocios familiares, de amigos, o de gente que simpatizaba con la asociación, que o bien prestaban el servicio a un menor precio o fiaban hasta que dispusiesen del dinero acordado para realizar el pago.

La mayoría de las actividades eran gratuitas, excepto los festivales<sup>113</sup>, cuya entrada junto con la venta de carteles anunciadores de los actos, diseñados por los propios artistas de la asociación, constituían otra de las fuentes de ingresos.

Desde las autoridades locales, el apoyo que se daba a *Intilaka* era puntual, siendo el Ayuntamiento de la ciudad de Nador la institución que más apoyo financiero daba a la asociación<sup>114</sup>, y muy ocasionalmente el Ministerio de la Juventud y el Deporte y el Ministerio de Cultura.

---

<sup>113</sup> El precio oscilaba entre los dos dirhams del primer festival a los cuatro dirhams del último.

<sup>114</sup> Se contabilizaron 1000 dh de la municipalidad de Nador en el balance anual del año 1982. Revista de la asociación *Intilaka Atakafia*, nº1, invierno de 1982.



En los seis años de vida de la asociación, la relación de Intilaka con las autoridades locales se caracterizó por un control sutil, pero permanente, de las actividades que organizaban, y una vigilancia fuerte sobre los miembros más destacados de la organización.

La represión sobre la asociación durante el período en que ésta permaneció activa, fue muy puntual – será más evidente a partir de su disolución y las revueltas de enero de 1984- y exclusivamente sobre algunas actividades, aquellas de mayor tinte político, tal y como recuerda un antiguo miembro, mientras que los festivales se desarrollaban sin dificultad debido al gran seguimiento popular con el que contaban, lo que hacía más difícil su prohibición. Uno de los aspectos que más tensiones provocaba con las autoridades eran las actividades del cine-club de la asociación. Los cine-clubs durante la década de los setenta eran un espacio donde el militantisismo encontraba un lugar de reunión y discusión, en un momento en el que el cine asumía un protagonismo importante como soporte de reflexión política. La extensión de los cine-clubs se convirtió en un fenómeno relevante y característico de la época, alcanzando en 1977, un año antes de la creación de Intilaka, el número de cincuenta cine-clubs y treinta mil socios, según la Federación de Cine-clubs de Marruecos, fundada en el año 1973 (De Poli, 2008: 327).

*“En una ocasión íbamos a proyectar una película sobre la revolución rusa en la que por su puesto se veían imágenes del pueblo que salió a la calle y tiró la estatua del zar al suelo. Esas imágenes se relacionaban con la figura de Hassan II, y las autoridades veían en su proyección una provocación. Nos decían, “no podéis proyectar la película porque puede provocar algún lío”. Pero la película ya se había proyectado en Casablanca, Rabat y Marrakech, y además estaba catalogada por el Centro cinematográfico marroquí, es decir, que tenía su licencia. Entonces la estrategia que adoptamos ante las autoridades fue decirles “si Nador pertenece a Marruecos tenemos*

*derecho a proyectar la película porque está recogida por el Centro cinematográfico, a no ser que usted diga que Nador no es parte de Marruecos”<sup>115</sup>.*

Así pues, la supervisión y vigilancia de las autoridades locales hacia la actividad de la asociación estaba centrada principalmente en algunos miembros concretos de la organización, y su presión sobre las acciones que ésta desarrollaba, se hacía igualmente de una manera selectiva.

## **2.5 INTILAKA ATAKAFIA EN LA ESFERA ASOCIATIVA MARROQUÍ**

Las relaciones de *Intilaka* con el medio asociativo del país se circunscribían a su entorno regional más próximo (Alhucemas, Taourit, Fes y Uxda), principalmente con aquellas asociaciones que compartían sus mismas posiciones sobre la cuestión amazigh o se ubicaban dentro de la misma órbita ideológica de izquierdas, o ambas cosas a la vez. Así pues, las asociaciones con las que *Intilaka* mantenía relación, eran la *Asociación Souah del Rif* (Alhucemas), *Asociación Amal de música y teatro* (Taourit), la *Asociación de la Universidad de Verano de Agadir*, la *Asociación de residentes de Fes*, y la *Mutua de la Facultad de Literatura de Oujda*, según queda recogido en las actas de la Comisión de Información de la asociación<sup>116</sup>.

En aquella época la conexión de *Intilaka* con el resto del movimiento asociativo amazigh de Marruecos se canalizaba a través de la *Asociación de Verano de Agadir* (AUEA), que había sido creada en el año 1979, con el fin de abrir una plataforma de discusión en la que los investigadores e intelectuales del movimiento pudiesen debatir de todos los aspectos que conciernen a la

---

<sup>115</sup> Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 1 de abril de 2011.

<sup>116</sup> Informe de la Comisión de Información de *Intilaka Atakafia*, año 1980.

amazigüidad. A través de la *Asociación de Verano de Agadir Intilaka* establece vínculos con militantes de otras asociaciones amazighes del momento .

De manera individual algunos miembros de la asociación tienen contactos personales con determinadas personas vinculadas a otras organizaciones amazighes de Marruecos. Este es el caso de, por ejemplo, Ahmed Boukous, uno de los miembros fundadores de la AMREC, al que Kais Marzouk El Ouariachi y Cadi Kaddour habían conocido en la *Casa de Marruecos* de París, ciudad en la que los tres se encontraban realizando sus estudios postdoctorales, y con el que *Intilaka Atakafia* a través de los citados militantes, mantendrá una intensa comunicación por carta. Así pues, más allá de estas relaciones personales entre miembros de ambas organizaciones, la comunicación entre las dos asociaciones se limitaba exclusivamente a los encuentros de la AUEA. Esta ausencia de intercambios estables con el resto de asociaciones amazighes coetáneas<sup>117</sup>, se debe en primer lugar a la independencia con la que todas actuaban sobre el terreno, respondiendo cada una de ellas a las particularidades sociales y políticas de la esfera local en la que se desenvolvían, y en segundo lugar a las diferencias ideológicas existentes entre los miembros de las mismas, que hacían que cada organización se enfrentase y dirigiera su acción y militancia de manera diferente.

En este sentido, las diferencias entre la AMREC e *Intilaka Atakafia* eran importantes, pues la última se situaba mucho más a la izquierda que la primera, y el sustrato revolucionario de la ideología de sus miembros se dejaba ver en las bases teóricas de la asociación y en la naturaleza de su propia actividad, tal y como recuerda un antiguo militante de la organización.

*“En AMREC las acciones se centraban en la realización de un inventario del patrimonio, en la organización de veladas. En cambio en Intilaka la actividad estaba más ligada a la sociedad, seguía un mayor camino en el compromiso. Además estaba*

---

<sup>117</sup> La Asociación de Saberes y Cultura (1975), la Asociación Nueva para la Cultura y las Artes Populares (1978), La Asociación Cultural del Sous (1980), y la Asociación Cultural Amazigh (1980).

*enraizada en la población. No era únicamente una intelligentsia. Estaba aceptada por las distintas corrientes de la sociedad del Rif*<sup>118</sup>.

De igual modo, las diferencias entre ambas llegaban al ámbito propiamente científico, pues mientras en la AMREC se utilizaba y promovía el uso del alfabeto árabe para la escritura del tachelhit, en *Intilaka* se empleaba el sistema adoptado por el “Grupo de Trabajo” de Madrid, del cual algunos pasarán a ser posteriormente profesores en la Universidad de Fes, que utilizaba el alfabeto latino.

*“La AMREC nunca aceptó la manera en que Intilaka Atakafia trabajaba. Incluso a nivel científico había diferencia. Dentro de la investigación que se hacía en el interior de las dos asociaciones había un debate muy acalorado, especialmente en lo que se refería al aspecto lingüístico. En este terreno había dos escuelas claramente diferenciadas, la de Fes, formada sobre todo por rifeños, y la de Rabat, formada por gente del Souss”*<sup>119</sup>.

En el ámbito local de Nador, en aquella misma época, existían también otras asociaciones, sin embargo ninguna de ellas contaba con la misma presencia en la sociedad que *Intilaka*. Los enfrentamientos con algunas de ellas por el dominio de la esfera cultural y asociativa de la ciudad y de la región fueron, en algunos casos, directos, como ocurrió con la llamada *Asociación Sociocultural de la Cuenca Mediterránea* que estaba formada por un grupo de cuadros de Nador que vivían en Rabat<sup>120</sup>. Esta asociación había surgido de una agrupación previa que había sido llamada *Asociación de Antiguos alumnos del*

---

<sup>118</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

<sup>119</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

<sup>120</sup> Entre ellos estaban personas como Mustafa el Mansouri, futuro Ministro de Transporte y Marina (1998-2000), Ministro de Industria, Comercio, Energía y Minas (2000-2002), Ministro de Empleo y Formación Profesional (2002- 2004) y Presidente de la Cámara de Representantes (2007-2011) por el partido Agrupación Nacional de Independientes.

*Charif Amezian*, de la cual habían sido expulsados algunos antiguos estudiantes de este centro de educación secundaria de la ciudad de Nador, que eran miembros de *Intilaka*, y a los que se les acusaba de ir en contra de los principios de la organización, que no discutían la arabidad de Marruecos.

La *Asociación Sociocultural de la Cuenca Mediterránea*, creada el 1 de abril de 1978 por Ben Ali Mansouri, hacía en 1979 al príncipe heredero Moulay Mohamed Presidente Honorífico de la organización. Ben Ali Mansouri había sido elegido consejero municipal en 1977, posteriormente Presidente del Consejo Provincial de Nador, diputado del Parlamento, Ministro de Turismo entre 1977 y 1979, y Ministro de Asuntos Administrativos y Ministro de Transportes desde 1979 hasta 1985. La asociación se había construido como un lobby de presión de la burguesía nadorí, de cuyos 100 miembros fundadores, el 35% eran empresarios industriales y grandes comerciantes, y el resto cuadros medios y superiores (El Ouraricahi, 1981: 329).

En aquel momento, la asociación se había formado con el fin de participar y animar la vida socio-cultural de la región y consolidar los lazos de amistad entre todos sus miembros. Sin ningún fin inicial que fuera más allá de estos dos objetivos, la *Asociación Sociocultural de la Cuenca Mediterránea*, se enfrentará a *Intilaka*, al acusarla de portar un discurso racista. Veinte años más tarde, ella misma incorporará la defensa de la cultura amazigh y la memoria del Rif en sus objetivos, fruto de la obligatoriedad y los réditos que ambas cuestiones portarán para la estructura asociativa de la región, tal y como veremos en la cuarta parte de esta tesis doctoral.

De igual modo, junto con las colaboraciones y relaciones del ámbito asociativo anteriormente nombradas, *Intilaka* fue paralelamente estrechando lazos con intelectuales y artistas marroquíes de la época, procedentes tanto del ámbito de las letras como de la canción o el arte plástico, militantes de otros partidos políticos nacionales, sobre todo procedentes del PPS, y líderes del

movimiento estudiantil de la universidad dentro de la UNEM<sup>121</sup>. Con algunos de ellos la relación será más directa, asistiendo y participando en algunas de las actividades que la asociación organizaba, y con otros se desarrollará a través de cartas, en las que se hablaban de los objetivos de *Intilaka*, de sus bases ideológicas, de su orientación política, y de las propias actividades que se llevaban a cabo.

En el sector de la comunicación también se establecerán relaciones estrechas, especialmente con la revista *Attaqafia Aljadida* (La Nueva Cultura) y los periódicos, *Al Bayane*, periódico vinculado al partido PPS, *Anoual*, vinculado a la OADP y *Al Mouharrir*, que consagrarán artículos y reportajes a las actividades de *Intilaka*<sup>122</sup>. De igual modo, algunos miembros de la asociación colaborarán esporádicamente con algunos de estos medios, especialmente con el diario *Al Bayane*<sup>123</sup>, con el que algunos serán especialmente activos.

## 2.6. LA DESAPARICIÓN DE INTILAKA ATAKAFIA

El fin de la actividad de *Intilaka Atakafia* y su desaparición vienen de la mano de diversos factores. Por un lado, con el aumento de la presencia de personas afiliadas a partidos políticos en la asociación, se agudizarán las desavenencias y enfrentamientos entre los que mantenían relaciones con grupos políticos y aquellos que no tenían filiación política partidista alguna. A los miembros de partidos se les consideraba responsables de la politización creciente que en los dos últimos años había experimentado la asociación,

---

<sup>121</sup> Benaash Bagdad, Ouad Hamed, El Moustauoui Mohamed, Omar Amrir, Isaiken, Ammor Mbark, Ahmed Boukous, Fatima Mernisi, Mohamed Gessous, Ali Umlil, Mustafa Mesnaoui, Aziz Belal, Hassan El Meniai, Driss El Joudi, Abdesalam Boujasus, Abdelkrim Boufour, Fatallah Oualalu, Abdesalam Benadellah, Mohamed Loukili, Mohamed Abyabiri, Hilili Mohamed, Ali Umlil, Abdesalam Boujasasm Mohamed Ouakili, Abdelkrim Boufour y Abdelkrim El Khalibi. Informe de la Comisión de Información de Intilaka Atakafia, año 1980, p.6 (en árabe). Archivo personal de Abderrahman Ahnouch. Lahrauin (2008: 25-26).

<sup>122</sup> Junto con estas publicaciones, Intilaka también estableció lazos con *Anfas*, *Al Joumour* (Puentes), *Al Badil* (Alternativa), *Al Machroue* (Proyecto)<sup>122</sup>. La primera era una revista literaria, y excepto la última que pertenecía al partido socialista, las otras tres eran independientes.

<sup>123</sup> Vinculado al PPS.

alejándose cada vez más de la acción culturalista, mientras que algunos sectores de la asociación se mostraban más partidarios de continuar hacia una acción política más directa.

*“Intilaka Atakafia se acaba porque había conflictos, porque existía gente que consideraba que el trabajo cultural no puede estar relacionado con la política. En realidad, esto estuvo más o menos camuflado en la actividad de Intilaka, pero no estalló definitivamente hasta el año 1982 aproximadamente”<sup>124</sup>.*

*“La inserción de los partidos políticos fue el principio de la decadencia de la asociación. Se politizó más, y la gente que no pertenecía a ninguna formación política no estaba de acuerdo con esa politización de la asociación”<sup>125</sup>.*

*“El final de Intilaka yo lo achaco más a que no han sabido los órganos de la asociación evolucionar con el tiempo y las reivindicaciones que se hacían desde dentro”<sup>126</sup>.*

De igual modo, se acusaba a los miembros de partidos políticos de querer dominar los órganos directivos de la organización con la intención de aprovecharse de la amplia base social que Intilaka había conseguido tener, con la idea de atraerla a cada una de sus organizaciones, tal y como recogen diversos testimonios, que mantenemos bajo anonimato.

*“En los últimos años de la asociación había dos partidos políticos fuertes dentro de ella. La USFP y el PPS. Ambos partidos empezaron a luchar por la presidencia de la asociación. El problema mayor era quién iba a dirigir la asociación. La cuestión era que*

---

<sup>124</sup> Entrevista a Omar Pijjou, Nador 4 de abril de 2011.

<sup>125</sup> Entrevista a Houcine el Homouti, Nador 29 de marzo de 2011.

<sup>126</sup> Entrevista a Farouk Aznabet, Nador 29 de marzo de 2011.

*Intilaka tenían muchos socios y miembros adheridos y los partidos tenían necesidad de esos adherentes para llevarles a sus dominios”.*

*“Al final cada partido político tenía la intención de hacerse con Intilaka, sobre todo los partidos de izquierda. El PPS al principio no tenía esa idea, pero después al ver en las Asambleas generales que otros partidos querían hacerlo, como el 23 de marzo y un sector de la USFP. El PPS no expresó políticamente esa decisión, pero creo que fue algo natural. No iba a dejar Intilaka a otros partidos. Era un patrimonio que había que guardar y no dejar que otras partes lo utilizaran para otros fines”.*

*“Había un conflicto. No puedo decir que fuese sólo entre partidos, sino también entre alguna gente. No tenía nada que ver con los partidos. El PPS era una partido respetado, y tenemos que entender que una persona cometa una falta, no significa que sea su partido el que comete la falta. En aquella época todos querían dominar Intilaka Atakafia”.*

*“En una Asamblea de la asociación un partido al que no le interesó jamás el tamazight, la USFP, empezó a crear conflicto dentro con el objetivo de dar fin a Intilaka. Aun con todo eso Intilaka siguió un poquito, pero disminuyó mucho su actividad, y luego paró completamente. Entonces muchas personas de Intilaka se fueron a crear otra asociación”.*

La primera presidencia de la asociación estuvo a cargo de Kais Marzouk El Ouariachi (1978-1979), uno de sus dos fundadores, que en aquellos momentos era estudiante de doctorado, y se encontraba próximo al grupo 23 de Marzo. A El Ouariachi le siguió el abogado Abedellah Briguach (1979-1980), al que sucederá Mohamed Bijjou (1980-1982), funcionario de justicia y también presidente de la sección provincial de la OMDH en aquella misma época. A



partir de la tercera renovación de la presidencia y cuerpo administrativo de la asociación, se produce el estallido de enfrentamientos entre los diferentes grupos que se habían constituido (miembros no afiliados a partidos políticos contra miembros de partidos, y entre las propias organizaciones políticas que estaban presentes en el interior), quedando la última presidencia en manos de Houssein El Kamari (1982-1984), abogado perteneciente al Partido del Progreso y del Socialismo.

Junto con las disputas internas, la asociación había comenzado a sufrir unos años antes de su final, algo que será una constante en la vida asociativa del movimiento amazigh en el Rif, que es la pérdida de afiliados por razones migratorias. Así pues, el sector de estudiantes, el más numeroso de la asociación, irá disminuyendo progresivamente, en el momento en que éstos tengan que trasladarse fuera de la región para continuar con sus estudios universitarios o cuando, recién licenciados, tengan que salir en busca de trabajo.

Cuando los conflictos en el interior de la asociación fueron cada vez más patentes, muchos afiliados comenzaron a abandonar *Intilaka*. La realidad es que la asociación nunca fue prohibida ni desmantelada, sino que al no poder renovarse el Órgano Directivo a causa de las luchas internas, se produjo la consiguiente disolución de la organización, siguiendo lo dispuesto en la ley que regula la constitución de asociaciones en el país<sup>127</sup>.

Con la desaparición de *Intilaka*, la vida asociativa de la región sufre un vacío total, sobre todo porque tras la represión de enero de 1984 en la región, durante la cual muchos de sus antiguos miembros fueron perseguidos, el miedo y el temor hizo abandonar y desechar cualquier intento de rescate del proyecto. Así, hasta el año 1990, cuando se crea la asociación *Ilmas*, el movimiento asociativo amazigh en el Rif desaparece completamente. Entre el final de una y la aparición de otra habrá pequeños intentos de continuar con la labor de *Intilaka*. Aparecen, pues, pequeñas asociaciones en Nador como la *Asociación Funun Rif* (Asociación de las Artes del Rif) o la *Asociación Talbuyud Atakafia*

---

<sup>127</sup> Dahir del 15 de noviembre de 1958.

(Asociación Presencia Cultural), que tendrán una breve vida, al igual que en zonas rurales de la provincia como la *Asociación Anfas* en Zeghanghane.

A pesar de estos intentos y del resurgimiento asociativo del movimiento amazigh en el Rif, a principios de los noventa, no será hasta finales de esa misma década, con la puesta en marcha de la asociación CECODEL, cuando vuelva a crearse una organización que sea considerada como una continuación de *Intilaka*, pues se formará a partir de los mismos cuadros, ideología y forma de trabajo, que habían caracterizado a la anterior.

## **2.7 EL MOVIMIENTO ASOCIATIVO EN ALHUCEMAS: UNA MILITANCIA POLÍTICA DE EXTREMA IZQUIERDA A LA SOMBRA DE INTILAKA ATAKAFIA**

En este primer período de la historia del movimiento amazigh en el Rif, existían importantes diferencias entre las provincias de Nador y Alhucemas, tanto en lo que se refiere a la estructura asociativa como a los terrenos de militancia de sus activistas. En el caso de Nador, *Intilaka Atakafia* consigue implantarse en la sociedad, contar con un número importante de socios y desarrollar un gran volumen de actividades. En Alhucemas, la estructura asociativa será más débil hasta la década de los noventa y servirá principalmente para dar marco legal a las inquietudes individuales de algunos jóvenes de la región. De igual modo, mientras que en Nador a través de *Intilaka* se construye una ideología propia sobre la base de la cultura y la lengua amazigh y la defensa de los particularismos, en Alhucemas este trabajo ideológico vendrá impulsado por la propia *Intilaka*.

*“Intilaka tuvo mucha influencia aquí [Alhucemas] sobre los estudiantes, sobre todo universitarios. Muchos de ellos viajaban desde Alhucemas a Nador para asistir a las actividades que organizaba la asociación<sup>128</sup>”.*

*“En Alhucemas no había una conciencia política sobre el tamazight como tenía la Intilaka, es más, la conciencia del tamazight aquí la impulsa Intilaka desde Nador”<sup>129</sup>.*

Al igual que en Nador, los jóvenes de Alhucemas estaban adheridos principalmente al movimiento marxista-leninista, siendo *Ilal Amam* la formación política más importante en la provincia, y bajo la que se encuadraban tanto estudiantes de secundaria como universitarios. Cuando a finales de los setenta se producen importantes detenciones entre sus militantes y la organización comienza su propio proceso de desaparición, muchos de los miembros de *Ilal Amam* en Alhucemas comienzan a buscar otras plataformas sustitutorias en las que continuar desarrollando sus inquietudes políticas y sociales. Algunos de ellos deciden crear asociaciones, como *Souad N'Arrif* (Rayo del Rif), *Al Baaz Atakafia* (Renacimiento Cultural) o el *Club Cinematográfico*, que seguirán ideológicamente vinculados a las corrientes marxistas-leninistas de Marruecos. En estas asociaciones, sin ser expresamente organizaciones vinculadas al movimiento amazigh, comienzan a aparecer pequeños grupos de personas sensibles a la cuestión, a la que se acercarán en un primer momento a través de los grupos de música que, como ocurrirá en *Intilaka*, traen consigo una renovación de la escena cultural de la provincia y de la música tradicional de la región a través de la canción protesta en tarifit. Esta vinculación del movimiento asociativo de Alhucemas, y por extensión del movimiento amazigh, a posiciones ideológicas de extrema izquierda, será de sus más importantes notas características, que se cristalizará en sus posicionamientos dentro del movimiento amazigh a nivel regional y estatal.

---

<sup>128</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de abril de 2011.

<sup>129</sup> Entrevista a Jamal Tourou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

Así pues, con anterioridad a la creación de *Intilaka Atakafia* (1978) en Nador, en la ciudad de Alhucemas, en el año 1976, se forma la *Asociación Souad N'Arrif* (Rayo del Rif), que sin poder ser considerada una asociación perteneciente a la esfera de reivindicación y defensa de la cultura amazigh, contaba entre sus miembros con activistas que jugarán un papel importante en el movimiento asociativo de la región en décadas posteriores.

La *Asociación Souad N'Arrif* era una organización dedicada especialmente a la canción, y ese era el dominio en el que desarrolla casi todas sus actividades y en el que sus miembros eran especialmente activos, como Abdesalam Abarou, Hassan Tithrin o Qosmit. La asociación se formó de manera casi fortuita, a causa de las recomendaciones que algunas personas había hecho a un grupo de jóvenes que tenían la intención de dedicarse a la música. Para contar con el favor de las autoridades – el Wali de la región dio su apoyo, incluso económico, a la asociación durante algún tiempo-, y de las familias adineradas de la ciudad, se decidió que fuese su presidente Abdelaziz Ouazani, una de las grandes cabezas políticas de la región y diputado por la *Agrupación Nacional de Independientes* desde el año 196 por la provincia de Alhucemas.

La *Asociación Baaz Atakafia* (Renacimiento Cultural) se crea en el año 1977, y aunque tampoco puede ser considerada una asociación amazigh, la cuestión de la lengua representaba un tema transversal en las actividades y posiciones de la asociación, abordado a través de la defensa de la cultura popular que se hacía a través de grupos de música y cantautores. *Al Baaz Atakafia* estaba formada principalmente por profesores de la ciudad de Alhucemas y su objetivo principal era potenciar el pensamiento de izquierda en la ciudad.

Las principales actividades de *Al Baaz* eran la organización de coloquios, y de festivales musicales y de poesía en la ciudad, y los temas a los que principalmente se consagraban eran las charlas sobre la lucha del pueblo palestino, la mujer y la canción protesta. Dentro de este último campo, aparecerá bajo el marco de la asociación el grupo Twatun, que participaría en el último festival de la canción organizado por *Intilaka* en el año 1982. A través de

esta participación, miembros del grupo llegan a conocer más profundamente la actividad, que en Nador organizaba *Intilaka Atakafia*, representando para ellos desde entonces un modelo a seguir, que será inspiración para las primeras asociaciones puramente amazighes que se formen en Alhucemas a principios de la década de los noventa, sobre todo para la *Asociación Nekor*.

*“Intilaka Atakafia hizo un gran trabajo, y nos consideramos pertenecientes al movimiento. Estábamos interesados en los temas en los que trabajaba, la mujer, la canción popular, la canción tamazight, el poema amazigh [...] Intilaka fue para nosotros una escuela, nuestro colegio. Hubo muchos problemas en el interior, pero tomamos sus principios de trabajo colectivo. Algunos militantes de Intilaka como Kais Marzouk El Ouariachi y Cadi Kaddour son muy conocidos en Marruecos, por su trabajo sobre el tamazight, y en Europa”<sup>130</sup>.*

#### ACTUACIÓN DEL GRUPO TWATTUN. FINALES DE LOS AÑOS SETENTA



Foto: Archivo personal de Mohamed Ziani

<sup>130</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de abril de 2011.

En la misma época que *Al Baaz Atakafia*, se constituyó el llamado *Club Cinematográfico*, que lejos de tener cualquier relación con la cuestión amazigh, era una organización formada por miembros del grupo *Ilal Amam*, algunos de los cuales tendrán un papel muy activo en el movimiento amazigh de Alhucemas en décadas posteriores, como Hassan Jarmouni, uno de los impulsores de la futura *Asociación Numidia*. Dentro del *Club Cinematográfico* había militantes muy activos de la extrema izquierda de Marruecos, que en la década de los noventa y ya entrado el siglo XXI, tendrán un papel activo dentro de la red asociativa de la ciudad de Alhucemas. Entre los miembros de la asociación se encontraban personas como Ahmed Belaichi, Jamal Mahdali, Adellah Omar Mousa o Mounain Masrak<sup>131</sup>. El *Club Cinematográfico* desaparece tras la revuelta local que tuvo lugar en el año 1987 en la provincia de Alhucemas, cuando algunos de sus miembros son detenidos y condenados con penas de cárcel de hasta tres años, que cumplirán en la prisión civil de Taza. Se les acusaba de utilizar la asociación como tapadera para otras actividades políticas.

El medio asociativo de la provincia de Alhucemas permanecerá desde estos inicios fuertemente vinculado a las corrientes de extrema izquierda, y su posicionamiento dentro del movimiento amazigh estará siempre caracterizado por esta proximidad ideológica. Cuando se reinicie la actividad asociativa tras los años de represión de finales de la década de los ochenta, las primeras organizaciones estarán formadas por miembros que habían tomado parte en alguna de estas tres asociaciones, y llevarán a las nuevas formaciones tanto su

---

<sup>131</sup> Entre este grupo militantes que son apresados hay que destacar la figura de Ahmed Belaichi, una de las personalidades más reconocidas de la provincia de Alhucemas por su compromiso político. El fue uno de los condenados a tres años del grupo de 1987, y ya como maestro en la ciudad de Alhucemas y dirigente de la sección de la AMDH en la provincia, fue detenido de nuevo el 20 de noviembre de 1992. En aquella ocasión fue conducido a la prisión de Casablanca, donde fue juzgado por haber "difundido informaciones que socavan la moral del ejército" y por haber violado el Código de Prensa, y condenado a una pena de prisión de tres años y a una multa de 1.000 dirhams. El origen de esas causas se encontraba en unos comentarios realizados a la cadena de la televisión marroquí "2M International" sobre los abusos y prácticas de ejército de Marruecos contra los marroquíes y otros africanos que atraviesan el estrecho para trasladarse a Europa, además de otros comentarios sobre la política del Gobierno y sobre posibles violaciones de los derechos humanos. Fue amnistiado en julio de 1994, junto a diez presos políticos más.

ideología marxista-leninista, como el recuerdo de la influencia y admiración que la experiencia de *Intilaka Atakafia* había provocado en ellos.

## CAPÍTULO III

### LA ESCENA CULTURAL EN EL RIF A LA SOMBRA DE INTILAKA ATAKAFIA: LA MÚSICA AL SERVICIO DE LA CONTESTACIÓN POLÍTICA Y LA REIVINDICACIÓN CULTURAL



*Actuación del grupo Twatun en los años setenta Archivo personal de Ziani Mohamed*



*“El idioma rifeño es sin duda una expresión identitaria... y cantar en rifeño es una expresión de identidad. Con ello se intenta decir a los marroquíes de habla árabe que “yo soy diferente de ti, y por lo tanto no debo de estar bajo tus órdenes ni seguir tus leyes”<sup>132</sup>.*

La renovación musical, que tiene lugar en el Rif, a lo largo de la década de los setenta hasta finales de los ochenta, debe ponerse en relación con tres aspectos fundamentales, que habían transformado la esfera social de la región: en primer lugar, el nacimiento de una acción militante que tenía por objetivo la transformación de la vida cultural de la región, además de la recuperación y promoción de la lengua y la cultura amazigh del Rif; en segundo lugar, la proyección de una juventud comprometida, que participaba activamente en la contestación política y social que en esos años ocupa la calle y el espacio universitario; y en tercer lugar, la influencia ejercida por las nuevas tendencias musicales del momento, que inspiradas igualmente en la protesta y el compromiso político, estaban presentes en otras partes del mundo, y ahora también en Marruecos.

Es por ello, por el cúmulo de estos factores, que el cancionero de los años setenta toma como terrenos de inspiración la reivindicación identitaria, la denuncia política y la preocupación por la recuperación del patrimonio cultural regional.

Los grupos y cantautores, que aparecen a lo largo de la década de los setenta y ochenta en el Rif, especialmente en Nador, estaban de alguna u otra

---

<sup>132</sup> Mohamed Toufali en correo electrónico recibido el 7 de octubre de 2011.

manera conectados con la asociación *Intilaka Atakafia*, bien porque nacen con la sombra de la actividad cultural de la propia organización, o bien porque colaboraban de manera activa con ella. Aquellos grupos, que surgieron a la sombra de la actividad de la organización, intentaban transmitir en sus canciones todos aquellos valores y reivindicaciones que *Intilaka* realizaba. En realidad, la música de estos grupos servirá, en este tiempo, para ir más allá en la crítica y en la denuncia política y social que la propia asociación pudiera llegar a realizar, pues el juego con símbolos e imágenes así lo permitía. Conscientes de ello, de la fuerza de comunión que la música puede llegar a tener, y de su eficacia para despertar conciencias, la parte artística y musical de la organización será aquella que más se potencie, y aquella que cuente con más seguidores.

La nueva generación de músicos rifeños, vinculada o no a la asociación nadorí, intentará que sus canciones se conviertan en la conciencia cultural, social y política de la región, revelándose contra la situación de penuria intelectual y social que intentaban combatir. Así, el fondo de las composiciones de esta época tiene como elementos centrales, tanto el rechazo a la homogenización cultural como la reivindicación lingüística, la contestación al sistema político marroquí y la oposición a la situación de sumisión que el poder central mantenía sobre la región.

En este capítulo de la tesis doctoral se analizará en primer lugar la esfera cultural marroquí de los años sesenta y setenta y el papel de la canción como instrumento de contestación política. En segundo lugar, se examinará la influencia de la canción protesta sobre la renovación musical que tiene lugar en el Rif en esta época, prestando una especial atención al papel desarrollado por ciertos músicos en esa transformación, en concreto las figuras de Mohamed Toufali, Walid El Mimoun, Qosmit y Thidrin.

### 3.1 LA ESFERA CULTURAL MARROQUÍ EN LOS AÑOS SESENTA Y SETENTA: EL ARTE COMO EXPRESIÓN DEL COMPROMISO POLÍTICO

El campo cultural marroquí, durante los años sesenta y setenta, experimentó una importante explosión creativa en todos los terrenos, hasta el punto de que este período fue considerado como la Edad de Oro artística e intelectual del país (De Poli, 2008: 325).

El común denominador, en artistas y pensadores de la época, era la intención de manifestar su compromiso a través del arte, y la voluntad de llevar a cabo, tanto una reflexión política como una contestación crítica al poder y al sistema. Este aspecto fundamental hará que, como sostiene De Poli (2008: 326), tanto en la pintura, como en el teatro y en la música de esos años, el contenido sea el que domine sobre la forma y sobre la calidad estética, haciendo que toda expresión artística permanezca indisociable de la realidad política del país.

La esfera cultural marroquí del momento servía como medio, a través del cual se canalizaban las protestas universitarias y populares, expresando con canciones, poesías o piezas teatrales las mismas críticas y demandas que la calle realizaba. Como Touzani apunta (De Poli, 2008: 326), para esa generación de pensadores, escritores y artistas no había una conciencia científica, literaria o artística, que permaneciera aislada de la conciencia política, pues para todos ellos, *“la cultura significaba ruptura, contestación crítica y revuelta”*. La resistencia cultural en ese contexto cumplía una doble función: por un lado, se convertía en el canal, a través del cual transmitía el mensaje contestatario, tanto a la población como al régimen; y por otro lado, servía como medio adoctrinador con el que difundir la ideología, bajo la cual eran concebidas las propias obras.

Existía, pues, en el arte de esos años, un sustrato revolucionario vinculado a las corrientes de vanguardia y, en muchos casos también, a una militancia en grupos de ideología de extrema izquierda. El objetivo era entonces no tanto transformar la forma de concebir y crear un cuadro, una pieza teatral o una

canción, introduciendo estructuras nuevas y nuevos temas de inspiración en las formas tradicionales, cuanto transformar el propio sistema político del país y su distribución de poder.

En Marruecos, como en otras partes del mundo, el dogma dominante para esos artistas, que se revelaban como revolucionarios, sería el rechazo a las divisiones que separaban el arte culto del arte popular. Existía la intención de acercarse al pueblo, pero también la de hacer arte desde las preocupaciones y dificultades de la vida diaria de la gente y la de recuperar las expresiones artísticas populares.

Las asociaciones amazighes de la época desarrollarían sus diferentes expresiones artísticas en este contexto de protesta y resistencia cultural. Bajo el marco de estas organizaciones, aparecerán algunos de los principales exponentes de la canción, la poesía y el teatro amazigh del momento, por lo que el referente ideológico de cada una de ellas, así como el espacio regional del que surjan, serán las dos variables que acompañen la expresión artística amazigh de la época.

La música será el terreno que conozca un mayor desarrollo e igualmente un mayor éxito, con la aparición de figuras, como Ammori Mbark en el Souss, Walid El Mimoun en el Rif o, más allá de las fronteras marroquíes, Idir y Matoub Lounès en la Cabilia. Si bien otros campos, como la literatura, especialmente la poesía o el teatro, serán igualmente cultivados durante este período, la canción conseguirá transmitir con mayor eficacia el mensaje que, desde el activismo amazigh, se quiere hacer llegar.

Es, en esta época, cuando tiene lugar la renovación musical que se lleva a cabo simultáneamente en las diferentes regiones amazigófonas de Marruecos y Argelia, dando lugar a lo que se conoce como la *“canción amazigh moderna”*. Esta nueva tendencia gozará de un importante éxito, al combinar las corrientes musicales, que la juventud de la época abrazaba con entusiasmo como el folk y el rock, con la canción protesta, y una renovación de la canción popular de cada

región. En el caso del Rif, la nueva escena musical tuvo como motor principal de renovación, la labor artística que se realizaba tanto dentro de la asociación *Intilaka Atakafia* como en su entorno.

### **3.1.1 CANCIÓN Y OPRESIÓN: LA MÚSICA COMO INSTRUMENTO DE CONTESTACIÓN EN MARRUECOS**

La relación entre la música y la política ha sido, ya desde la Antigua Grecia, una cuestión recurrente. Si los griegos consideraban que este arte ejercía una importante influencia sobre la formación del carácter humano y del espíritu de los ciudadanos, su proyección sobre la política tampoco pasaba desapercibida, pues se le atribuía igualmente la capacidad de provocar cambios y subvertir el orden del Estado (Benedito, 2007: 430): “*cuando cambian los modos de la música, las leyes fundamentales del Estado siempre cambian con ellos*”, escribía Plantón en *La República*.

De igual modo, la relación entre los movimientos sociales y la cultura popular ha merecido la atención de autores como Eyerman y Jaminson (1998: 163), que han resaltado el importante papel de la música en la formación de la identidad colectiva. Ambos han subrayado el uso que, por parte de los movimientos sociales, se hacía de la música como medio con el que conseguir que los individuos traspasen sus propias fronteras y se unan a una conciencia colectiva. Esta fuerza integradora de la música, intensificada por los rituales en vivo, constituye un importante estimulador del sentimiento de pertenencia de los individuos a una determinada comunidad. Así, la música y su capacidad para influir en la gente, para transmitir valores y estabilizar o desestabilizar sistemas sociales, ha hecho que ésta pueda ser considerada como un “*instrumento sensual de poder*” (Barber-Kersovan, 2004: 7), utilizado tanto por los órganos oficiales como por los opositores a los mismos. Es por ello, que los poderes establecidos intentan, por un lado establecer su propia música y legitimarse a través de la creación de unos sonidos oficiales, y por otro,

controlar la escena musical alternativa, reprimiendo a los músicos que no sean conformistas con el statu quo (Barber-Kersovan, 2004: 9).

La música en los años sesenta y setenta alcanza una de sus máximas cimas como instrumento de contestación política a través de la llamada “canción protesta” en diferentes partes del mundo. Ni Marruecos ni el Rif quedarán ajenos a esta nueva tendencia musical, a la que el movimiento amazigh se unirá también con entusiasmo.

Así pues, la esfera cultural marroquí de los años setenta, como ocurre en otras partes del mundo, será testigo de una renovación musical, que se caracterizará por mostrar un rechazo a la hegemonía cultural de oriente y a la hegemonía de clase, para acercarse a las raíces de la música tradicional del país y a la diversidad cultural a través de la música amazigh, árabe, africana y europea (Bennani-Chraïbi, 1994: 45). Esta transformación desplazará a un segundo plano las tendencias, que hasta el momento habían dominado la escena musical del país y que principalmente eran la música *rabe* oriental, las tonadillas de amor, interpretadas tanto por egipcios (Umm Kultum, Muḥammad Abd al-Wahhab, Abd al-Ḥalim Ḥafiz y Farid al-Aṭras) como marroquíes (Ahmed Bidaoui y Ismael Ahmed), y la música de corte patriótico-nacionalista (Fernández e Islán, 2009: 153).

Es dentro de esta transformación, donde nace el movimiento de la “canción protesta” en Marruecos. Esta nueva corriente no representaba la totalidad de la música que comenzaba a hacerse en los años sesenta y setenta, que utilizaba las canciones para contestar al sistema político, sino que convivía con otros tipos de música relacionadas con aquella, la “canción testimonial” y la “canción popular”, tal y como ocurría también en otras partes del mundo. La llamada “canción testimonial”, aludía *“al compromiso de los cantautores con la realidad cotidiana que el pueblo vive y experimenta”* (Torrego, 1999: 43), y la que podríamos llamar “canción popular”, se refería a la *“voluntad explícita de hacerse voz de la realidad más o menos consciente que el hombre del pueblo vive o ha vivido tanto a niveles sociales como antropológicos”* (Torrego, 1999: 43).

Las transformaciones culturales, que tienen lugar en Marruecos en el dominio de la música, pero también en otros campos de las artes, como la poesía o el teatro, se sitúan dentro de un *“movimiento cultural de alternativa”* (González Lucini, 1984: 83, Torres, 2005: 229, Torrego, 1999: 34) que trascendía las fronteras nacionales y dominaba la escena de un gran número de países. Era éste *“un movimiento de reacción musical y poética”* que se mostraba como una *“alternativa cultural”* y *“como vehículo de una concienciación y de aliento liberador a niveles populares”*, nacido *“del ansia y la reivindicación de libertad”*, que es contemplada como una *“meta posible de conquistar”* (Torres, 2005: 229).

Este *“movimiento cultural de alternativa”* será fruto tanto de un impulso político, como de la oposición a un sistema establecido, a sus valores y a los productos culturales que la cultura dominante divulga (Torrego, 1999: 2004). Dentro de éste, tanto la *“canción protesta”* como la *“canción testimonial”* y la *“popular”* mimarán el texto de sus composiciones con especial atención, siendo éste una de sus principales características. Muchas de las canciones del momento tienen un fuerte contenido social y serán compuestas con una clara intención de denuncia de la situación de las clases más desfavorecidas, principalmente la clase obrera y campesina. Así pues, las letras de las canciones serán utilizadas tanto para encender las conciencias como para reunir a la gente en torno a una idea, a lo que también contribuirá el uso de *“las lenguas del pueblo”*. En este sentido, el empleo del árabe dialectal, el *dariya*, o el tamazigh, en sus distintas variables regionales, ayudará a que las letras y sus mensajes penetren con más facilidad e intensidad en los espíritus de la gente, aproximando las letras de las composiciones a las experiencias de su propia vida.

Al éxito de este nuevo estilo musical contribuirá de manera importante la aparición del formato *cassette*, pues facilitará su difusión y distribución. La manejabilidad y su coste asequible proporcionarían a los marroquíes *“no sólo la opción de grabar y reproducir su música favorita, sino también un medio de*

*comunicación a escala de masas*" (Almasude, 1999:120)<sup>133</sup>. Así pues, en lo que se refiere a la distribución de la música, el *cassete* será una gran ayuda, con el que podía saltarse las barreras que el Estado establecía en la reproducción de aquel tipo de música, que escapaba de los cánones de la que oficialmente se difundía. La Radio Televisión de Marruecos (RTM), controlada por el Ministerio del Interior, era en la época el instrumento a través del cual el Estado monopolizaba la producción y reproducción de música emitida en las emisoras nacionales. Si bien, las emisoras de otras radios internacionales podían ser captadas desde diferentes partes de Marruecos, lo que suponía una importante fuente de influencia musical para muchos nuevos grupos marroquíes, sin embargo la "nueva canción" encontrará pronto su espacio en la escena nacional. Así, la RTM acabó con el tiempo permitiendo a ciertos productores independientes adentrarse en el mercado de la "canción protesta" y de la "canción popular" (Almasude, 1999: 120), llegando ella misma a grabar a algunos grupos y cantautores cuyas canciones posteriormente serían radiadas en las ondas nacionales.

Este mayor espacio al "*movimiento cultural de alternativa*" marroquí en la escena cultural del país no impedirá que las autoridades controlasen, persiguiesen, detuviesen e interrogasen a determinados cantautores o grupos, tal y como ocurrió a miembros de *Nass el-Ghiwane*, o al músico rifeño *Walid El Mimoun*.

El papel de la canción protesta en la "*lucha cotidiana para la libertad poética y la justicia social*" y en la toma de conciencia tanto estética, como más estrictamente social y política, que caracterizaba a la música del momento, era

---

<sup>133</sup> Según Almasude (1999:120), los *cassetes* también renovarían los modos de comunicación entre los miembros de las familias y entre los dos sexos. Por un lado, los inmigrantes iletrados pueden dejar de pagar para que otros escriban cartas a sus familias que permanecen en Marruecos, pues comienzan a grabar en *cassetes*, que posteriormente son enviados, sus experiencias, éxitos y problemas en el exterior. Del mismo modo, los miembros de las familias en Marruecos utilizan el mismo método para hacer partícipe a aquel o aquellos miembros en el exterior de las novedades, actividades, festividades y celebraciones de la familia. Por otro lado, dentro de Marruecos, los *cassetes* facilitan la comunicación entre los hombres y las mujeres, que para salvar las distancias que físicamente les separan, encuentran en ellos el instrumento con el que intercambiar sus secretos.



observado de cerca por el poder, en tanto en cuanto se mostraba y comportaba como un importante catalizador de movilización política (Torres, 2005: 230).

### 3.1.2 NASS EL-GHIWANE: LA LARGA ESTELA DE LOS “ROLLING STONES DE ÁFRICA”<sup>134</sup>

Dentro de este “movimiento cultural de alternativa” marroquí, grupos como *Jil Jilala*, surgido en Marrakech<sup>135</sup>, o *Nass el-Ghiwane*, formado en la ciudad de Casablanca<sup>136</sup>, serán algunos de sus protagonistas destacados. Especial será el caso de este último, que tuvo un enorme éxito entre los jóvenes y grupos políticos debido al fuerte contenido reivindicativo de sus canciones, en las que se denunciaba la represión y la corrupción existente en el país (Fernández e Islán, 2009: 151).

*Nass el-Ghiwane* fue el primer grupo de éxito de Marruecos, un éxito que le venía tanto por la innovación de su música, como por la valentía de sus letras. Ellos eran los representantes de una nueva generación que se sentía oprimida y que elevaba su voz en medio de un panorama sociopolítico complejo y represor (Fernández, Islán, 2009: 153), que ellos mismos padecieron. Su estilo, tan particular, se caracterizaba por fusionar la música sagrada y profana, rehabilitando tanto instrumentos como sonos populares marroquíes y africanos, como los *gnawa*, e incorporando tradiciones de origen sufí (Fernández e Islán, 2009: 151).

El momento, que marca la consolidación del grupo, es su actuación en el Teatro Mohamed V de Rabat en el año 1971, y la aparición de su primer álbum

<sup>134</sup> Con este apelativo se refirió a ellos el director de cine Martin Scorsese.

<sup>135</sup> El grupo se crea en 1972 en la ciudad de Marrakech y forman parte de él un grupo de seis estudiantes de arte de la universidad Mohamed Derhem, Moulay Tahar Asbahani, Sakina Safadi, Mahmoud Essaadi, Hamid Zoughi y Moulay Abdelaziz Tahiri. La formación tendrá como objetivo la renovación de la música tradicional marroquí y gozará de un importante éxito.

<sup>136</sup> El grupo se forma en el año 1963 en el barrio Hay Mohammadi de la ciudad de Casablanca. La formación inicial estará compuesta por Larbi Batma, Boujmii Hgour, Omar Essayed, Allal Yaala y Moulay Abdelaziz Tahiri. A lo largo de los años sufrirá bajas y nuevas incorporaciones que, cronológicamente serán las de Abderrahman Kirouj “Paco”, Redouane Arif, Rachid Batma y Hamid Batma.

*“Nass el-Ghiwane”* en 1973, la que hace que su fama y leyenda no deje de crecer. Así, *Nass el-Ghiwane* se transformó, como decimos, en la voz de los oprimidos, de una juventud que sufría en sus huesos los llamados “años de plomo”, período oscuro y tenebroso para los derechos humanos en Marruecos. Sus letras expresaban sentimientos tan diversos como la alegría, el enfado, el amor, la tristeza (Fernández Islán, 2009: 153), o el desamparo frente a un sistema que les reprime, como muestra las siguientes letras del grupo.

*“¿Dónde están aquellos que, con fe,  
se encontraban a tu alrededor?  
¡Oh Sinya, plato de té  
que me recuerda aquello que amo!  
¿Cómo calmar mi dolor?  
En las fiestas de bodas, de té y de ambar  
Tú invitas a la absenta  
y la menta.  
¡Oh Sinya!  
Huérfano y solitario  
¡Mi vaso está triste  
tan apenado que me aflige!  
¿Por qué está tan sólo  
en sus llantos,  
tan agotado por el destino?  
¡Oh Sinya!”<sup>137</sup>*

Sus composiciones describían el sufrimiento del pueblo oprimido, al que alentaban a continuar en su lucha y a resistir las injusticias que día a día

---

<sup>137</sup> Película “Transes” de Ahmed Al-Maanouni del año 1989.

padecen. Estas letras, de fuerte calado político, forman la expresión más clara de esa dimensión protesta de Nass-el Ghiwane.

*“La muerte marca el ritmo de nuestro baile.*

*Y los tiranos se multiplican.*

*Vosotros hacéis frente a la vida*

*y sus sueños”.*



*“Escuchad los vientos desencadenados*

*y todos estos desvalidos*

*que sufren para siempre.*

*El tirano duerme”.*

La fuerza de *Nass el-Ghiwane* radicaba tanto en los temas, que eran abordados en sus composiciones, en los que se mostraba la vida cotidiana del pueblo marroquí, las dificultades de la vida diaria, de manera que cualquier marroquí podía reconocerse en las imágenes que se evocaban, como en la lengua que era utilizada, el *dariya* o marroquí. En este sentido, Rollinde (2002:157) se refiere a ella como un “dialecto elaborado”, que no responde a ningún habla concreta, sino que es una combinación del habla campesina con el lenguaje empleado en las cofradías, la lengua utilizada en la poesía mística y el *melhoun*, una lengua antigua.

Debido a la gran popularidad que el grupo alcanzó, incluso más allá de las fronteras marroquíes, como se mostrará en la película “*Transes*”<sup>138</sup>, *Nass el-*

---

<sup>138</sup> Sus actuaciones se celebraban en Marruecos, pero también en otros países del Magreb y Europa, pues llegaron a gozar de fama internacional, llegando a ser protagonistas de otras obras, como el documental de ficción *Transes* (1981) de Ahmed El Maanouni o a participar en la banda sonora de *La*

*Ghiwane* se convierte en un mito, en un fenómeno social que será seguido por miles de jóvenes. Su influencia musical quedará presente en cientos de grupos que se formaron posteriormente emulando su estilo, llegando a ser considerados los inspiradores de la música *rai*, nacida en Orán (Argelia).

#### NASS EL GHIWANE EN LOS AÑOS SETENTA



### 3.2. LA NUEVA CANCIÓN RIFEÑA COMO INSTRUMENTO DE EXALTACIÓN DE LA IDENTIDAD Y EL COMPROMISO POLÍTICO

Como ocurría en el resto de Marruecos y en el exterior, al Rif también llega el “*movimiento de cultura alternativo*” y lo hace principalmente a través de la estructura asociativa existente. En el caso de Nador, la escena cultural de la ciudad y la provincia estará totalmente dominada por el impulso dado por la

---

*última tentación de Cristo* (1988) del afamado director de cine Martin Scorsese, que se referirá al grupo como los *Rolling Stones* de África.

asociación *Intilaka Atakafia* a este ámbito artístico, que será sin duda el más exitoso de todos cuantos constituyen su campo de acción, hasta el punto de que la renovación musical de los años setenta en el Rif sería atribuida a la propia organización, más que a las figuras nacidas en su seno. En el caso de Alhucemas, será la asociación *Souah del Rif*, la que ofrezca a los jóvenes, con inquietudes musicales, el marco donde poder desarrollarlas. Sin embargo, la repercusión de una y otra sobre la sociedad y la escena musical de cada provincia presenta diferencias notables entre una y otra. Mientras que *Intilaka Atakafia* consiguió penetrar en la sociedad de la provincia y sus actividades contaron con un importante seguimiento, *Souah del Rif* sirvió casi exclusivamente como respaldo legal para que los jóvenes, que la habían creado, pudieran organizar sus propios conciertos y actuaciones. De igual modo, *Intilaka* era para sus miembros y para los músicos, que en ella se formaban, una escuela, un conservatorio en el que las generaciones mayores enseñaban a las más jóvenes los secretos de la interpretación y composición musical, ahí el importante número de grupos y artistas que surgieron de dicha organización. En el caso de la provincia de Alhucemas, los cantautores y grupos eran fruto de la virtud autodidacta y de la pasión por la música de determinadas personas, que seguirían la labor de los músicos de *Intilaka* como referencia e inspiración, participando y formando parte de las actividades que la asociación nadorí organizaba, pero sin llegar a desarrollar una escuela como sucedió en Nador.

Aunque en ambos casos, la relación entre la música y el compromiso político y social de los intérpretes estaba presente individualmente, en el caso de *Intilaka Atakafia* tanto la música en sí misma como la labor de los grupos y cantautores, vinculados a la asociación, constituyeron uno de los medios empleados por la organización para difundir su mensaje. Es en ésta, donde el sentido de la canción protesta alcanzó su mayor expresión. La labor artística de *Intilaka* y de los músicos que de ella surgieron, no puede ser disociada de las aspiraciones y objetivos de la asociación, ni de su ideología política.

*“Existía una dialéctica entre música y política. Había que mandar el mensaje, crear conciencia en la gente, para que los rifeños pudieran encontrarse a sí mismos en sí mismos. Para que encontrasen el significado de la verdadera identidad”<sup>139</sup>.*

Como decimos, en *Intilaka Atakafia* la importancia, que le daba a la música, partía en primer lugar, de la propia voluntad de la organización de crear una literatura escrita en rifeño, que supusiese dar el salto de una cultura eminentemente oral a la consolidación de una literatura escrita. Esta labor se inicia principalmente a través de la escritura de poemas para ser cantados, *“mucho más aceptados que la prosa o la novela”* <sup>140</sup> por la población en aquel tiempo, lo que hace que la “Nueva Canción Rifeña” sea el primer terreno de trabajo del movimiento amazigh del Rif.

En segundo lugar, esa propia predisposición de la sociedad rifeña del momento a estar más abierta a todo aquello, que llegase a través de la música, hace que los miembros de *Intilaka*, conscientes de ello, no dudasen en emplearla como instrumento adoctrinador con el que difundir la propia ideología e ideario de la organización. De este modo, la música, tan presente en la vida de *Intilaka*, no será sólo la expresión artística de una nueva generación de músicos, sino también un instrumento al servicio de la asociación, con el que ésta buscará despertar la conciencia de los rifeños, avivar una voluntad de denuncia de las injusticias sociales y políticas y una voluntad de defensa de los particularismos culturales de la región.

*“¿Por qué la canción? Porque los fundadores de la época sabían que la música era la mejor manera para comunicarse con la gente, con los otros. Era el medio a través del*

---

<sup>139</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

<sup>140</sup> Mohamed Toufali en correo electrónico recibido el 7 de octubre de 2011.

*cual dar el mensaje y una base para trabajar la cultura de la asociación, para asimilar la propia conciencia cultural, social, y política”<sup>141</sup>.*

Así pues, la música constituía en sí misma una modalidad de educación informal, cuyos compositores tenían presente una intencionalidad clara: modificar las actitudes de la audiencia. En este sentido, algunas canciones eran escritas para ser cantadas en mítines e *“incitar a los rifeños a cambiar su vida”<sup>142</sup>*, lo que muestra la múltiple funcionalidad que la música tenía para los activistas de *Intilaka*, sirviendo tanto de fuente de información de ciertos aspectos de la vida (como pueden ser nuevas corrientes o expresiones artísticas, cuestiones históricas o aspectos de la realidad social y política del momento), como de medio, con el que incitar a la gente a explorar dichas cuestiones (Torrego, 1999: 64). Esta función educativa de la música estaba propiciada por el propio contexto socio-político, opresivo y represivo, dentro del cual se desarrollaba este nuevo *“movimiento de cultura alternativo”*, que llevaba a los actores implicados a enfatizar *“la relevancia de la toma de conciencia de la realidad social que se está viviendo, y la necesidad de rechazar la pasividad, el letargo ante esa sociedad”* (Torrego, 1999: 64).

En lo que se refiere a la temática y al estilo, la música que se producía en el Rif, entre los años sesenta y ochenta, tendría como base dos elementos importantes. Por un lado, esta búsqueda y afirmación de la identidad, una identidad territorializada, circunscrita al Rif, y de base lingüística y cultural amazigh.

*“Los años sesenta eran años de inquietudes, cambios e influencias. Nuestra generación crecía intentando vivir entre un mundo tradicional que demandaba obediencia y continuidad, y otro, moderno, que incitaba al cambio, a ser libre y a*

---

<sup>141</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

<sup>142</sup> Mohamed Toufali, en correo electrónico recibido el 7 de octubre de 2011.

*experimental. En medio de esto, los jóvenes del Rif se pusieron a moverse con esta situación global. Los más extremos se unieron a partidos políticos e intentaron militar en ellos. Otros no pudieron resistir la nueva vida y se adaptaron a ella para poder disfrutarla mejor. Y los más moderados se pusieron a entender su identidad y a reconocer que no pueden cambiarla. De entre los últimos nos encontrábamos nosotros que al reconocer los problemas de nuestro idioma materno nos pusimos a trabajar para hacer de este idioma una lengua con literatura escrita. Así empezamos a hacer poesía y a crear melodías que tenían alguna relación con nuestra región del Rif” (Toufali, 2010:9).*

Por otro, estaba el compromiso político y social de denuncia de la injusticia y la opresión a través de las letras.

*“Era una exigencia aquella canción que estaba en contra de la opresión, del poder del Estado. Era una canción que iba en contra del viento, en contra de la represión, y en contra de los que no creían en la diversidad cultural”<sup>143</sup>.*

Se unen, pues, identidad y compromiso político para formar un movimiento musical regional que, al igual que ocurría en algunas comunidades de España como Cataluña, País Vasco, Galicia, Asturias o Aragón, aúna un componente de reivindicación regionalista y la reivindicación lingüística como principal seña de identidad, con la contestación política al régimen marroquí.

*“Los años sesenta eran realmente unos años revolucionarios para todos nosotros puesto que nos cambió mucho la manera de pensar y ver la vida. Nuestra generación de finales de los cuarenta y principio de los cincuenta se había encontrado con un país que salía del colonialismo y con una Europa que cambiaba y avanzaba día tras día. Esto, nos*

---

<sup>143</sup> Entrevista a Abderrazak El Aoumri, Nador 2 de abril de 2011.



*ofrecía temas y oportunidades para discutir y reflexionar. Nuestra situación de "reprimidos" y de apasionados a la libertad para experimentar y vivir esos nuevos cambios, nos empujó a descubrir que nuestro idioma era una cultura que se estaba perdiendo poco a poco y como el movimiento romántico, nosotros también quisimos volver al pasado y rescatar este idioma que estaba estancado. Nos unimos en un grupo musical e intentamos contribuir a ese desarrollo de nuestra lengua con la música"* (Toufali, 2010:8).

### **3.2.1 LAS INFLUENCIAS MUSICALES DE LA NUEVA CANCIÓN RIFEÑA**

La "Nueva Canción Rifeña" suponía una renovación del estilo musical que dominaba hasta entonces, "la canción de amor", o "la canción de boda", como algún interlocutor mencionó a lo largo de esta investigación, para avanzar hacia un estilo que sería fruto de la influencia que sobre la juventud rifeña del momento tienen tres factores principales: el intercambio cultural y musical que se producía tanto dentro del propio Rif como fuera de él, la influencia musical que los años de protectorado español habían ejercido sobre la región y las nuevas tendencias musicales que dentro del propio Marruecos se asentaban.

El intercambio cultural se produjo de muy diversas formas. Por un lado, a través de la cotidianidad compartida con la pequeña comunidad extranjera asentada o de paso en la región, por otro, a través de las influencias musicales que los rifeños del exterior recibían en los países, a los que llegaban para estudiar o trabajar, y que transmitían a sus familiares y amigos que seguían en el Rif, y por otro, a través de las emisoras extranjeras que se captaban desde la región.

Desde principios de los sesenta, entre la comunidad extranjera en el país había una pequeña comunidad hippie, formada por franceses, holandeses, alemanes, ingleses y americanos, y asentada en el Rif. Esta comunidad, como decimos, más pequeña que la existente en otras ciudades, crecía puntualmente con las visitas que otros hippies, asentados en otras partes del país, realizaban

periódicamente a las montañas del Rif, pues la región formaba parte de una de las rutas de la llamada “Hippie Hashish Trail” (*La Senda Hippie del Hachish*), que recorría Europa, el Sudeste asiático, Norte de África y Próximo Oriente.

A principios de los setenta, las comunidades hippies americanas eran las más numerosas, y la principal se encontraba instalada en Marruecos, principalmente en las ciudades de Tánger - la primera ciudad marroquí que se visitaba si se seguía la ruta que venía de España- y Marrakech, además de otras pequeñas ciudades como el pueblo pesquero de Diabet (Essaouira), adonde llega Jimi Hendrix en julio de 1969, tras el famoso festival de Woodstock, Asilah y Chefchaouen, en la región de Yebala o Ketama, en el Rif, “*el epicentro de la producción de kif, que atrajo legiones de hippies*” (Edwards, 2005: 249).

Marruecos se convirtió en un destino obligado para miles de jóvenes europeos y norteamericanos que, movidos por el ansia de descubrirse a sí mismos viajando, llegaron al país atraídos por la simplicidad, el contraste y la posibilidad de huir de un Occidente capitalista y burgués<sup>144</sup>. Vacaciones para algunos de ellos y residencia permanente durante años para otros, la vida hippie en Marruecos incluía tanto experimentación vital como experimentación artística, que se llevaba a cabo a lo largo de noches interminables de *jam sessions* e intercambio de ideas e influencias, regadas siempre de grandes dosis de alcohol y drogas<sup>145</sup>.

Esta experimentación cultural sería compartida y, en ocasiones, también realizada de manera conjunta con jóvenes marroquíes, que se adentrarían así en las tendencias musicales que dominaban la escena europea y norteamericana, principalmente el rock, el folk y la canción protesta.

---

<sup>144</sup> Según las memorias de Lucas (2011) y los testimonios aparecidos en el documental “Auf dem Hippietral nach Marokko” de Sisi Huetlin (Año 2007).

<sup>145</sup> Documental “Auf dem Hippietral nach Marokko” de Sisi Huetlin (Año 2007).

## HIPPIES HOLANDESES FUMANDO KIF EN CHEFCHAOUEN 1970



Foto: Spaarnestad

Las ofensivas del Estado marroquí contra la comunidad hippie no se hicieron esperar en la medida, en la que el Estado empieza a considerarles una influencia peligrosa para la juventud marroquí, pues se creía que estaban transformando el país en “una especie de abrevadero contracultural” (Edwards, 2005: 249). El hostigamiento de las autoridades marroquíes hacia los hippies se llevaba a cabo a través de la adopción de medidas enérgicas contra aquellos que ya estaban en Marruecos, o bloqueando las fronteras para aquellos que querían entrar (Edwards, 2005: 249). El miedo de las autoridades marroquíes hacia esta comunidad radicaba en la cercanía que ésta mostraba a la hora de entablar relaciones con la población local, especialmente los jóvenes.

*“Lo que era extraordinario de aquellas gentes es que se adaptaban, contrariamente a sus padres que eran muy clasistas y estaban muy distantes de todo aquello que era la pobreza”<sup>146</sup>.*

A pesar de ello, Edwards (2005) sostiene que esos encuentros carecían de la fortaleza y durabilidad suficiente como para provocar una fuerza contracultural en Marruecos, aludiendo a la temporalidad de la estancia de esos occidentales de ideas libertarias, a la ausencia de una audiencia masiva marroquí que siguiese esa música en aquel momento, y a las supuestas actividades apolíticas de los propios músicos.

Sin embargo, en nuestra investigación hemos constatado que, a pesar de que la puntualidad o temporalidad de estas relaciones entre la comunidad hippie, asentada en Marruecos, y la juventud del país no existieran ya, las charlas, los descubrimientos y las novedades transmitidas permanecieron. Así, en los grupos de cantautores y músicos marroquíes de los setenta puede apreciarse, de alguna forma, la influencia del movimiento hippie, ya en el propio aspecto físico y forma de vestirse, ya en el espíritu de alguna letra<sup>147</sup> (Fernández e Islán, 2009: 154-155).

En este sentido, Qosmit, uno de los primeros músicos de Alhucemas en experimentar con la canción protesta en rifeño, recordaba la influencia que sobre los jóvenes de la ciudad habían tenido las comunidades de hippies franceses, holandeses, italianos y americanos que estaban en Ketama.

*“Yo conocí a mucha gente que venía a Alhucemas, porque en aquel tiempo la ciudad era muy pequeña. Venían los hippies y extranjeros de Europa a la ciudad para*

---

<sup>146</sup> Majid Moulay, profesor marroquí que vivió con la comunidad hippie asentada en Essaouira en los años setenta. Documental “Auf dem Hippietral nach Marokko” de Sisi Huetlin (Año 2007).

<sup>147</sup> Nass El Ghiwane en la canción “Ya bani insan”: “Hombres, por qué sois enemigos, por qué la miseria, por qué la tristeza, por qué la mentira, ...por qué la guerra...somos hermanos, somos parientes, somos vecinos, somos humanos”. O en “Essamta”: “Basta de barbaridades, todos somos hijos del mundo” (Fernández e Islán, 2009: 154-155).

*comprar cosas o simplemente de vacaciones. Acabamos conociéndolos a todos, así que cada verano cuando volvían a Alhucemas desde Ketama nos buscaban. Íbamos con tiendas a la playa, estábamos en el parque, en las cafeterías. Cada verano venían y lo pasábamos juntos [...] Lo importante era que hablábamos mucho”*<sup>148</sup>.

En el caso de Alhucemas, el papel del turismo también fue un factor importante, pues durante la década de los setenta fue destino vacacional de algunos europeos que se alojan en el *Club Med* o en el *Hotel Quemado*. De las relaciones, más efímeras o más profundas, con los turistas los jóvenes recibían también una importante fuente de influencia musical y cultural<sup>149</sup>.

Junto a esas comunidades hippies y el turismo extranjero, Marruecos era también en esta época destino de artistas, pintores, escritores, dramaturgos y músicos. Por allí pasarán desde hombres de letras como Paul Bowles, Tennessee Williams, Jean Genet, William Barroughs, Brion Gysin o Ira Cohen; músicos como Jimmy Page, Robert Plant, Jim Morrison, Jimi Hendrix, James Brown, Cat Stevens; grupos como *Rolling Stones* o *The Cars*; y hasta compañías teatrales como la neoyorkina *The Living Theatre*, en realidad una comunidad de principios libertarios, que recorría la costa atlántica marroquí, entre abril y septiembre de 1969 (Marrs, 1984; Tytell, 1995).

Del mismo modo, algunas instituciones extranjeras implantadas en el país como el Instituto Goethe, patrocinaron las giras musicales de grupos alemanes, como fue el caso de *Embryon*, en el año 1972, que recorrió Marruecos tocando y conociendo los sonos del país y a músicos locales a los que invitaban a compartir escenario<sup>150</sup>.

---

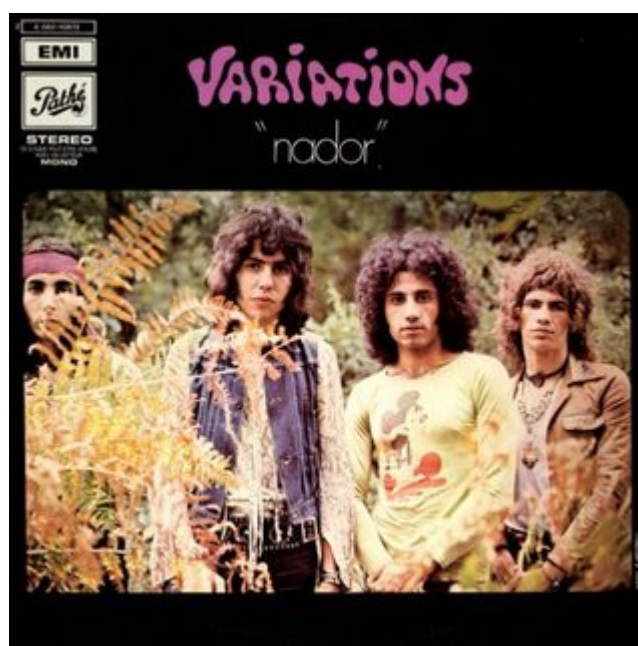
<sup>148</sup> Entrevista a Qosmit, Alhucemas 9 de abril de 2011.

<sup>149</sup> Sobre el turismo en Alhucemas en los años setenta existe un video que recoge imágenes y secuencias grabadas en el año 1974 “Alhucemas en los 70 (turismo) Alhoceima 1974” <http://www.youtube.com/watch?v=JynwYY5z5LU>. Véase Anexos (Audiovisuales).

<sup>150</sup> « Houssaine Kili », *Music and Stories from the African Planet*. Disponible en [http://www.afropop.org/explore/artist\\_info/ID/629/Houssaine%20Kili/](http://www.afropop.org/explore/artist_info/ID/629/Houssaine%20Kili/) [Acceso: 23 de junio de 2011]

Un caso especial fue el del grupo de rock-psicodélico *Les Variations*, formado en París en el año 1966, que incluso cantaban en inglés, para acercase a los que eran sus ídolos, *The Who*. Tres de sus cuatro miembros eran judíos marroquíes que emigraron a Europa, algo que se reflejaba profundamente en su música, que contenía sonidos e historias del norte de África y de los judíos sefarditas, que quedaron reflejadas en sus álbumes “Nador” (1969), “Take it or leave it”(1971), “Morrocan Roll”(1973), o “Café de Paris” (1975), en el que se recogía una canción “Berberian wood” dedicada a la vida en las montañas de la región del Atlas.

#### PORTADA DEL DISCO “NADOR” (1969) DEL GRUPO *LES VARIATIONS*



La presencia de estos artistas de nombre internacional en Marruecos tendría importantes repercusiones para los músicos locales, pues algunos de ellos, fascinados por la música del país, iniciarán diferentes colaboraciones con artistas locales. Causó especial fascinación la música *gnaoua* y artistas como Bill Laswell, Peter Gabriel, Bill Laswell, Pharoah Sanders, Randy Weston, Ornette Coleman, los Rolling Stones o Jimi Hendrix, que realizaron colaboraciones con

músicos de esta tradición sufí, o experimentaron con sus sonidos en sus propios álbumes.

Otros, como Ira Cohen, se convirtieron en productores musicales de grupos marroquíes del momento, como era *Jil Jilala*. Cohen también realizaría otros proyectos más personales, así grabaciones de música trance con una secta de derviches marroquíes y en colaboración con Paul Bowles y Brion Gysin.

**MICK JAGGER Y BACHIR ATTAR CON LOS MAESTROS MÚSICOS DE JAJOUKRA  
GRABANDO “CONTINENTAL DRIFT” TÁNGER 1989**



Foto: Cherie Nutting

Por último, especialmente en el norte y noreste del país las emisoras españolas tenían una gran aceptación, al igual que las argelinas, que se captaban con facilidad (Bennani-Chraïbi, 1994: 45). A través de ellas se entró en contacto con la música española e hispanoamericana de los setenta, como Joan Manuel Serrat, Luís Eduardo Aute o Víctor Jara, pues el flamenco y la copla

eran ya algo que había estado muy presente en las calles del Rif y en la vida de la región hasta ese momento.

A través de las ondas radiofónicas también se conoció la renovación musical que igualmente había sido iniciada en otras regiones amazighes vecinas como la Cabília, entrando así en contacto con la música de figuras como Idir o Ferhat, que se convertirían en influyentes figuras dentro del movimiento amazigh de Marruecos. A partir de los años setenta, esta región argelina empieza a desarrollar a través de la canción una importante cultura de protesta, centrada en cuestionar la ideología y la cultura oficial del estado, en la crítica social y política, la afirmación identitaria, el antimilitarismo y la crítica a la religión y la arabización (Chaker, 1987)<sup>151</sup>. A pesar de que la música de Ferhat e Idir estuvo prohibida durante un tiempo, sus melodías siguieron llegando al Rif por los emigrantes que portaban sus cassettes, cuando regresaban a la región.

Respecto a la música que se realizaba en otras regiones amazighes del país, el grupo Ousman (*Los Relámpagos*), vinculado en sus inicios a la acción y promoción cultural de la asociación AMREC, y la figura de Ammouri Mbark, miembro de Ousman y posteriormente solista, serán las que mayor influencia ejerzan en la escena musical del Rif. Ousman, creado en el año 1974 y formado por seis músicos –cinco de ellos del Souss-, se ubicaba, al igual que Mbark, que visitó el Rif en varias ocasiones invitado por la asociación *Intilaka*, dentro de la nueva canción amazigh, en la que la exaltación identitaria era uno de los temas principales, así como la crítica social y política.

*“Mi discurso es de identidad: apenas  
lo recibáis  
rompiendo la era de silencio, vuestros corazones*

---

<sup>151</sup> Serán famosas canciones de Ferhat como “Berzidan” (El Presidente), por la que sería inculcado de “ofensa al jefe del Estado” y condenado en 1985 a tres años de prisión, “Adu” (Viento de libertad), “20 iseggasen aya” (20 años ya- de dictadura-), y otras de Idir como “Tagrawla” (Revolución), “Tigri n-wegdud” (La llamada del pueblo), Cfu ay ixf-iw (Recuerda –los combates pasados-), “Yiw-was” (Un día – la revancha-), “Dderya Umazig” (Juventud amazigh), y “Tilelli” (Libertad) (Chaker, 1987).

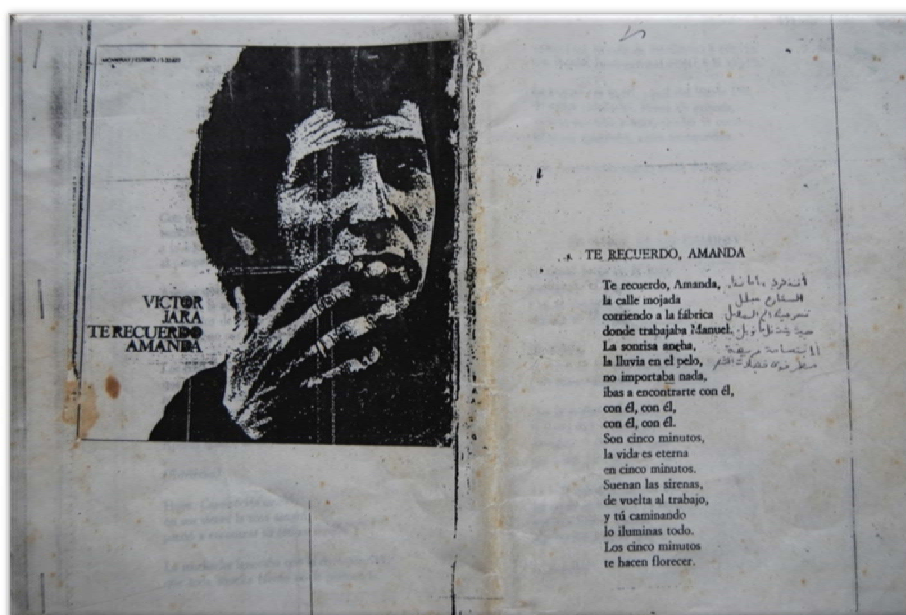


*arderán*

*tanto como los astros reunidos en un cielo”<sup>152</sup>.*

La música que se oía por los transistores, la que traían los rifeños desde Europa al Rif por vacaciones, y aquella, a la que se accedía a través de turistas y hippies, era principalmente rock en lengua inglesa, folk y canción protesta. En muchos casos, los jóvenes que pondrían en marcha la renovación musical de la región, se iniciaron en la canción interpretando canciones de músicos extranjeros, pero traducidas a la lengua regional, al tarífit.

#### TRADUCCIÓN DE LA CANCIÓN “TE RECUERDO, AMANDA” POR UN MILITANTE RIFEÑO PARA SU INTERPRETACIÓN



Fuente: Archivo personal de Jamal Toro

<sup>152</sup> Letra de Ammori Mbarek en Lefébure (1986: 293).

Así, McMurray (2001:99) recuerda haber pasado, durante su estancia en Nador, una noche entera traduciendo las letras jamaicanas de Bob Marley para jóvenes músicos locales. En este sentido, algunos intérpretes, como Qosmit nos ha rememorado cómo en sus inicios había recibido ayuda por parte de algunos amigos para traducir del inglés las letras de las canciones de Bob Dylan que él cantaba en tarifit en sus inicios. Asimismo, a lo largo de la propia colecta de documentación e información, realizada durante esta investigación, nos hemos encontrado con materiales como la traducción de canciones al rifeño utilizando el alfabeto árabe, las cuales eran interpretadas por jóvenes músicos de la región.

El conjunto de estos factores y circunstancias influyó sobre aquella nueva generación de músicos locales, que inspirados por el rock, el folk y la canción protesta renovaron las tendencias musicales de la región, adaptando sus propias influencias y referentes a la herencia y al patrimonio cultural rifeño.

La utilización del tarifit en la composición y la interpretación debe ser entendida en su sentido más reivindicativo, pues busca no sólo crear un factor aglutinante, que sea compartido y cohesione a la comunidad, sino también ser la expresión de una cultura oprimida.

*“El idioma rifeño es sin duda una expresión identitaria... y cantar en rifeño es una expresión de identidad. Con ello se intenta decir a los marroquíes de habla árabe que “yo soy diferente de ti, y por lo tanto no debo de estar bajo tus órdenes ni seguir tus leyes”<sup>153</sup>.*

Así pues, los músicos y cantantes de esta generación pueden ser considerados una minoría activa que, como ocurría con los cantautores de los años sesenta y setenta, se definía siguiendo un principio de oposición (Torrego,

---

<sup>153</sup> Mohamed Toufali en correo electrónico recibido el 7 de octubre de 2011.

1999: 65): una oposición a las formas musicales predominantes hasta el momento, y una oposición a las formas de vida y pensamiento establecidas.

La música que se crea en la región en esos años supuso un punto de inflexión en la tradición musical de la región, la base sobre la que se formarían las siguientes generaciones de músicos rifeños, así como su compromiso con la exaltación identitaria a través de la expresión cultural y artística.

### **3.2.2 LA CANCIÓN TRADICIONAL RIFEÑA: EL “AY-ARALLA-BUYA” COMO SÍMBOLO CENTRAL DE LA REPRESENTACIÓN COMUNITARIA**

Dentro de la música tradicional, el *“ay-aralla-buya”* constituye uno de los símbolos más importantes del Rif, pues sobrepasa el hecho de ser un rasgo cultural más de la región, ya que representa toda una institución dentro de la comunidad (Hart, 1976:169), al ser considerada *“una de las más importantes representaciones de la conciencia cultural del Rif, un tatuaje en la formación y el sentir de los rifeños”*<sup>154</sup>.

De origen desconocido, la leyenda vincula el canto con la destrucción de la antigua ciudad de Madinat an-Nekor por los almorávides en el año 1084, cuando las jóvenes chicas de la tribu de los Ait Uarriaguel, que veían a sus padres moribundos, gritaban *“A buya! ¡Oh Padre!”* (Hart, 1976: 170).

El *“ay-aralla-buya”* es propiamente un estribillo, un refrán popular, cuyo significado es *“Oh Madre y Padre”*, que se canta acompañado de otros versos pareados o coplas que reciben el nombre de *“izran”*, en los que se hace referencia a distintos temas, principalmente aquellos que tienen que ver con los triunfos y frustraciones de la vida y del amor, para constituir a su modo *“una crónica de la historia de los rifeños, de sus esperanzas y aspiraciones”* (Hart, 1976:169).

---

<sup>154</sup> Entrevista a Abederrazak El Aoumri, Nador 2 de abril de 2011.

El “*ay-aralla-buya*” es también, además de canto, baile, poesía y parte importante de la vida de los hombres y mujeres del Rif. Tradicionalmente se encontraba estrechamente vinculado a determinados períodos de la vida, como los rituales de dar nombre a los recién nacidos, al de la circuncisión y al rito del matrimonio. Durante la República del Rif su derecho de interpretación se restringió exclusivamente a las jóvenes que aún no estuvieran casadas, pero el “*ay-aralla-buya*” ha pasado a constituir indiscutiblemente parte del patrimonio inmaterial de la región, al convertirse en una seña de identificación comunitaria.

El “*ay-aralla-buya*” constituye, pues, una de las referencias musicales y poéticas principales de la región. Durante años fue la expresión musical del Rif más popularmente conocida, siendo en la década de los cincuenta la música que dominaba la hora bereber rifeña de la Radio Nacional Marroquí (1976: 169). Presente de una manera u otra en las creaciones artísticas de la región, fue recuperada en la década de los cincuenta y sesenta a través de las canciones de amor y de lamento que dominarán la escena musical de la época.

A partir de los años cincuenta, cuando la emigración rural desde el campo rifeño a la ciudad o a Europa se convirtió en un fenómeno de importantes dimensiones, las canciones sobre los efectos provocados por la misma, se convirtieron en el recurso poético y musical más importante en la región. Las voces femeninas que lamentan la ausencia de su amado, los efectos que la emigración provoca en las relaciones hombre-mujer, la movilidad forzosa de los hombres y la inmovilidad de las mujeres, y el canto masculino al amor romántico serán los temas centrales que recojan el cancionero de la época:

*“Oh Valenciana<sup>155</sup>, oh mi alma.*

*Por favor envía muchos lamentos a mi amor (que trabaja en Argelia)”<sup>156</sup>.*



---

<sup>155</sup> Valenciana era el nombre de la línea de autobuses que operaba durante el protectorado español.

<sup>156</sup> Versos pareados cantados por chicas solteras a partir del año 1954-55 (Hart, 1976: 479).

*“La carretera principal a Tánger para allí,*

*Allí mi amor trabaja y en verano volverá para casarse conmigo”<sup>157</sup>.*



*“Muchachita en la sombra del árbol de granada*

*¿Cómo nos reuniremos y cómo pasaremos la vida juntos?”<sup>158</sup>*

En esta misma época, comienza a introducirse en los ritmos rifeños la utilización de otros instrumentos musicales como el banjo, el laud, el violín o la darbuka en las canciones de artistas como Mohamed Chaatouf, Abdel Hamid Tamsamani y Mudrus y Yamina El Kammari (El Adak, 2008: 78).

En los años sesenta, la amplitud y crecimiento de los efectos provocados por la migración al exterior se reflejaban también en las tendencias musicales. Si bien, la idea central seguía siendo los efectos provocados sobre las relaciones entre el hombre y la mujer, la idea de la emigración femenina al exterior comenzaba a aparecer, así como el miedo a la figura de la mujer occidental como obstáculo en la continuidad del amor entre el hombre, que se encuentra en Europa, y la mujer que permanece en el Rif, e incluso la difusión de ideas contrarias a la migración (Mcmurray, 2001: 100-102). Durante esta década, destacarían entre los intérpretes regionales Bensalem El Jilali, Mimount Serwan, Malika El Farkhaniyya, el dúo formado por Cheikh Mahand y Cheikha Manate y Farid Nadori, en cuyas composiciones tomarían forma estas nuevas perspectivas sobre la migración:

*“No tengo ningún enemigo, excepto el barco de Melilla.*

---

<sup>157</sup> Versos pareados cantados por chicas (Hart: 1976: 479).

<sup>158</sup> Versos pareados en los que se recoge el punto de vista masculino sobre el amor romántico (Hart, 1976: 480).

*Ha cogido a mi amante, me ha dejado huérfana”<sup>159</sup>.*



*“El me dijo: haré por ti lo que tu padre no hizo,  
te cogeré un pasaporte para ir conmigo a Alemania”<sup>160</sup>.*



*“Qué pasa con tu amante que se ha desilusionado.  
Le ha venido una chica alemana a la memoria. Quiere divorciarse”<sup>161</sup>.*

*“El pasaporte que tienes, tíralo al agua,  
que caiga al pozo; no vayas a Alemania”<sup>162</sup>.*

A partir de finales de la década de los sesenta, a la emigración, una de las cuestiones que más profundamente había inspirado la creación y la escena musical del Rif en las décadas anteriores, se le unió, como ya hemos mencionado, la influencia de la música procedente de la antigua potencia colonial a la que se accedería a través de las ondas de radio que desde el Rif se alcanzaba a escuchar, y que en el caso de un grupo reducido de estudiantes universitarios, sería en España a través de una experiencia directa con el ambiente musical de la época. A ello, debe de unírsele igualmente el conocimiento que a través del turismo se tendría de las tendencias musicales que desde finales de los años sesenta y durante la década de los setenta dominaban el escenario en muchas partes del mundo, teniendo un papel

---

<sup>159</sup> Versos que formaban parte del disco “Dakraza Maminu”, en el cual participaban Chikha Malika Mohamed, Fatima Nadoria y Cheikh Mohant Drawi (Mcmurray, 2001: 170).

<sup>160</sup> Versos cantados por Cheikh Mahand y Cheikha Manate en la canción “Atoukay Oukya” (Mcmurray, 2001: 100).

<sup>161</sup> Versos cantados por Cheikh Mahand y Cheikha Manate en la canción “Thaffaghd Minigib” (Mcmurray, 2001: 101).

<sup>162</sup> Versos cantados por Farid Enadori en la canción “Atoukay Oukya” (Mcmurray, 2001: 101).

especialmente relevante las comunas hippies que se instalen en Alhucemas durante esa misma época.

### 3. 2.3 MOHAMED TOUFALI: EL MAESTRO DE UNA GENERACIÓN

Mohamed Toufali (Melilla, 1951), a pesar de sus estancias prolongadas lejos del Rif, mientras fue estudiante, y su posterior establecimiento en Estados Unidos, fue una de las importantes figuras que contribuyó a la renovación de la escena cultural de la región del Rif durante la década de los sesenta y setenta, no sólo de manera individual, sino también a través de su participación en la asociación *Intilaka Atakafia*. Su contribución principal y más significativa fue la realizada en el campo de la música y de la poesía, terrenos que en Toufali estarán íntimamente ligados, pues la mayor parte de su obra estará formada por poesías cantadas, propias y de amigos<sup>163</sup>.

El origen de la innovación de la música rifeña contextualmente se encuentra, al igual que la idea de crear la asociación *Intilaka Atakafia*, en España, concretamente, en los círculos de estudiantes de origen rifeño, que se habían trasladado a Madrid para realizar sus estudios universitarios.

En el año 1969, coincidían en la Universidad Complutense Mohamed Toufali y Mohamed Buyefruri, amigos de la infancia, que habían aprendido a tocar juntos la guitarra cuando eran estudiantes de secundaria en Melilla. Durante los años de universidad en Madrid, ambos comienzan a tocar las canciones que Toufali componía, en las que se mezclaban las reminiscencias musicales del Rif con una interpretación personal de las corrientes musicales de la época. Paradójicamente, su música será mejor acogida por sus compañeros estudiantes españoles, en cuyos círculos había conseguido introducirse con ayuda de otros melillenses de origen rifeño, Karim Chemlal y Ben Haddu, presentes también en Madrid entre los sectores de estudiantes rifeños, a los que

---

<sup>163</sup> Mohamed Toufali, en correo electrónico recibido el 7 de octubre de 2011.

les costará un tiempo aceptar y adherirse al nuevo estilo que Toufali había dado a la música de su región de origen.

*“Los sesenta estuvieron marcados por muchas revoluciones culturales, de “identidad” y existencialismo; de desafección con las guerras y el colonialismo; de independencia y concienciación de la juventud. Bob Dylan describió esos temas en su canción “The times they are a-changing” (1964). Mis amigos y yo no podríamos dejar de estar influidos por lo que estaba pasando en aquella época, y viniendo de una sociedad tradicional del Rif que reprimía nuestros sentimientos personales, encontramos en Madrid la libertad de expresarnos a nosotros mismos y dejar que nuestra creatividad musical produjera lo que sentíamos que era el verdadero arte de la música”<sup>164</sup>.*

#### RECITAL DE MOHAMED TOUFALI EN UN LOCAL DE LA CALLE ARGÜELLES EN MADRID 1970



Foto: Archivo personal de Mohamed Toufali

Con ese objetivo de búsqueda de libertad, se formó el grupo musical *Beréber 70*, del que Toufali era parte junto con los hermanos Buyefrury –

---

<sup>164</sup> “The new song of the Rif”, 20 de septiembre de 2010. Disponible en <http://toufali.net> [Acceso: 12 de Julio de 2011]



Mimoun, Mohamed y Ahmed-, Karim Chemlal y Ben Haddu. El grupo tocaba en recitales en la ciudad universitaria de la Universidad Complutense de Madrid y en algunos colegios mayores, llegando a grabar en el año 1973 un álbum de canciones para la RTM, que se transformó posteriormente en cassette, con el título de “Aghnnij inu”.

Tras la separación del grupo en 1973, Toufali continuó su carrera musical por separado, realizando importantes aportaciones a la renovación de la canción rifeña. Así, una de sus principales innovaciones artísticas principales sería la transformación de la estructura tradicional de la canción rifeña, al modificar la forma de componer las coplas (*izran*) tradicionales rifeñas, optando por versos libres, sin rima, en los que se trataba de recoger una historia completa sobre un tema que, por otra parte, no solía apartarse en exceso de los que tradicionalmente formaban parte de la música regional: historias sobre la tierra que se queda atrás (*Thammorth inu*), el amor y la desolación (*Ennanash atesbad*) o el dolor por la distancia que separaba el Rif de Madrid.

La innovación de la tradición musical rifeña, que Toufali realiza, se produce también en el plano melódico, al introducir nuevos instrumentos musicales, diferentes de los que solían ser utilizados en la región. Así, a la flauta y tamborín tradicional le sustituyen la guitarra y la armónica, siguiendo las corrientes que influenciaban la música de Toufali: el artista rifeño de Farhana, Ahmed Shaatuf, que ya había introducido la guitarra española en la música rifeña de los años cincuenta; Joan Manuel Serrat; y la música folk americana de los sesenta, sobre todo, la de Bob Dylan.

El trabajo musical de Toufali se desarrolló durante sus inicios en Madrid, donde coincidió con otros estudiantes procedentes del Rif con grandes sensibilidades y aptitudes artísticas, que le reportaron inspiración. Fue ese un entorno tremendamente inspirador para muchos y en el que, recordamos, surgió la idea de crear la asociación *Intilaka Atakafia*. Así, poemas de Abdeslam Butekmani o Kais Marzouk El Ouariachi se convirtieron en letras para sus canciones.

Durante aquella misma época, como recuerda Toufali (2010: 11), dentro de ese grupo activo de estudiantes rifeños se comienza a componer y a escribir en tarifit y se crea en el año 1973 el llamado “Grupo de Trabajo de Madrid” con el objetivo de crear unas reglas gramaticales, adoptar un alfabeto y unas reglas de transcripción, que les permitiesen escribir y componer, constituyendo éste el primer ensayo de normalización de la lengua rifeña.

Tras su estancia en España y un tiempo en Estados Unidos, Toufali regresó a Marruecos y se une a la asociación *Intilaka Atakafia*, que hacía ya un año que había sido puesta en marcha. Participó en el trabajo de la organización y en la promoción de la lengua y cultura del Rif tanto en Nador, como en Melilla y en Fes, donde formó junto con Cadi Kaddour y Kais Marzouk El Ouariachi el grupo de jóvenes profesores rifeños que intentaban transmitir las ideas de *Intilaka* a los estudiantes de la región, que se encontraban en la Universidad de Fes.

El papel de Toufali dentro de la asociación fue especialmente activo, en lo que concierne al ámbito artístico, ejerciendo una importante influencia y maestría sobre los músicos y grupos que se crearían en el interior de la asociación. Así, además de profesor en la Universidad de Fes, también ejerció de maestro de música para otros jóvenes músicos de la región, como Walid Mimoun y su hermano Allal, y los componentes del grupo Inumazigh.

La primera grabación de Toufali se realizó a instancias de Radio y Televisión Marroquí, en el año 1972, bajo el título de “*Aghennij Inu*” (Mi Canción). Dentro de aquel trabajo había canciones como “*Thammorth Inu*” (Mi Tierra), “*Gambri*” (Guitarra) y “*Yemma*” (Madre), que se convirtieron pronto en éxito y sonaron durante años en las ondas marroquíes. Con aquellas canciones ellas buscaba que los jóvenes volviesen a sentirse conectados a su tierra, a sus verdaderas raíces y a su lengua, que el autor consideraba que se estaban perdiendo y olvidando, pero en un sentido desprovisto de mayor aspiración política (Toufali, 2010: 8).

En las composiciones de Toufali, como en las del resto de compositores coetáneos, vinculados a la militancia amazigh, las referencias al Rif, a su cultura y su lengua prevalecieron sobre cualquier otro tipo de referencia identitaria. Este regionalismo fue combinado con una denuncia social y una contestación política de la situación de Marruecos y en particular del Rif. Así pues, las referencias y recursos de inspiración permanecían anclados al contexto más inmediato de sus compositores e intérpretes, el nivel regional, y a las particularidades del mismo, de modo que las referencias de carácter panamazigh estaban todavía ausentes.

Es por ello que en la música de Toufali como en la de Walid Mimoun, Thidrin o Qosmit se encuentra con frecuencia la exaltación comunitaria en canciones como la famosa canción “Rifeños”, escrita con el objetivo de hacer reflexionar a sus congéneres sobre la situación de su región, el origen del estancamiento y el futuro que podría llegar. De fuerte contenido político, era interpretada fundamentalmente en los mítines y debates, con el fin de instar a la audiencia a reflexionar sobre la situación política y económica de la región, y la opresión del régimen.

### RIFEÑOS<sup>165</sup>

Rifeños de nuestra tierra, la desgracia nos ha inundado

Hombres de otras tierras,

Libres son y avanzados

Libres son y avanzados.

Levantad vosotros también y gritad con una voz.

Si os quedáis atrás...,

Muerto será vuestro clamor...

---

<sup>165</sup> La canción, cuyo título original en tarifit es “Irfiyyen” fue compuesta en el año 1970 (Toufali, 2006: 15).

Muerto será vuestro clamor.  
Mirad al mundo que ya ha progresado y  
Mientras nosotros...  
Atrás nos hemos quedado  
Atrás nos hemos quedado...

Junto con la exaltación comunitaria, la recuperación y protección de la cultura y de la lengua regional, que se consideraba, que estaban amenazadas de desaparecer, la denuncia social y política ocupaban también un espacio dentro del cancionero de Toufali. La combinación de estos temas marcó la música que durante los años setenta y ochenta se hizo en la región.

Las imágenes, que la obra de Toufali mostraba, siempre se referían a una región castigada por el poder, cuya población tiene que sufrir diariamente los abusos de las autoridades y el olvido de un régimen (*"Y mi pueblo se quema allá en la otra orilla"*), que condena a su población a emigrar al exterior, como aparece en la llamada *"Canción del Pájaro"*. En esta composición emergía también otro de los aspectos recurrentes en las composiciones musicales de Toufali, pero también en las de otros autores de la época como Walid Mimoun o Qosmit: el abandono y huida masiva de los rifeños de su tierra, a los que tratan de disuadir a través de sus letras.

### CANCIÓN DEL PÁJARO<sup>166</sup>

Pájaro que vuelas en el cielo, por Dios dime.  
¿Volverá aquel que se fue de aquí hace tiempo?  
Dile, por Dios, que aún le recordamos,  
Que pasamos las noches, como siempre, orando  
Y en los claros días, en él estamos pensando.

---

<sup>166</sup> Poema cantado cuyo título original en tarifit "Ajdid" fue escrito en 1976 (Toufali, 2006: 17, 41).

Cuando miro al mar lo encuentro cambiado.  
¡De día en calma, y de noche, agobiado!  
Mi alma envejece día tras día...  
Y mi pueblo se quema allá en la otra orilla.  
Y mi pueblo se quema allá en la otra orilla.  
¡Ay mar azul que te extiendes infinito!  
¿Temerán esos jóvenes de cruzarte algún día?  
Levantaré un muro de piedra en tu orilla,  
O quizás llenarte de rocas para que nadie te siga...  
O quizás llenarte de rocas para que nadie te siga...

En Toufali también dejó huella la corriente de la canción protesta que tanto inspiraría a los músicos rifeños de la época, con composiciones políticas, en las que se denunciaba la inacción de los rifeños que, a pesar de ser diariamente oprimidos, no adoptaban una actitud más comprometida en la lucha por la libertad, tal y como aparece en el siguiente poema:

**ENNANASH ATESBAD<sup>167</sup>**

No tengo otro escape y recursos  
Excepto mirar a la luna y hablarle  
Como un tonto y escuchar una voz diciéndoles  
“No veis que sois tontos...”  
No tengo nada con que ayudaros.  
Estáis perdiendo vuestro tiempo esperando,

---

<sup>167</sup> “The new song of the Rif”, 20 de septiembre de 2010. Disponible en <http://toufali.net> [Acceso: 12 de Julio de 2011]

### Esperando y esperando...”

Hasta el año 1985, cuando Toufali abandona su puesto de profesor asistente de Sociología en la Universidad de Fes y regresa a Nueva York, su actividad musical era todavía importante. Sin embargo, a partir de ese momento empezó a ser paulatinamente abandonada y sustituida por otro tipo de carrera profesional, si bien su estela quedará perfectamente visible en el movimiento de canción protesta, que posteriormente encabezarían cantautores como Walid El Mimoun o Qosmit.

#### **3.2.4 WALID EL MIMOUN: EL BOB DYLAN DEL RIF**

Walid El Mimoun (Ait Sidel, 1959) ha sido la figura más importante de la canción moderna en el Rif, comparado en muchas ocasiones con Idir o Matoub Lounès y lo que ambos han significado tanto para la esfera cultural de su región de origen, como para la movilización de la identidad amazigh entre la juventud de las distintas regiones amazigófonas del norte de África.

La vida artística de El Mimoun se inicia estrechamente vinculada a la asociación *Intilaka Atakafia*, si bien con anterioridad ya había comenzado a participar en las actividades que se organizaban en el Instituto Al Kindi y Al Khatab cantando en tarifit. De cualquier modo, no es hasta la aparición de la asociación, cuando El Mimoun, al igual que otros jóvenes interesados por la música, encontraría el marco adecuado, en el cual desarrollar esa pasión, pues Intilaka ofrecía a todos ellos el ambiente creativo y la instrucción necesaria para que pudieran hacerlo.

En el caso de Walid El Mimoun, la dirección y las enseñanzas que Mohamed Toufali le proporcionó sobre música, composición o cómo tocar la guitarra tanto dentro de Intilaka, como profesor suyo en la Universidad de Fes,

adonde El Mimoun se había desplazado para realizar sus estudios en Filosofía, le serían de gran importancia durante sus primeros años.

En aquella época, finales de los años setenta, existía un grupo importante de jóvenes profesores rifeños, que pertenecían y eran miembros fundadores de *Intilaka Atakafia*, como Kais Marzouk El Ouariachi o Cadi Kaddour, cuya labor en la Universidad de Fes iba más allá de la simple labor docente. Organizaban actividades artísticas, en las que la música y la poesía estaban siempre presentes, así como debates y charlas, a través de los cuales intentaban transmitir a los estudiantes rifeños que allí tenían la oportunidad de conocer el patrimonio oral y material de la región y de trabajar por la supervivencia de la lengua y de la cultura amazigh de la región. Es en ese ambiente universitario, en el que se despertó la conciencia política de El Mimoun, cercano al partido PPS, que la combinaría con sus conocimientos sobre la cultura popular rifeña, confluyendo ambas inquietudes en la letra de sus canciones, que se convertirían en poco tiempo en himnos para la juventud rifeña.

La popularidad que Walid El Mimoun alcanzó tras su primer álbum “Ajjaj” (*Trueno*), publicado en el año 1980, le acompañaría durante toda su carrera artística, proporcionándole un papel destacado entre el extenso y talentoso grupo de músicos que aparecieron durante los años setenta y ochenta en la región. Dos son las razones principales que explican este éxito: en primer lugar, la calidad y el compromiso político de sus letras (directas, realistas, emotivas), que continuaron con la revolución de la canción rifeña que había iniciado ya Toufali; y en segundo lugar, por los problemas y persecuciones que sufriría por parte de las autoridades<sup>168</sup>, que elevaron su prestigio y reconocimiento entre los rifeños, hasta convertirse en el portavoz de las clases oprimidas de la región, tanto de los estudiantes en lucha en institutos y universidades, como de los obreros y campesinos, tal y como se constató en diversas ocasiones.

---

<sup>168</sup> “Estaba muy vigilado por la policía. Cada semana tenía por una cosa u otra que presentarse en la policía”, recordaba un antiguo compañero de la asociación *Intilaka Atakafia*

Los referentes de la canción de El Mimoun giraban en torno a una temática concreta: la situación de miseria de la población, la represión ejercida por el poder central, la injusticia, el estar y ser oprimido, la libertad o la prisión, aspectos que más allá de circunscribirse al ámbito regional del Rif, podían extrapolarse a cualquier otra parte del país, pero que, para sus seguidores, adquirieron un sentido completo en el contexto de la situación del Rif.

*“En Marruecos había una opresión generalizada, pero en el Rif, en Nador era diferente. El Rif se consideró siempre un Marruecos sin valor. Éramos marroquíes de segunda clase. Mimoun hablaba un poco de eso, y nosotros también lo veíamos en sus canciones”<sup>169</sup>.*

Las composiciones de El Mimoun nacieron igualmente desde la perspectiva ideológica que dominaba la propia asociación *Intilaka Atakafia*, vinculada a corrientes de extrema izquierda, a la que él mismo se adhiere. Este enfoque aparece en muchas de sus letras, en las cuales el conflicto se concebía en términos de lucha de clases, con un campesinado y un proletariado alienado, asfixiado y explotado por la clase dirigente, que intentaba liberarse de ese yugo e imponer un nuevo sistema y reparto de poder. Este conflicto quedó especialmente reflejado en su primer álbum *“Ajjaj”* (Trueno), grabado en el año 1981, cuya difusión fue prohibida por las autoridades, a pesar de lo cual logró alcanzar un gran éxito, gracias a las copias y distribución que se hicieron clandestinamente de él. Canciones como *“Dunecht a”* (En este bajo mundo) o *“Ajjaj”* (Trueno), que pertenecen al repertorio de esa primera etapa de canción protesta de Walid El Mimoun y se encuentran incluidas en el álbum anteriormente citado.

---

<sup>169</sup> Entrevista a Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.



### EN ESTE BAJO MUNDO (Dunecht A)

"En este bajo mundo, dijo, algunos van a la luna, y nosotros, rodamos en la sombra. Algunos se bañan en oro, mientras que a nosotros nos cubren de hormigón. Algunos se empapan de educación mientras que nosotros nos desarrollamos en medio de la ignorancia. Las élites organizan méchouis, y nosotros nos contentamos simplemente con tamarraqt.

Si te digo la verdad, se vuelven locos.

Y cuando mienten, se hacen pasar por notables.

Nuestra vida se ha convertido en algo amargo.

Amargo como el laurel.

Algunos de nosotros hemos estado en el agujero, sellado,

Pero ello eso no lo entienden, no lo ven... están condenados de por vida!

Nuestro sol brillará. El día que eso ocurra, se verá".

### TRUENO (Wa Y'ajaj Ghanaj)

"Construye sus palacios sobre nuestra espalda, con nuestras lágrimas y nuestro sudor.

Cava nuestras tumbas y nos entierra, para que no se vea.

Yo, no existo. No soy más que una sombra, porque nadie se ha dado cuenta de mis necesidades.

Somos como esa flor que podría haberse recogido antes y que habría pisoteado. Como esta ave no ha logrado hacer que su cría levante el vuelo.

De todos modos, ellos necesitan saber que estamos en los acantilados, en estos Campos cultivados. Somos muchos. Intentarán de mil maneras desarraigarnos.

Un día u otro, la losa que nos mantiene encerrados como animales en una cueva será aniquilada. La niebla se disipará y las estrellas brillarán. Podemos dejar el arresto domiciliario y

recuperar nuestra libertad".

El referente regional comenzó a dominar sus composiciones a partir de la publicación de su segundo álbum *"El Vagabundo"* (Ametlua), publicado en el año 1986, tras una personal travesía por el desierto<sup>170</sup>. Cuestiones como la identidad, la tierra, la situación de abandono del Rif o el exilio de los rifeños en Europa serían parte central del repertorio del cancionero del cantautor de Ait Sidel. La progresiva regionalización de sus composiciones lo acercaron hacia un folk nacionalista rifeño, que tiene por base la cultura amazigh e igualmente sus propios particularismos, haciendo una exaltación panamazigh de su música.

#### **IDURAR N-ARRIF (Las montañas del Rif)**

*Las montañas del Rif se elevan,*

*Hay montañas que la espada mantiene en orden*

*Ayer había gente que podía haber acabado con ello*

*Pero hoy sólo quedan cementerios destruidos.*

*Las tumbas de las águilas se encuentran abandonadas en lo alto de las montañas*

*Pero han testificado que hubo coraje.*

*El coraje de Abd- al -Karim y los rifeños*

*Que lucharon contra los intrusos extranjeros*

*Ved las montañas, ¡oh jóvenes!*

*Aún permanecen allí los restos del león*

*Las huellas de Abd al-Karim,*

*Las huellas de los luchadores por la libertad.*

---

<sup>170</sup> El Mimoun participa en una manifestación no autorizada y a consecuencia de ello es expulsado de la Universidad. El estado marroquí confisca su pasaporte y restringe sus apariciones públicas. Fruto de estas privaciones Walid comienza a beber, deja de aparecer sobre el escenario y se convierte en objeto de multitud de rumores. Sin embargo, su fama durante esos años no dejará de crecer gracias a las copias de "Ajja" que siguen circulando clandestinamente por la región (Mcmurray, 2001:102).

“Ametlua” representó el inicio de una nueva etapa en la composición de El Mimoun en la que, sin abandonar la canción protesta, se adentraba en la reflexión y exaltación de los orígenes y pureza de su cultura regional. Imágenes, recursos, que evocaban con frecuencia cuestiones como “*neccin sa*” (somos de aquí), “*nezna neccine?*” (¿Quiénes somos?), consagrando composiciones a la descripción de la vida rural del Rif, al más puro trabajo etnográfico sobre las costumbres, expresiones culturales y ritos regionales, como en la canción “*aqbuc*” (la jarra), en la que habla de la mujer rifeña.

A partir de este momento, la vida de Walid El Mimoun sería en cierta medida una huida de sí mismo y, a pesar de haber pedido a sus compatriotas que no abandonasen su tierra, él marchó a Holanda, donde se instaló en el año 1994. Tras un breve período en las Islas Canarias, se instaló definitivamente en Bélgica, viajando esporádicamente a Marruecos para asistir a festivales musicales.

Aún así, a pesar de la lejanía, la admiración por Walid El Mimoun se mantiene viva en el Rif y consigue, como lo hacía en los años ochenta, movilizar a miles de rifeños para escucharle en directo. Otros cantautores y grupos continuaron cultivando el estilo que El Mimoun inició dentro de la música rifeña, como Khalid Izri, Allal Chellah.

### 3.2.5 LA CANCIÓN PROTESTA EN ALHUCEMAS: QOSMIT Y THIDRIN

Qosmit, junto con Farid o en solitario, así como el grupo Thidrin eran las figuras más representativas de la canción en Alhucemas durante la década de los setenta y ochenta respectivamente.

En ambos casos, la fuerza de sus canciones radica en la denuncia política y social, en el sentimiento de opresión que sus composiciones transmiten, y en un interés particular por dejar impreso en ellas el patrimonio oral de la región. Para ello, interpretaban sus canciones en tarifit, cuestión que constituía una

reivindicación en sí misma, pues el interés, que primaba por encima de todo, era el de componer e interpretar desde la autenticidad y la honestidad, antes que mostrar una mayor o mejor habilidad musical o técnica vocal.

Qosmit inició su carrera musical en Alhucemas, aprendiendo a tocar en la calle, en el popular “Parque Chita”, como otras muchas generaciones. Su primer maestro fue el grupo *Berber Experience*, que había adoptado su nombre en homenaje al grupo *The Jimmy Hendrix Experience* y seguía las tendencias musicales europeas. El grupo se separó en 1976 tras trabajar todo el verano en un crucero que iba de Tánger a Francia.

Uno de los miembros del grupo, Mimoun Chipula, se unió a Qosmit y durante un año permanecieron juntos tocando música similar a la que hacía *Berber Experience*. Cuando se separó el grupo, Qosmit, que no tenía ningún instrumento propio, decidió con otros jóvenes pedir ayuda en la ciudad para poder comprar material, con el que poder seguir trabajando. De esta iniciativa surgiría la *Asociación Souad del Rif*.

*“Decidimos salir a la calle e ir a pedir a las tiendas, a las panaderías ayuda, para comprar material para cantar en tarifit. Sólo habíamos recorrido la mitad de la avenida Mohamed V, y ya teníamos suficiente, 1500 dh. Cuando ya habíamos conseguido en dinero nos encontramos a unos chicos que nos dijeron que no podíamos hacer lo que estábamos haciendo, que para poder tocar, teníamos que crear una asociación. Así que empezamos a hablar del tema entre nosotros y decidimos crear una. Vino mucha gente, alguna con bastante dinero. Aunque nos habían dicho que el gobernador nos podía ayudar con dinero si queríamos cantar”<sup>171</sup>.*

En aquellos días, los gustos musicales de los jóvenes de la región eran un conglomerado de tendencias fruto de un cruce de caminos real y espiritual, en

---

<sup>171</sup> Entrevista a Qosmit, Alhucemas 9 de abril de 2011.

el que estaba presente tanto Oriente como Occidente, como la propia diversidad cultural del país.

*“Había distintos estilos. Había gente que llevaba chilaba y tarbús, y tocaban canciones de Egipto. Otros a los que les gustaba música del Atlas, el folklore. Había gente que le gustaba la música india, porque estaba de moda en esa época el cine indio. A mí me gustaba mucho el blues, el rock de los setenta, como Carlos Santana, Jimmy Hendrix, Cat Stevens, Jolly Hocker, y la música española, porque desde pequeños estábamos acostumbrados a escuchar canciones españolas. En los años cuarenta y cincuenta había mucha gente que cantaba flamenco aquí en Alhucemas. También había otro estilo, el de la gente de la universidad, que cantaba a Víctor Jara, y otros los cantautores de su estilo en árabe”<sup>172</sup>.*

La carrera profesional de Qosmit comenzó en el año 1978, cuando de manera artesanal conseguía grabar una canción, “Trae tu mano” (Wchayd fus inem), que se emitió por la radio ese mismo año, durante el mes de Ramadán, con gran éxito. Un año después, Qosmit grabó en Casablanca el que sería su único álbum de estudio, “Thawa n Tmath”, con 12 canciones. Por aquel entonces, Qosmit ya había conseguido crear un estilo propio que había ido labrando, a lo largo de todos los años compartidos con diferentes músicos y artistas.

*“Mis letras eran pura improvisación. Juan Román [conocido escritor y poeta de la ciudad de origen español] fue el que de alguna manera me dio las letras en tarifit. Él me decía que tenía que hacer mis propias canciones. Yo antes lo que hacía era cantar canciones de Bob Dylan y blues en tarifit. Tenía un amigo que era profesor de inglés y me traducía las letras de las canciones al tarifit. Juan Ramón lo que hizo fue darme el*

---

<sup>172</sup> Entrevista a Qosmit, Alhucemas 9 de abril de 2011.

*libro de David Montgomery Hart, donde recogía las canciones de las mujeres rifeñas. Lo que hice fue tomar palabras de esa música tradicional y crea mis propias canciones”*<sup>173</sup>.

El nuevo repertorio de Qosmit incorporaría a la canción política elementos tradicionales de la cultura de la región, como el *“ay aralla buya”*. Tanto él como Hassan Thidrin emprenderían, cada uno por su lado, un trabajo antropológico profundo por distintas zonas rurales de la región para recoger canciones, sonidos e historias del patrimonio inmaterial rifeño, que incorporaban a su música dándole un sello personal. En el año 1979 Qosmit creó junto a un amigo el grupo *“Qosmit y Farid”*, que siguió la línea de la canción protesta, que había ya iniciado él mismo en Alhucemas.

*“Para mí, la lucha se basaba en cambiar el sistema, y eso era lo que yo quería transmitir en mis canciones”*<sup>174</sup>.

La primera grabación se realizó en el garaje de un inmueble de la ciudad y la copia empezó a circular clandestinamente entre los amigos. Posteriormente consiguió grabar un álbum con un sello discográfico de Casablanca, del cual se enviaron copias a Europa, sobre todo a Bélgica y Holanda, para repartir entre los inmigrantes rifeños afincados en ambos países. Esta distribución, que también realizarían otros grupos y músicos de la región, les permitió a muchos establecer conexiones y ganar popularidad entre estas comunidades, lo que se acabó convirtiéndose en su propio pasaporte hacia Europa.

---

<sup>173</sup> Entrevista a Qosmit, Alhucemas 9 de abril de 2011.

<sup>174</sup> Entrevista a Qosmit, Alhucemas 9 de abril de 2011.

## QOSMIT Y FARID A PRINCIPIOS DE LOS AÑOS OCHENTA



Foto: Archivo personal de Mohamed Mouha

Junto con Qosmit, el grupo Thidrin formó parte de ese elenco de músicos que conformaban al Rif rebelde de los años setenta y principios de los ochenta, que desde el escenario denunciaban la situación económica y subordinación política de la región.

Como les ocurrió a otros grupos y cantautores, así Walid El Mimoun, las canciones del grupo, grabadas en la clandestinidad y con sistemas muy rudimentarios, fueron prohibidas. Aún así, sus letras, que hablaban de injusticia y de miseria, circulaban de manera clandestina.

*“Prohibida la libertad de expresión, nosotros cantamos la identidad bereber, la emancipación de la mujer, la desesperación de una juventud ahogada y privada de su identidad sin olvidar el dolor del exilio”<sup>175</sup>.*

---

<sup>175</sup> Hassan Thidrin, Telquel, nº 227, del 27 de mayo al 2 de junio de 2006.

La formación cambió varias veces de miembros y con Hassan Thidrin, natural de la comuna rural de Ait Bouayach, pasarían por él, como alma mater del grupo, otros músicos, al igual que Qosmit o el propio Walid Mimoun.

La revuelta de 1984 y la represión posterior, a la que se sometió la región, obligaron a sus miembros a exiliarse en Holanda, lo que marcó profundamente su actividad posterior. Así, mientras que Hassan Thidrin decidió permanecer en la región convirtiéndose en un referente e ídolo de la escena cultural local<sup>176</sup>, el resto de miembros emprenderían el camino hacia los Países Bajos, desde donde su música continuó denunciando la opresión del poder central marroquí sobre el Rif, cantando por aquellos, que había sido “abatidos por las balas del *Majzén*” y consagrando su nueva música a la exaltación de la identidad cultural y política de la región.

#### EL GRUPO THIDRIN A PRINCIPIOS DE LOS AÑOS OCHENTA



Foto: Archivo Grupo Thidrin

<sup>176</sup> Véase vídeo sobre la vida y la carrera musical de Hassan Thidrin en <http://www.youtube.com/watch?v=-zFoNZhp3Es> Véase Anexos (Audiovisuales).

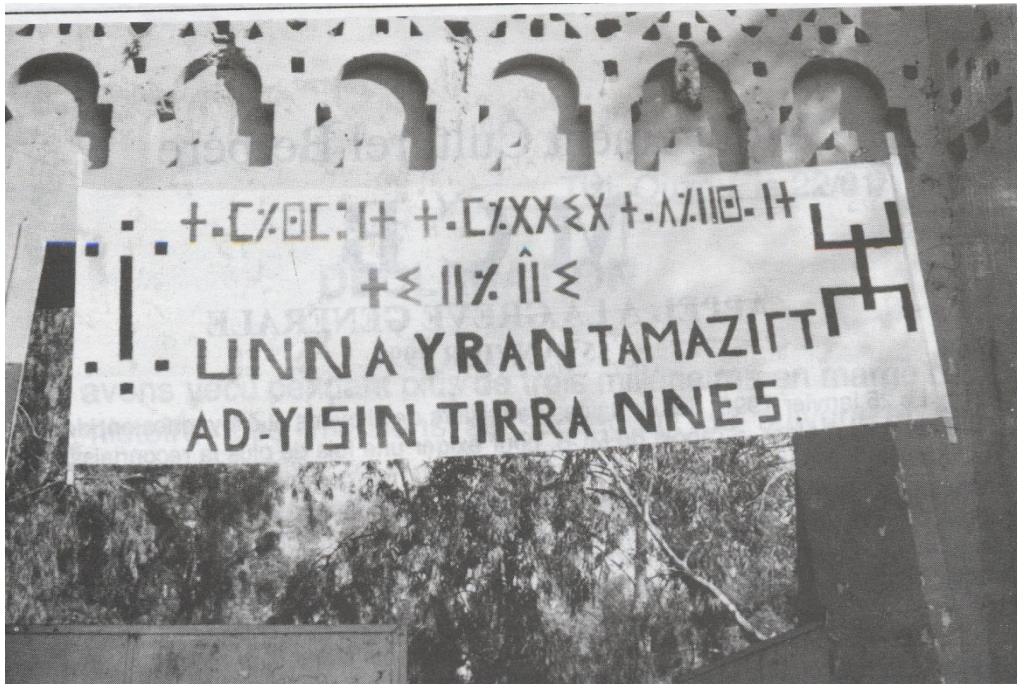


Junto con Thidrin, también había llegado a Holanda Farid en el año 1981, y posteriormente lo harían otras figuras de la canción como Walid Mimoun y Qosmit, o grupos como Irizam o Ithran. El exilio político de estos músicos y grupos en Europa no minará la intensidad de sus protestas ni sus capacidades y compromisos con la protesta y contestación política, transformando el papel que hasta el momento había tenido la diáspora en la vida cultural del Rif (Mcmurray, 2001: 108-109, El Adak, 2008: 80).

Hasta ese momento las comunidades rifeñas en el exterior habían desempeñado casi exclusivamente el rol de consumidor de la música que se hacía en el Rif, manteniendo un rol pasivo en todas las transformaciones musicales que estaban teniendo lugar en la nueva escena de la región. Pero, a partir de los años ochenta, con todos estos músicos en el exterior, la diáspora comenzó a desarrollar un papel cultural más activo, transformándose más en un actor creativo, que influiría en toda una nueva generación de músicos rifeños, que aparecieron en la década de los noventa.

## CAPÍTULO IV

### OCASO Y RESURGIMIENTO DE LA MILITANCIA AMAZIGH: NUEVOS CAMINOS PARA LA NORMALIZACIÓN DE LA PROTESTA



Cartel a favor del tamazight en Goulmina 1994 Archivo personal de Rachid Raha

*“Defendamos nuestra lengua bereber y salvaguardándola del olvido [...] Su vivacidad y su larga historia son motivos de gloria de nuestro patrimonio [...] además, su conocimiento nos permite comprender nuestra mentalidad, en tanto que sociedad, y de definir las grandes etapas de nuestra evolución en tanto que pueblo”<sup>177</sup>.*

La militancia amazigh en Marruecos entre finales de los setenta y principios de los noventa está determinada por la propia coyuntura política y social del país, y por los espacios que desde el poder se vayan abriendo o estrechando a la reivindicación cultural amazigh, dando lugar a dos etapas diferentes: una primera desde 1977 hasta 1980, en la que la cuestión amazigh emerge de manera oficial en la arena pública del país, y las asociaciones se benefician de este contexto favorable; y otra segunda, desde 1980 hasta 1987 en la que la militancia amazigh desaparece de la esfera pública ante el incremento de la represión y el control por parte del estado sobre la misma, y se repliega nuevamente hacia el ámbito cultural y la investigación científica y académica.

La alianza entre la monarquía y la burguesía sigue siendo en los ochenta, como lo había sido en las dos décadas anteriores, el elemento estabilizador del régimen (Leveau, 1985), y siguiendo esa línea, serán dos figuras de esa propia burguesía rural las encargadas de desarrollar el enfoque oficial del estado hacia la cuestión amazigh, en el momento en que el que Majzén tome conciencia de la problemática.

La ampliación de la extensión del campo político que tiene lugar tras la reinstauración de la vida parlamentaria en 1977, permitirá la aparición, por primera vez, de una línea de reivindicación clara de la defensa de la lengua y la cultura amazigh en la esfera institucional del país. Al mismo tiempo, el debate

---

<sup>177</sup> Extracto del discurso de Mohamed Chafik en su ingreso a la Real Academia de Marruecos.

parlamentario que se abre en torno a la cuestión activará e impulsará la estructura asociativa amazigh del país, que aumenta en número y actividad.

Esta evolución hacia una mayor tolerancia de la defensa de la “amazighidad” de Marruecos, tanto desde la esfera oficialista como desde el ámbito asociativo, se verá paralizada con el recrudecimiento de la crisis social y política de los ochenta y el repunte de la represión del régimen hacia toda expresión de oposición o disidencia. No será pues, hasta finales de los ochenta cuando la militancia amazigh comience a reorganizarse y sentar las bases de la expansión y las transformaciones que se producen en la misma a lo largo de la década siguiente.

Los años noventa, caracterizados por el proceso de apertura política del régimen marroquí, serán para el movimiento amazigh un período de experimentación en la acción militante, en el que se abren nuevos caminos reivindicativos que trascienden la esfera cultural nacional, en la que hasta el momento había estado centrado, así como las propias fronteras nacionales. Asimismo, será un período en el que se profundizará en la construcción ideológica del discurso reivindicativo, y en el que el movimiento amazigh se consolida como actor promotor de cambio político en el país.

El presente capítulo se divide en cuatro apartados en los que se analiza el papel de ciertas biografías militantes en la inserción de la cuestión amazigh en la esfera política institucional del país durante los años ochenta, los avances y retrocesos que sufre el activismo amazigh durante ese período a nivel estatal y regional del Rif, así como el proceso de consolidación del movimiento amazigh que tiene lugar durante la década de los noventa en Marruecos, en el Rif y en la esfera internacional.

#### **4.1 MAHJOUBI AHERDAN Y MOHAMED CHAFIK, DOS HOMBRES DE PALACIO EN LA DEFENSA DE LA AMAZIGHIDAD DE MARRUECOS**

Las vidas de Mahjoubi Aherdan y Mohamed Chafik representan en cierta medida el reflejo de la propia historia contemporánea de Marruecos, al transitar y recorrer ambas tanto el período colonial como la independencia del país y llegar a la época más actual manteniéndose públicamente activas. Sobre ambos, protagonistas de la vida política, social y cultural del Marruecos contemporáneo, se materializará la apertura de Palacio hacia la cuestión amazigh, pues también gracias a ellos, sobre su actividad y su posición respecto a la “amazighidad” del país el propio *majzén* tomará conciencia de la problemática.

De diferentes maneras y con diferentes estilos, tanto Aherdan como Chafik fueron en diversas ocasiones la cadena de transmisión entre el poder y la reivindicación amazigh de las asociaciones, pero todavía en este primer período la conexión entre la red asociativa y ambos personajes fue débil, comenzando a estrecharse a partir de la década de los ochenta, cuando el propio Chafik promueve la creación de la *Asociación Cultural Amazigh*.

Esta proximidad al trono y sus relaciones con el poder, generaron en torno a ambos fuerte polémica y un cierto resentimiento entre las generaciones más jóvenes de militantes de finales de los noventa y la primera década del siglo XXI. El juego de lealtades cruzadas de ambos, que se han desarrollado entre el oficialismo y la contestación, tendrán diferente efecto en uno y otro caso. En este sentido, mientras que Aherdan se comporta como un elemento neutralizador de la reivindicación amazigh y un elemento de control de la radicalización de la protesta –principalmente entre los años setenta y ochenta, pues a partir de la década de los noventa su capacidad de influencia sobre el activismo amazigh resta limitada-, Chafik consigue combinar su función de interlocutor del Majzén con un rol dinamizador y de promotor de consenso dentro del movimiento amazigh a lo largo de las décadas posteriores.

En cualquier caso, el papel de ambos en el período comprendido entre finales de los años setenta y los primeros años de la década siguiente será providencial para acercar la cuestión amazigh a Palacio y para introducir la problemática en las instituciones del estado y frente a las élites del país. De hecho, ambos en diferentes momentos convirtieron actos de habla<sup>178</sup> en referentes para la movilización a favor de la cultura amazigh desde dentro de la esfera política institucional – en el Parlamento en el caso de Aherdan y en la Academia del Reino en el de Chafik- poniendo de manifiesto la importancia de este tipo de actos como respuestas estratégicas a las distorsiones autoritarias al flujo de la comunicación e información, especialmente en aquellos momentos en los que el estado comienza a relajarse y las reivindicaciones codificadas sirven como base para la movilización (Johnston, 2005: 108-109).

Asimismo, la aportación intelectual y artística de ambos ha sido reconocida y homenajead a lo largo de los últimos años, por su contribución al estudio e investigación de la civilización amazigh en el caso de Chafik, y por la expansión artística y poética en el de Aherdan<sup>179</sup>, así como el valor de su labor política e institucional para el estado de Marruecos por el propio Mohamed VI tras su llegada al trono, al nombrarles en el año 2002 miembros del *Consejo Consultativo de Derechos Humanos*.

#### **4.1.1 MAHJOUBI AHERDAN: UN AMGHAR EN LA POLÍTICA INSTITUCIONAL DEL ESTADO**

Mahjoubi Aherdan, nacido en 1921 en Oulmes en el Atlas Medio, había sido oficial de la armada francesa, caído en Oulmes y miembro del Consejo

---

<sup>178</sup> Johnston (2005: 108-109) ha definido los actos de habla como aquello que se hace cuando se habla y que va más allá de lo que se dice. Para Johnston (2005) hablar y actuar están relacionados, sin embargo al referirse al acto de habla se centra en lo que se consigue en términos de comportamiento a través de las palabras que se pronuncian.

<sup>179</sup> Entre los homenajes recibidos por ambos en la última década se pueden destacar, los dados a Mohamed Chafik por instituciones como el Instituto Real de la Cultura Amazigh y la Academia del Reino en el año 2003 y la Asociación Fes-Saïss y la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah en 2005. Por su parte, Mahjoubi Aherdan ha recibido otros tantos, como el organizado por la asociación Fes-Saïss en cooperación con la Fundación Espíritu de Fes, la Wilaya de la región, el IRCAM y la Fundación BMCE en julio de 2007 durante el Festival de la Cultura Amazigh que tiene lugar cada verano en la ciudad.

Nacional de la Resistencia y uno de los responsables del Ejército de Liberación. Tras la independencia de Marruecos, desarrolló otras muchas funciones. Gobernador de Rabat, político, ministro, poeta y pintor, fueron las múltiples expresiones de los diferentes intereses que Aherdan desarrolló a lo largo de su vida. Fundador del *Movimiento Popular*, y posteriormente del *Movimiento Nacional Popular*, creado en 1991 y con el que fue elegido en las comunales de 1997, fue diputado y miembro de ocho gobiernos diferentes entre 1961 y 1985<sup>180</sup>, y en su última época miembro del *Consejo Consultativo para los Derechos Humanos* (CDDH).

Las relaciones de cercanía de Aherdan con el poder y su lealtad a Palacio han sido una de las dinámicas que de manera permanente han dibujado las relaciones entre ambos. En su carrera como político, el líder del Movimiento Popular nunca hizo de la defensa de la cultura y la lengua amazigh un instrumento de oposición al régimen, ya que su actividad en este terreno fue principalmente utilizada con tres objetivos fundamentales: asegurar su propia posición en el sistema, mantener su rol de intermediario entre el poder y la población rural en un primer momento, y la militancia amazigh después y utilizar esa reivindicación como instrumento con el que atacar y definir sus intereses frente a sus adversarios políticos, principalmente el partido Istiqlal.

La proximidad del partido a Palacio se hizo patente de manera habitual en sus acciones, y en las decisiones que como secretario general del MP, como la alianza con el FDIC en el año 1963, o su posición de acompañamiento a la monarquía durante el período de excepción. Es por ello que cabe considerar que el papel de Aherdan dentro de la reivindicación amazigh de esta época no está tan relacionado con la transformación del orden de las cosas como con el objetivo de encontrar un lugar a la sombra del poder (Aourid, 1999: 191).

---

<sup>180</sup> De 1961 a 1967 ostentó los cargos de Ministro de la Defensa Nacional, Ministro de Agricultura, Ministro de Agricultura y de la Reforma Agraria, y Ministro de Estado encargado de la Defensa Nacional. Entre 1977 y 1985 desempeña la labor de Ministro de estado, Ministro encargado de Correos y Telecomunicaciones, Ministro encargado de la Cooperación, Ministro de Estado sin cartera. En 1979 es nombrado miembro del Consejo Nacional de Seguridad y en 1980 miembro del Consejo de Regencia. Posteriormente, tras una pequeña travesía En 1997 volverá a ser elegido en las elecciones comunales (Ennaji, 2008: 9-10).

Esa actitud política de Aherdan fue objeto de crítica por las generaciones que en los noventa tomaron el relevo en la militancia amazigh, al considerar que, aun habiendo estado en las entrañas del poder su acción no había reportado ningún beneficio a la causa.

Lo cierto es que a lo largo de su vida política, Aherdan sin llegar a enfrentarse al trono, combina su tibio comportamiento institucional con pasajes de duro enfrentamiento político, realizando críticas declaraciones e intervenciones en la defensa del reconocimiento del hecho lingüístico y cultural amazigh de Marruecos. Quién sabe si como verdadera expresión de sus creencias e ideales o como estrategia con la que consolidar su papel de representante de la población amazigh e interlocutor y portavoz oficial de sus intereses, las afirmaciones de la etnicidad bereber de los marroquíes se prodigarán tanto en medios institucionales como en medios de comunicación<sup>181</sup>.

*“... Todos los marroquíes son bereberes. Se me acusa de ser racista, de poner a los bereberes contra los árabes, de querer volver a sacar el famoso dahir bereber de 1930. ¡Es falso! Yo soy bereber y orgulloso de serlo. Marruecos tiene una riqueza nacional que es de esencia bereber, su armazón es bereber, su personalidad, su cultura son bereberes... No es necesario que los verberes sean eliminados; continúan siendo la mayoría de la población. Por otro lado, casi todas las tribus son arabo-bereberes... Pero no soy racista, no tengo odio hacia nadie. Nosotros queremos la igualdad entre las razas. Y además la gente del campo es a la vez bereber y campesina. Existe una yuxtaposición, una superposición de su situación”* (Brouksy, 2004: 101).

De cualquier modo, como político Aherdan siempre respetó el tempo que la monarquía fue marcando en la vida política del país o que la coyuntura del momento impusiera. En alguna ocasión ha ilustrado esas condiciones objetivas

---

<sup>181</sup> Declaraciones realizadas a la revista *Jeune Afrique* el 20 de diciembre de 1964.



de inactividad narrando algún episodio con el que señalar cómo en ocasiones la delicada situación de política nacional imposibilitaba cualquier iniciativa de dar un paso más allá en las reivindicaciones culturales y lingüísticas. En una ocasión narró de su puño y letra en el número uno de la revista Tifinagh, año 1993, un episodio vivido a los pocos años de que Marruecos alcanzase la independencia. En él contaba cómo en una reunión en el Palacio real de Fes en la que se encontraban presentes entre otras personalidades el Rey, Mohamed Al Fassi y el propio Aherdan, estos dos habían comenzado una discusión acerca de si el tamazight podía ser considerado una lengua o no, y ante el cariz que estaba alcanzando el Monarca decide zanjarla preguntando a Al Fassi:

*“- ¿El bereber es una lengua o no es una lengua?*

- Pensándolo bien, sí, Majestad; tiene sus cuentos y sus leyendas, su poesía y sus estructuras no pueden ser negadas.*
- Entonces -concluye Su Majestad- abordaremos esta cuestión dentro de veinte años. Contentémonos, ahora, con consolidar nuestra unidad”.*

Trascurridos veinte años de ese episodio, y construida la unidad del país en torno a la afirmación de la arabidad de la nación, una nueva etapa se abre para Aherdan en la que elevar el contenido de sus reivindicaciones y, auspiciado por el propio poder, pone en marcha proyectos muy diferentes.

El nuevo Parlamento de 1977 fue testigo de fuertes enfrentamientos entre parlamentarios del MP con otros miembros del partido Istiqlal. El propio Aherdan protagonizará uno de ellos en ese mismo año dentro del consejo de gobierno con Mhamed Diouri, en aquel entonces ministro de Obras Públicas del partido Istiqlal. En aquella sesión en la que Diouri exponía el programa de arabización de su departamento, Mahjoubi Aherdane, ministro de Correos y Telecomunicaciones, interviene realizando su exposición en francés. Diouri le interrumpe para pedir a Aherdan que hable en árabe, a lo que el líder del MP responde continuando su alocución en tamazight. Se produce entonces una

acalorada discusión entre los dos hombres y la sesión del consejo tiene que ser suspendida. El incidente llega a los oídos de Hassan II, que ordena a Aherdan poner en marcha una comisión parlamentaria sobre las artes populares, y encarga a Mohamed Chafik, en aquel momento director del Colegio Real, un informe en el que se analice la cuestión amazigh en Marruecos (Aourid, 1999: 189).

La apertura oficial del régimen marroquí hacia la cuestión amazigh, que viene de la mano de estos hechos puntuales, permitió a Aherdan iniciar en 1980 una publicación dedicada a la cultura y civilización amazigh, una revista, inicialmente en francés, que llevaba por nombre “Amazigh”. Al frente de su dirección se situó el hijo de Aherdan, Ouzzine, y durante sus primeros años de vida personalidades como Aherdan y Chafik realizaron sus propias contribuciones.

Este período de mayor tolerancia es interrumpido por los efectos que algunos sucesos que acontecen en el exterior, como la *Primavera Amazigh* de la Cabília en el año 1980, tienen sobre el activismo amazigh, así como por el propio repunte de la inestabilidad política y de la acción represiva del régimen, de modo que la acción amazigh torna a ser exhaustivamente controlada por el poder.

En 1981 se puso en marcha la versión árabe de la revista “Amazigh”. En su primer número el por aquel entonces joven militante Ali Sidki “Azayku” escribió un artículo en el cuestionaba la versión oficial de la historia de Marruecos y la sacralidad de la lengua árabe. Por la publicación de este artículo Ali Sidki sería juzgado y condenado en 1982 a un año de prisión firme, y Ouzzine Aherdan investigado y arrestado por un tiempo en la comisaría de la policía en Rabat. Este incidente fue el detonante que hizo empeorar las relaciones del secretario general del MP con el ministro de interior Driss Basri, y con Reda Guedira de nuevo.

Por aquel entonces, el MP usaba como carta de presentación electoral su adhesión a los valores de la autenticidad y la justicia social, sus raíces amazighes, y su respeto por la divisa nacional: Dios, Patria y Rey (Claisse, 1985: 641). Así lo hizo durante la campaña electoral de 1984, durante la cual defendió el derecho a la dignidad, la autenticidad marroquí y la salvaguarda de su personalidad como esencias de su candidatura (López, 2000: 142). Sin embargo, esto no evitó que tras aquella consulta Aherdan fuese enviado al ostracismo por el *majzen*, y el partido relegado a la oposición parlamentaria.

La desgracia personal de Aherdan había comenzado tras una entrevista concedida al diario español *El País*. A pesar de que en ella se señalaba que la ausencia de este partido y de su dirigente en el gobierno había sido fruto de las diferencias surgidas entre el Rey Hassan y Aherdan en torno al número de carteras que recibiría el partido y las personas que las ocuparían<sup>182</sup>, el líder del MP aprovechó para realizar unas duras declaraciones en las que daba una cruda visión de la situación del país, y arremetía contra uno de los hombres fuertes del régimen por aquel entonces, Ahmed Reda Guedira.

*“El futuro de mi país está amenazado. A los 30 años de independencia, la situación se ha degradado enormemente. Tenemos a cientos de miles de parados en las calles. Nosotros respetamos profundamente a la monarquía, que es la garantía de la unidad de nuestro país. Pero hoy ya no es posible hacer más concesiones. No vemos cuál puede ser el futuro del país, y si no podemos hacer nada por él, si no somos tratados como debemos serlo, preferimos quedar al margen y pedir que nos dejen en paz. Pero es evidente que 30 años después de la independencia Marruecos debe hacer balance y rectificar los errores cometidos”*<sup>183</sup>.

La crítica de Aherdan se centraba concretamente en los asesores del Rey, a los que consideraba *“los auténticos culpables de la situación que atraviesa el país, ya*

---

<sup>182</sup> El País, 18 de mayo de 1985.

<sup>183</sup> El País, 18 de mayo de 1985.

que ocultan al Monarca la realidad social y política marroquí”<sup>184</sup>, en Reda Guedira más específicamente, al que le atribuía directamente la responsabilidad de dividir a los partidos políticos y enfrentarlos con el poder, y en las élites creadas por Francia, que junto a “los mercaderes del Istiqlal”<sup>185</sup> les consideraba como los responsables de la situación de Marruecos. Asimismo, Aherdan se atrevía en esa misma entrevista a solicitar al Rey un saneamiento de la Administración y del Estado, y la toma en consideración por parte de poder de la situación de la población rural del país, que si bien sufría las consecuencias de la política, no tenía la posibilidad de participar plenamente en ella.

*“Jamás un ministro fue a ver cómo viven los campesinos del Gran Atlas, por ejemplo, ni a interesarse por sus problemas [...] ¿Qué quieren, que sigan vegetando 200 años más? Es necesario también restablecer la autenticidad cultural de Marruecos”*<sup>186</sup>.

La posición de Aherdan en ese nuevo contexto, alejado del poder institucional, se basaba en practicar una oposición selectiva al Gobierno de Marruecos, manteniendo su lealtad a la institución monárquica y a Hassan II. Sin embargo, y a pesar de esas intenciones, Aherdan se vio obligado a dimitir de sus funciones en el congreso extraordinario del partido celebrado en Rabat entre los días 4 y 5 de octubre de 1986. Entonces, bajo la dirección de Reda Guedira, y con el beneplácito real, el partido cambiaba en 1986 de secretario general, nombrando a Mohamed Laenser nuevo líder del partido.

La relación de Aherdan con Palacio estuvo condicionada por una búsqueda permanente de la gracia del Rey que determinó la adopción de algunas decisiones, como el apoyo dado al estado de excepción decretado por el Rey en 1965, y que supuso la ruptura con el que hasta entonces había sido su compañero político, el Dr. Khatib. Esta lealtad a la monarquía no fue siempre

---

<sup>184</sup> El País, 18 de mayo de 1985.

<sup>185</sup> El País, 18 de mayo de 1985.

<sup>186</sup> El País, 18 de mayo de 1985.

correspondida de la misma manera por Hassan II, quien lo apartó de la primera línea de política nacional en diversas ocasiones, tras los intentos de golpe de estado de los años setenta vinculados a generales de origen amazigh con los que Aherdan había tenido relación, como Oufkir del que había sido compañero de armas durante su época de oficial en la armada francesa, y tras las elecciones de 1984 y la publicación de la entrevista en *El País* (Brousky, 2004).

El alejamiento de Aherdan de la política se prolongó durante poco más de un lustro, hasta que en el año 1991 impulsa la creación de un nuevo partido, el *Movimiento Nacional Popular* (MNP). Para ese entonces el activismo en torno a la cuestión amazigh girará principalmente en torno a la actividad de las asociaciones amazighes que paulatinamente van apareciendo por diferentes puntos del país, con las que Aherdan no tendrá una conexión directa, por lo que su defensa de la lengua y la cultura amazigh quedará limitada al ámbito político institucional de su nuevo partido. Será su hijo Ouzzine el que conecte el partido con el nuevo activismo amazigh a través de la nueva publicación que crea en los años noventa, “Tifinagh”, tras la prohibición de la revista “Amazigh” por las autoridades.

#### **4.1.2 MOHAMED CHAKIF: DE HOMBRE DE ESTADO A MILITANTE ACTIVO**

Mohamed Chafik, nacido en 1926 en Ait Saden, en el Medio Atlas, cerca de Fes, pertenecía a una familia de notables locales de la región. Como Aherdan, Chafik había asistido al llamado Colegio de Azrou, que había sido creado por el poder francés para formar a hijos de notables rurales de origen amazigh, con el fin de que éstos entrasen a formar parte del funcionariado del protectorado, especialmente puestos de bajo rango como profesores de primaria o intérpretes (Bouyaakoubi, 2009: 32). Más allá de haber sido una institución que contribuía a la reproducción de las élites, el Colegio de Azrou también había permitido poner en marcha la circulación de las mismas, pues había sido una institución a

la que también habían accedido otros estudiantes que no pertenecían a familias de notables (Benhal, 2005: 313). La mayor parte de sus estudiantes accedieron posteriormente a puestos en el ejército, la justicia consuetudinaria y la administración, de hecho tras la independencia el Colegio de Azrou realizó un importante aporte a los diferentes cuerpos administrativos del nuevo estado (Benhal, 2005: 396).

Al igual que Aherdan, Chakif ha desarrollado distintas funciones a lo largo de su vida. Profesor, inspector de educación, hombre de Estado y académico, su actividad le ha permitido combinar su proximidad a los círculos de poder con una presencia intermitente dentro de la estructura asociativa del movimiento amazigh. A pesar de ello, esta discontinuidad no ha impedido que Chafik sea uno de los intelectuales que mayor impacto ha tenido sobre la sociedad y la militancia amazigh en Marruecos. De su pluma saldrán algunas de las obras más representativas de la investigación en Marruecos en el dominio de la lengua, cultura y civilización, como su famosa *Aproximación a treinta y tres siglos de historia de los Imazighen* (1989) o el Diccionario árabe-amazigh (1990).

La vida profesional de Chafik se inició en 1946 con un puesto de profesor de primaria en Midelt, cerca de Meknés. En aquella época Chafik ya se había adherido al partido del Istiqlal, en el que permaneció hasta la llegada de la independencia del país, cuando consideró que, una vez alcanzada la liberación de las potencias coloniales, el partido carecía de programa alguno para el futuro del país (Bouyaakoubi, 2009: 35). En 1954 fue nombrado profesor en el colegio de jóvenes musulmanas de Fes, teniendo entre sus alumnas a la socióloga Fátima Mernissi, que lo recordaría como “*un joven profesor que cantaba a la diversidad*” (Bouyaakoubi, 2009: 12). En ese mismo año fue nombrado inspector de educación primaria, en 1959 inspector regional de la Educación nacional, y en 1967 inspector principal de historia y de geografía. A principios de los años setenta Chafik, que había continuado sus estudios por correspondencia con las Universidades de Argel y Burdeos obteniendo la licenciatura en Historia y un

diploma de inspección educativa, comenzó a desempeñar diferentes puestos en el Ministerio de Educación.

En 1956 Driss Mhammedi había designado Ministro de Interior, permaneciendo en el gobierno hasta el año 1961. Durante esa época Mhammedi se rodeó y promocionó a algunos jóvenes de origen amazigh, antiguos compañeros del Colegio de Azrou en puestos ministeriales y de la Administración, como a Hassan Zemmouri, Subsecretario de estado encargado de las elecciones, Abdelhamid Zemmouri, gobernador de Casablanca, Mahjoubi Aherdan, gobernador de Rabat, y al propio Chafik, al que se le encargó en 1968 que se ocupara dentro del Gabinete Real del dossier de la educación (Bouyaakoubi, 2009: 49).

Chafik continuó durante esta época desempeñando distintos puestos en el Ministerio de Educación<sup>187</sup>, con el objetivo de establecer orden en el nuevo sistema educativo marroquí, en un momento en el que aún no tenía *“ni el tiempo, ni la idea, ni la voluntad de pensar en la enseñanza del amazigh”* (Bouyaakoubi, 2009: 12).

En el año 1976 se abrió una nueva etapa en su vida profesional y personal, cuando a través de Ahmed Ben Souda, en aquella época director del Gabinete Real, el Monarca le pide que se haga cargo de la dirección del Colegio Real. Iniciado ya su trabajo en la institución educativa de Palacio Chafik recibió tras el incidente de 1977 en el Parlamento entre Aherdan y Diouri, al que ya hemos hecho mención, la petición del Rey de realizar un estudio de la situación de la cuestión amazigh en el país.

En el documento que Chakif presentó al Monarca, titulado “Informe sobre la necesidad de la promoción de la lengua amazigh y su enseñanza al conjunto de los marroquíes”, había dos aspectos a los que su autor daba una mayor importancia en la evaluación que había realizado sobre el estado de la cuestión: la necesidad de preservar el patrimonio lingüístico amazigh y de emprender la

---

<sup>187</sup> En 1970 es nombrado Secretario de Estado para la Educación Secundaria y Secretario de Estado del Ministro de Educación.

enseñanza de la lengua. La razón que Chafik esgrimía para llevar a cabo ambas tareas era la obligación de considerar al tamazight como a una lengua más del Islam, como el persa o el turco, que debía de preservarse, en tanto en cuanto todos los pueblos debía de tener interés por preservar las distintas partes que componen su patrimonio. En este sentido, en el informe exaltaba la excepcionalidad que Marruecos podría adquirir sobre el plano regional si fuese el primer país que preservara una lengua que es hablada en el Norte de África y en una parte del Sahel (Aourid, 1999).

El informe de Chafik recogía también otras recomendaciones como la de establecer un Instituto de Estudios Bereberes, encargar la normalización de la situación lingüística amazigh a una Facultad de Letras del país, para que elabore un diccionario y codifique lengua, y poder así iniciar su enseñanza, primero en el nivel educativo superior, posteriormente en el grado de secundaria y finalmente en la primaria (Aourid, 1999: 189).

Esta demanda a Chafik sobre “el estado de la cuestión amazigh en Marruecos”, supuso la primera toma en consideración por parte del Monarca al respecto y el inicio de una tímida apertura hacia la misma, siendo permitidas y toleradas algunas iniciativas, como la salida de la primera publicación que llevaba por nombre “Amazigh”, y la creación de una asociación con ese mismo nombre.

De los planteamientos expuestos en el documento, la propuesta de crear un Instituto de Estudios Bereberes fue la que en principio más respaldo recibió por parte del estado, al menos formalmente, pues llegó a ser votada y aprobada en el Parlamento en el año 1979. A pesar de ello, su aprobación no llegó a cristalizarse hasta más de veinte años después.

El Chafik de esa época fue considerado por algunos militantes amazighes como el “representante de la visión cultural del Estado marroquí hacia la amazighidad” (Bouyaakoubi, 2009: 12), pero una vez que el proyecto del Instituto de Estudios Bereberes cae en el olvido, Chafik abandona su posición y su



discreta manera de actuar para poner en marcha la primera asociación que en Marruecos lleve la denominación “amazigh”. Antes de ello, en el año 1980, Chafik fue nombrado miembro de la Academia del Reino de Marruecos<sup>188</sup>, institución que Hassan II había creado tres años antes, en la que sesenta intelectuales -treinta marroquíes y el resto personalidades extranjeras- debatían sobre diversas cuestiones. En el momento de su fundación se preveía que las lenguas de trabajo fuesen el árabe, el francés, el español y el inglés (Moatassime, 1977: 48), y aunque la llegada de Chafik no trae consigo la introducción del uso de la lengua amazigh en la Academia, su nombramiento puede ser interpretado como una iniciativa del Rey a que la sensibilidad amazigh estuviese representada en el interior de la institución.

El discurso de ingreso de Chafik en la Academia, pronunciado el 25 de noviembre de 1980, supuso un importante paso en el camino hacia la normalización del discurso de reivindicación cultural amazigh en la esfera pública del país, aún más si se sabía que éste gozaba de la conformidad real. La idea inicial de Chafik había sido la de realizar su alocución en torno a la lengua y la cultura amazigh además de una reflexión sobre el Corán. Por sugerencia de Hassan II, Chafik decide centrar su discurso únicamente en la amaziguidad de Marruecos, realizando una alabanza a la lengua y cultura amazigh como parte del patrimonio cultural del país y de la personalidad del pueblo marroquí, y demandando al propio Monarca la necesidad de su protección por parte del estado.

*“Al llamarme a sentarme con ustedes, Señores, Su Majestad ha querido en primer lugar homenajear al cuerpo de enseñantes, para animarlo a continuar con su tarea sin que tenga que preocuparse de contingencias ni dificultades pasajeras. Pero Su Majestad ha querido también honrar a la lengua bereber, elemento fundamental, en este caso, de nuestra personalidad cultural, que merece ser salvaguardada en las mejores condiciones posibles y permanecer viva en nuestro s corazones y nuestros espíritus. Los marroquíes*

---

<sup>188</sup> Véase la web de la Academia del Reino de Marruecos <http://www.alacademia.org.ma/>

*han sido unánimes a acoger favorablemente el mandato hecho por Su Majestad, durante el primer coloquio de Ifran sobre la enseñanza; en las diferentes instancias culturales que se han hecho cargo de valorar y defender nuestro patrimonio bereber”<sup>189</sup>.*

*“Defendamos nuestra lengua bereber y salvaguardándola del olvido [...] Su vivacidad y su larga historia son motivos de gloria de nuestro patrimonio [...] además, su conocimiento nos permite comprender nuestra mentalidad, en tanto que sociedad, y de definir las grandes etapas de nuestra evolución en tanto que pueblo, el mérito de esta defensa y de esta salvaguardia corresponderá a la única persona de Su Majestad el Rey”<sup>190</sup>.*

El discurso no llegó a ser publicado por la Academia, como era habitual, debido al bloqueo que el sector panarabista de la institución impuso tanto a la propia alocución como a la labor de Chafik en su seno. Sí fue en cambio publicado en el número dos de la revista *Amazigh*, que había visto la luz ese mismo año.

La actividad política en los años ochenta sufrió los efectos de una represión generalizada, que la militancia amazigh también padecería, siendo el encarcelamiento del militante Ali Sidki el caso más relevante. La causa de su condena fue un artículo publicado en la revista *Amazigh*, que tuvo una gran repercusión en tanto en cuanto había sido la primera vez que de manera pública la militancia amazigh cuestionaba la historia oficial de Marruecos. Aquel artículo fue considerado por el poder como una peligrosa transgresión de las líneas rojas, hasta el punto de que incluso hombres cercanos a Palacio, como había sido Chafik, son apartados de sus responsabilidades. En este caso, Chafik había sido compañero de Ali Sidki en la Asociación Cultural Amazigh, que ambos habían creado junto con otras personalidades políticas de Marruecos.

---

<sup>189</sup> Extracto del discurso de Mohamed Chafik en su ingreso a la Real Academia de Marruecos recogido por Aourid (1999: 190).

<sup>190</sup> Extractos del discurso de Mohamed Chakif en su ingreso a la Real Academia de Marruecos recogidos por Rachik (2006: 149).

Tras el encarcelamiento de Ali Sidki, Chafik tuvo que abandonar la dirección Colegio Real.

A partir de entonces, Chafik se dedicará a continuar con su investigación sobre la lengua y civilización amazigh, que combinará con una línea de actuación personal en la no dudará en increpar a los poderes oficiales a través de comunicaciones escritas en las que se defiende el reconocimiento de las demandas de los actores del movimiento amazigh. En este sentido, en 1986 envía al Ministerio de Cultura una carta titulada “La particularidad de la identidad marroquí”, a la que seguirán otros importantes textos, como el *Manifiesto Amazigh* (2000), que marcará el inicio de una nueva etapa en el movimiento amazigh, y cuyo texto reflejará gran parte de su pensamiento y de las reflexiones en las que se sumerge tras su partida del Colegio Real.

#### 4.1.2.1. LA ASOCIACIÓN CULTURAL AMAZIGH

La *Asociación Cultural Amazigh* fue creada en Rabat en el año 1980 por un grupo de personas entre las que figuran el propio Chafik y Abdelhamid Zemmouri, firmante del *Manifiesto de la independencia*, antiguo profesor del anterior en el Colegio de Azrou y gobernador de Casablanca.

Durante el escaso tiempo que permaneció activa, la organización estuvo vinculada a importantes personalidades de la vida política e institucional del reino. La asociación se formó partiendo de unos objetivos muy generales, que diferían de aquellos de otras asociaciones como la AMREC. Así, se señalaba que la intención de la organización era de llevar a cabo estudios y publicaciones en tamazight y otras lenguas, recolectar documentación relacionada con la civilización bereber y participar en el desarrollo de la lengua amazigh<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> « Pour une revalorisation du patrimoine berbère au Maroc », *Asociación Cultural Amazigh*, 12 de marzo de 1982.

## FUNDADORES DE LA ASOCIACIÓN CULTURAL AMAZIGH



Foto: Bouyaakoubi (2009)

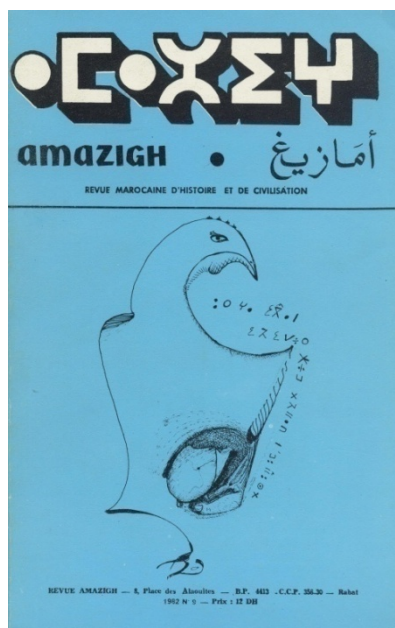
Su andadura pública se inició en el año 1981 con una charla del ex-presidente de Senegal Léopold Sédar Senghor sobre la civilización negrobereber a la que acudieron trescientos invitados, entre los que se encontraban altos funcionarios y parlamentarios. La intervención del ex-presidente, como relata un asistente (Brouksy, 2004: 67), irritó profundamente al poder, a los detractores de la cuestión amazigh, e incluso al propio Majhoubi Aherdan, que se mostró contrariado y desconcertado al estar ante una iniciativa que él no controlaba. Las primeras palabras de Senghor a los asistentes fueron las de “*Buenas tardes a los bereberes*”, a las que siguió una exposición en la que exaltaba la necesidad de redescubrir la identidad cultural y las raíces verdaderas de las civilizaciones africanas, instando a los presentes a tener la voluntad política de portar y asumir la berberidad como ellos había asumido la negritud<sup>192</sup>.

El trabajo de la asociación durante el tiempo que permaneció activa giró principalmente en torno a la publicación *Amazigh*, que si bien había sido puesta en marcha por Aherdan, su creación se debía a la insistencia que Chafik había

<sup>192</sup> *Lamalif* nº31 diciembre/enero de 1982.

mostrado al por entonces secretario general del MP. Tras la prohibición de la revista *Amazigh* y el encarcelamiento de Ali Sidki en 1982, la asociación, como otras que su también sufrirán la represión y prohibición de actividades, detuvo su trabajo y acabo por desaparecer.

#### PORTADA DE LA REVISTA AMAZIGH 1982



Fuente: Archivo personal de Rachid Raha

## 4.2 TAFSUT IMAZIGHEN (1980): LA PRIMAVERA AMAZIGH DE LA CABILIA Y SUS REPERCURSIONES SOBRE EL MOVIMIENTO AMAZIGH DE MARRUECOS

Los enfrentamientos que se produjeron en la primavera de 1980 entre la población local de la región de la Cabilia y el estado argelino marcaron un punto de inflexión en el activismo amazigh en el Norte de África, en tanto en cuanto supusieron la primera expresión pública de masas a favor del

reconocimiento de los derechos lingüísticos y culturales de la población amazigh en la región.

Todo comenzó un 10 de marzo de 1980 en Tizi-Ouzou, centro económico de la Cabilia argelina, cuando Mouloud Mammeri, reconocido intelectual de la región, fue invitado para dar una charla en la Universidad de Hasnaoua sobre el papel de la poesía en la sociedad tradicional cabil.

Mouloud Mammeri (1917-1989) había sido profesor de lengua y cultura bereber en la Universidad de Argel desde 1965 a 1972. Su labor allí era considerada tanto por los jóvenes de la región como por los simpatizantes de la causa amazigh como algo no menos que heroico, debido al empeño personal que había mostrado en que esas clases alcanzasen una gran difusión y el interés por la cultura bereber se extendiese entre los jóvenes de la nueva Argelia independiente.

Tras la independencia del país, la actividad en torno a la lengua y la cultura amazigh comienza a retomarse a partir del año 1965, tanto en la Cabilia, como en Argelia y, sobre todo, en la emigración en París, formándose polos de reagrupación amazigh que ponen en marcha una producción y actividad cultural y pedagógica diversa, autónoma a la ideología oficial del nuevo estado argelino (Chaker, 1984: 175). Así pues, la cuestión de la lengua amazigh reaparece en los medios universitarios e intelectuales argelinos a partir del año 1965, dentro del marco del conflicto que había entre el partido del *Frente de Liberación Nacional* (FLN) y la *Unión Nacional de Estudiantes Argelinos* (UNEA).

Dos años más tarde, en el comienzo del curso de 1967, Mouloud Mammeri recibió la orden verbal de Ahmed Taleb Ibrahimi, por aquel entonces Ministro de Educación, de iniciar de manera informal la cátedra de amazigh en la Universidad de Argel dentro de la sección de Estudios Etnológicos. Durante sus primeros años la asistencia a los cursos fue bastante discreta debido a su carácter informal, de tan sólo una hora a la semana, que respondía a la simple búsqueda por parte del estado de calmar la contestación estudiantil que

enfrentaba a la UNEA y el FLN. Sin embargo, el empeño personal de Mammeri hizo que su curso de lengua se convirtiera, especialmente para los jóvenes cabiles, en un peregrinaje, un peregrinaje incluso en el propio sentido de la tradición magrebí, como el propio Chaker (1989b: 153) calificó: *“un lugar a donde se va a aprender un poco de la sabiduría del maestro, pero también un lugar de comunión, un lugar donde se tejen redes, proyectos, donde se construye el futuro”*.

#### PRIMER CURSO DE LENGUA TAMAZIGHT EN LA CABILIA AÑO 1969



Foto: Tumblr Nostalgerie

El número de estudiantes interesados fue incrementándose a lo largo de los años y la enseñanza del tamazight en la universidad fue adquiriendo mayor popularidad, en el marco de un ambiente más amplio de promoción de la cultura y la lengua amazigh que comenzó a fortalecerse a partir de 1970, cuando las actividades de animación cultural y las publicaciones aumentan de manera progresiva, y la nueva canción cabil sobre la temática identitaria amazigh, con Idir como estandarte, refuerza la posición de la cultura amazigh a nivel nacional e internacional (Chaker, 1984).

Este inicio de florecimiento cultural hizo que las autoridades decidiesen suspender los cursos de lengua amazigh a partir del año 1973, al mismo tiempo que se producía el retorno de un discurso oficial arabo-islámico exclusivista que

negaba la realidad plural del país, y que venía acompañado de otras medidas como la prohibición del uso del tamazight en las escuelas, la administración y la justicia, la prohibición del uso de nombres no arabo-islámicos y la discriminación de artistas amazigófonos en el campo cultural del país (Chaker, 1989b).

Al igual que ocurría en Marruecos, reivindicar la realidad amazigh por aquel entonces era exponerse a ser considerado contrarrevolucionario, reaccionario, enemigo de la unidad nacional o nostálgico del colonialismo (Medjeber, 2005). Aún así, las medidas represivas contra la expresión de la amazighidad contribuyeron a que se produjera una politización del activismo amazigh, desplazando la afirmación lingüística y cultural de la universidad a la calle, donde comenzaron a aparecer diversas organizaciones clandestinas, como la *Unión de la Juventud Bereber*, que se convierte en la *Organización de Fuerzas Bereberes*, una especie de banco clandestino al servicio de la cultura de la cultura amazigh, dedicado a financiar económicamente la reivindicación cultural amazigh. Entre las acciones financiadas estaba la publicación de la revista *Ittij* (El Sol) que se distribuía clandestinamente, y que fue uno de los medios a través de los cuales, y a pesar de las restricciones y prohibiciones, se pudo continuar con la labor de concienciación de la identidad amazigh y la formación de nuevos militantes en la reivindicación amazigh (Medjeber, 2005).

La labor de concienciación de los años de acción clandestina explotó en 1980 en forma de una movilización popular a favor de los derechos de la población amazigh sin precedentes, en la que la figura de aquel primer profesor de lengua amazigh tiene un papel trascendental.

Al llegar 1980 Mammeri ya era un conocido, reputado y respetado intelectual cabil. Había publicado en francés tres novelas, una obra de teatro y un ensayo<sup>193</sup>, y tres obras más sobre la lengua y literatura amazigh de la

---

<sup>193</sup> En francés había publicado las novelas *La colline oubliée* (1952), *Le sommeil du juste* (1955), *L'opium et le bâton* (1965), la pieza teatral *Le banquet* (1973) y el ensayo *La mort absurde des Azteques* (1973).



Cabilia<sup>194</sup>. De hecho su conferencia versó en su mayor sobre su nueva publicación *Poemas cabiles antiguos*.

La audiencia que esperaba poder escuchar la conferencia superaba el millar, pero Mammeri nunca llegó al lugar en el que ésta iba a celebrarse, pues la policía lo detuvo en un control de carretera por orden del wali de la región, que consideró que el evento debía ser cancelado por riesgo a que se produjeran disturbios sobre el orden público (Goodman, 2004: 61).

Cuando se difundió entre la población la causa de la cancelación de la conferencia de Mammeri, los estudiantes reunidos en asamblea deciden manifestarse por las calles de la ciudad de Tizi Ouzu con eslóganes como “*Abajo la represión*”, “*Alto a la represión cultural*”, “*El Tamazight es nuestra lengua*” (Genoun, 1999: 43). Estudiantes y profesores de la región enviaron sendas cartas al Ministerio de Educación y a la Presidencia de la República, pidiendo respeto por la libertad de expresión en lo que concernía a la lengua amazigh, y el derecho a que pudiera ser desarrollada y adoptada como segunda lengua nacional. Protestas, manifestaciones y huelgas fueron secundadas tanto por los estudiantes de colegios como en las universidades y los comercios de la región durante más de dos meses, hasta que la situación estalla el 20 de abril de 1980. En plena madrugada la policía asalta la residencia universitaria, una fábrica de la Sociedad nacional de electrodomésticos (Sonelec) y el hospital local, utilizando gases lacrimógenos, arrestando e hiriendo a cientos de personas, acciones a las que siguieron manifestaciones, en ocasiones violentas, por toda la región.

*“Las manifestaciones arrastran bases sindicales, trabajadores de los hospitales, y los asalariados de la fábrica de equipos eléctricos y de la zona industrial. El hospital sirve de lugar de partida y de repliegue. Los educadores, estudiantes, los alumnos de*

---

<sup>194</sup> *Le lexique français touarègue, dialecte de l’Ahaggar* (1967), *Les Isefras, poèmes de Si Mohand ou Mhand* (1969) y *Tajerrumt n Tmazight* (1976).

*secundaria juegan un gran rol; es que la sindicalización y la politización permanecen fuertes en la Cabilia, y es la defensa cultural bereber la que dirige” (Gallissot, 1999:36).*

Fueron organizadas marchas y comités anti-represión en Argel para pedir la liberación de los detenidos, mientras que las protestas de la Cabilia alcanzaban repercusión internacional. Fueron recogidas por periódicos franceses, organizaciones internacionales de derechos humanos como *Amnistía Internacional* y la *Liga Internacional de Derechos Humanos* informaba sobre el alcance de las revueltas, y la propia población cabil en Francia organizaba protestas frente a la embajada de Argelia (Goodman, 2004: 61).

#### MANIFESTACIÓN EN TIZI OUZOU A FAVOR DE LA LIBERACIÓN DE LOS DETENIDOS, ABRIL DE 1980



Foto: Arezki Aït Larbi (2010)

La *Primavera Amazigh* fue posible debido a la existencia de un conjunto de condiciones favorables (Chaker, 1984): por un lado, el efecto creado por quince años de trabajo cultural en la sombra; por otro lado, el comienzo de la

politización de los militantes más destacados del momento; y finalmente, por un avance progresivo en la construcción de un tejido asociativo amazigh.

La profundidad de su repercusión, pero sobre todo, la confirmación de la importancia del apoyo popular a la protesta, pone de manifiesto la existencia de un sentimiento de pertenencia que es ampliamente compartido, fruto del cual por primera vez se demanda el reconocimiento de la lengua y de la cultura amazighes como dimensión de la cultura nacional argelina, planteando al poder la necesidad de redefinir las modalidades de pertenencia a la comunidad nacional y cuestionándole si *“es posible ser argelino en la diferencia”* (Salhi, 2001: 73).

La *Primavera Amazigh* mostraba también que el discurso intelectual sobre la amazighidad, lejos de quedar reducido a las esferas académicas había calado en el interior de la población. En Argelia, ningún tipo de asociación o colectivo amazigh estuvo permitido hasta el año 1988, por lo que hasta ese momento la universidad era el principal animador cultural y científico en torno a la cuestión, lo que hace que el interés por la cultura y la lengua amazigh así como la necesidad de defensa de las mismas se introduzcan profundamente en el interior de la juventud de la región. En aquella época, la Universidad de Tizi-Ouzou era un centro activo donde se podían recibir tanto “cursos libres” de tamazight como conferencias de especialistas, realizar trabajos de investigación, trabajar en publicaciones como “Tafsut”, u organizar sesiones teatrales o jornadas musicales (Chaker, 1991: 24). Este activismo universitario recibió el nombre de “Movimiento Cultural Bereber” (MCB), al que se le uniría a partir del año 1989, un boom asociativo y una explosión de actividades, eventos y festivales en Argelia, y en la Cabilia más de manera espacial (Chaker, 1991: 25).

La repercusión de los acontecimientos, convirtieron lo que era una movilización local, la “Primavera cabil”, en la primavera manifestación pública de la reivindicación amazigh en el Norte de África, en tanto en cuanto hasta aquel momento el activismo amazigh se mostraba principalmente como una

cuestión soterrada, episódica y vinculada principalmente a la Universidad (Kaki, 2003).

La represión y el enfrentamiento directo con el poder hicieron que la protesta se extendiese al resto de la población y que toda una generación de jóvenes militantes se comprometiese con la causa amazigh no sólo en la Cabilia y en el resto del país, también más allá de las fronteras argelinas.

La onda expansiva de las protestas en la Cabilia de 1980 alcanza y se hace sentir en Marruecos, más sobre el ámbito político que sobre la acción de las propias asociaciones culturales amazighes o la población amazigh del país, pues en comparación con el alcance y el seguimiento popular a la protesta, así como el volumen de participación en la revuelta en esta región argelina, la militancia amazigh en Marruecos todavía se encontraba en un etapa embrionaria. Así, algunos autores como Yacine (2002: 12) o Poussel (2011: 59) sostienen que la conciencia identitaria amazigh, tanto en el caso de los imazighen de Marruecos como de la Cabilia, e incluso los tuaregs, se reafirma tras los acontecimientos de 1980 en Argelia.

*“Para los militantes marroquíes siempre atentos a la actividad de los cabiles, la primavera cabil toma el aspecto de un actor fundador, ejemplar, en tanto que encarna la eterna sed de justicia del conjunto de los Imazighen reprimidos por los estados en nombre de la arabidad y del islamismo” (Poussel, 2011: 59)*

Es cierto, que la movilización de la Cabilia causa admiración entre los militantes amazighes de Marruecos en el momento de su explosión, y lo hará más aún en años venideros, sin embargo, la debilidad de la estructura asociativa en esta época hará que esa reafirmación sea más individual que colectiva, y eventualmente pública, como el espacio dedicado a dichas protestas en el número dos de la revista *Amazigh*, pues los acontecimientos se producen

ya en pleno descenso de la actividad asociativa amazigh en Marruecos, fruto del aumento de la represión en el país.

Aún así, y debido a la repercusión internacional que tendrán los acontecimientos, los enfrentamientos entre la población de la Cabilia y las fuerzas de seguridad argelinas no pasarán desapercibidos para el estado marroquí, que además se encontraba en un punto álgido de tensión en las relaciones con su vecino. En el mismo mes de abril de 1980, el propio Rey Hassan II en medio de una conferencia de prensa en la que se trataba los problemas de la enseñanza, evoca el levantamiento popular cabil, para decir que ese tipo de conflicto era impensable que pudiera llegar a producirse por causa de los efectos que ya el “dahir bereber” había provocado en la población de Marruecos. Éste había sido para el Monarca “*una vacuna que ha unido definitivamente las dos entidades de la personalidad marroquí que son el árabe y el bereber*” (Poussel, 2011: 60), recordando unos supuestos “*orígenes yemeníes de los Bereberes*” que pueden conocerse “*gracias a los libros de historia contemporáneos*” (Poussel, 2011: 60).

Sin duda la *Primavera Amazigh* de 1980 será un punto de referencia para el poder marroquí, que en los últimos años había abierto la mano y toleraba una reivindicación pública de la lengua y cultura amazigh de Marruecos. Los acontecimientos de la Cabilia y su repercusión, coincidirán con el crecimiento de la represión social del estado frente al descontento popular que había regresado a las calles. El miedo a que se abriera un nuevo foco de oposición, como había sucedido en la insurrección cabil, que entre 1980 y 1985 hace que se produzcan hasta treinta y cuatro intervenciones de las tropas de élite en la región (El Aissati, 1993), llevará al estado a perseguir a aquellos sectores que avancen hacia una crítica más exacerbada dentro de la militancia amazigh, como Ali Sidki, y a la prohibición de las actividades de muchas asociaciones.

A partir de la década de los noventa la *Primavera Amazigh* se convierte en un acontecimiento ritualizado que es celebrado anualmente tanto en Argelia, como en Marruecos y en la diáspora. El 20 de abril se transformará a partir de

entonces en un día de expresión de la amaziguidad en los países del Norte de África, más allá de su origen cabil.

#### 4.3 EXPANSIÓN Y LETARGO DE LA REIVINDICACIÓN AMAZIGH EN LA DÉCADA DE LOS OCHENTA

La red asociativa amazigh crece a partir de la finales de los setenta, especialmente una vez que se pone en marcha la llamada *Asociación de la Universidad de Verano de Agadir* (AUEA), que servirá de nexo de unión y lugar de intercambio para los militantes e investigadores amazighes del momento.

La AUEA se formó en el año 1979 por un grupo de militantes amazighes y la historia sobre su momento fundacional remite a tres versiones diferentes. Una de ellas sería aquella que considera que la asociación se establece a iniciativa de un grupo de miembros de la AMREC que querían organizar una especie de “limosna cultural” a la ciudad de Agadir, que en la época carecía de actividad cultural alguna. Según otra versión, a pesar de la preeminencia de cuadros de la AMREC entre los miembros fundadores, la idea no había sido exclusiva de esta asociación, ya que en su creación también habían participado otros militantes de la ciudad de Casablanca.

Años después, en un documentos titulado “ Qu’est ce que l’AUEA?, Quién es la AUVA?, Who is la AUSA?” que data del año 1997, se especifica que la organización había sido puesta en marcha por “*un gran número de investigadores y militantes amazighes, de tendencias políticas diversas, y también en su mayor parte sin color político, teniendo por objetivo común la defensa y promoción de la lengua, de la cultura y de la identidad amazighes, en el respeto total al derecho a la diferencia*”<sup>195</sup>.

Aunque en el 1997, año del que data ese documento, se incluía “la defensa de la identidad amazigh”, los primeros estatutos de la asociación hacían alusión a “la cultura popular como objetivo de la asociación”, si bien se aclara en ese

---

<sup>195</sup> Véase “ Qu’est ce que l’AUEA?, Quién es la AUVA?, Who is la AUSA?”, 1997. [Archivo personal de Mohamed Chami]

documento de 1997 que esa cultura popular no era otra que la cultura amazigh. La AUEA se limitaba, como otras asociaciones de la época a referirse a la defensa de la cultura popular como paradigma ideológico principal, prueba de ello es que el primer encuentro de la organización, celebrado entre los días 18 y 31 de agosto de 1980, se tituló “La cultura popular. La unidad en la diversidad”.

La excepcionalidad de este encuentro radica en el hecho de haber sido la primera reunión celebrada en Marruecos en la que participaron todas las asociaciones amazighes de la época, hasta el punto de que más de veinte años después continuaba siendo considerado como el acontecimiento más determinante de la historia del movimiento amazigh en Marruecos por gran parte de sus líderes (Chahir, 2006: 206).

Su organización no estuvo exenta de problemas, tanto de carácter económico, debido a la escasez de medios materiales, como sociales, debido a las protestas que sectores religiosos de la región realizaron contra la celebración del mismo<sup>196</sup>. A pesar de ello, el encuentro contribuyó de manera importante al establecimiento de redes de conocimiento mutuo y de profundización de relaciones entre los actores militantes del movimiento amazigh de la época. Para la militancia amazigh en el Rif, aquel encuentro de la AUEA fue el medio a través del cual se entró en contacto de manera directa con el trabajo que estaban haciendo el resto de asociaciones amazighes coetáneas en otras partes del país.

Paralelamente a este estrechamiento de las relaciones entre el activismo amazigh, en el mundo académico y en la universidad, tanto marroquí como del exterior, los “Estudios Bereberes” comenzaban a tener una mayor importancia. En el caso marroquí, a pesar de que la universidad en aquella época no contaba con ningún marco específico de formación ni de investigación, diferentes departamentos de las facultades de letras del país, dependiendo de la tolerancia

---

<sup>196</sup> En aquella ocasión se produjeron protestas por parte de algunos sectores religiosos locales, concretamente de algunos miembros de la asociación de ulemas del Souss, a las que la organización del encuentro respondió con la incorporación de una visita a una escuela coránica de la región con el objetivo de disminuir las críticas y el rechazo de ese sector a la organización del evento (Aït Mousse, 2006: 148).

de sus responsables locales, acogían y permitían el inicio de líneas de investigación sobre la lengua o la cultura amazigh (Chaker, 1989: 123).

Siguiendo el estudio realizado por Hilile (2005), entre 1974 y 1990 fueron realizadas un total de diez investigaciones científicas, entre tesis doctorales y tesis de tercer ciclo, en lingüística y otras dos en historia en las universidades marroquíes. A pesar de que estos números indicaban un aumento significativo de los estudios amazighes dentro de los intereses académicos de la universidad marroquí, la mayor parte de las tesis doctorales sobre la materia llevadas a cabo durante ese período fueron realizadas en Francia, si bien la totalidad de trabajos de investigación realizados en el país galo eran presentados por estudiantes de origen magrebí (Chaker, 1991: 16)

En el caso de Marruecos, a principios de los años ochenta hay dos polos universitarios en los que se concentrarán las investigaciones en torno a la lengua, cultura y civilización amazigh.

Por un lado, estará la Universidad de Rabat, bajo la que se encuadran algunos miembros de la asociación AMREC, y por otro lado, el eje Fes- Oujda, en el que investigadores universitarios y antiguos miembros de *Intilaka Atakafia* animan a otros estudiantes a implicarse en la militancia amazigh desde la investigación.

La Universidad de Fes, en primer lugar, con Cadi Kaddour, que en aquella época ya era profesor en la Facultad de Letras, donde realizaba su tesis doctoral tras su paso por la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* de la Universidad Paris III, animaba a estudiantes a hacer trabajos y estudios sobre la cultura y la lengua amazigh, y bajo su dirección serán elaboradas diversas memorias de licenciatura sobre el dominio de la lingüística. Kaddour había entrado en contacto con un grupo de estudiantes touaregs y argelinos durante su estancia en París, con los que había intentado realizar un repertorio de estudios sobre la escritura amazigh, que continuará posteriormente con sus alumnos en Fes.



En la misma época, Mohamed Chami, rifeño y primer presidente de la asociación *Ilmas*, creada en el año 1991 en Nador, dirigió desde la Universidad de Oujda muchos de los trabajos, memorias e investigaciones que durante los años 1982 y 1984 aparecen en la universidad sobre lingüística y literatura amazigh, especialmente entre estudiantes que pertenecían a la asociación *Intilaka Atakafia*, a pesar de que él no formaba parte de ella misma.

Es destacable también el hecho de que en este mismo período algunos investigadores y militantes amazighes iniciaron la traducción de obras clásicas al tamazight bajo el auspicio de las asociaciones, que también patrocinaban la publicación de piezas teatrales y obras poéticas escritas por sus miembros. Sin embargo, al igual que ocurre con la investigación académica, el centro por excelencia de difusión y publicación de obras relacionadas con algún campo de los estudios amazighes, seguirá siendo Francia. En este sentido, en el período comprendido entre 1980 y 1990 aparecen un total de 1408 nuevas referencias bajo ese dominio, especialmente en el campo de la lingüística y la literatura, de las cuales tan sólo un 8% fueron publicadas en Marruecos, mientras que el 60% de ellas lo hicieron en Francia. Aún así, el creciente interés que se constata durante este período corresponde principalmente a autores de origen magrebí, pues más del 40% del total de referencias publicadas en esta década fueron realizadas por autores magrebíes, avalando la tendencia que el propio Chaker (1991: 16) bautizaba como “*la magrebización de los estudios berberizantes*”. Entre las publicaciones científicas dedicadas a los estudios amazighes que se consolidan en esta época se encuentran “*Etudes et documents berbères*”<sup>197</sup>, “*Tafsut: Études et débats*”<sup>198</sup>, “*Awal: Cahiers d’études berbères*”<sup>199</sup>, o la “*Encyclopédie*

---

<sup>197</sup> Esta publicación aparece en el año 1986 con Ouid Braham como responsable, y con el objetivo de difundir documentos, fuentes de información y estudios que por ser antiguos, inéditos o de difícil acceso no hubiesen sido difundidos (Chaker, 1987: 121).

<sup>198</sup> Esta publicación aparece en el año 1983 bajo la responsabilidad de Salem Chaker. La revista está dedicada al estudio de cuestiones como las políticas lingüísticas y culturales en el Magreb, la relación entre cultura y desarrollo o la cuestión amazigh y el nacionalismo. La revista fue publicada simultáneamente en Francia en Aix-en-Provence y en Tizi-Ouzu de manera clandestina (Chaker, 1987: 120- 121).

<sup>199</sup> Aparece en el año 1985 bajo la dirección de Mouloud Mameri, y se encuentra vinculada al CERAM (Centro de Estudios y de Investigación Amazigh), creado bajo el paraguas de la Casa de las Ciencias del

berbère”<sup>200</sup> en Francia, mientras que en el caso de Marruecos revistas universitarias como “Langues et littératures”, “Hesperis-Tamuda” o la “Revue de la Faculté des Lettres de Fès” comenzaron a dar mayor espacio a de los estudios amazighes.

Este florecimiento cultural y el creciente interés por los estudios amazighes dentro y fuera de los países del Magreb, contrastará con la parálisis que el militantisismo amazigh viva durante la mayor parte de la década de los ochenta. Si en el caso argelino, a la *Primavera Amazigh* de 1980 le sigue una brutal represión y un control total sobre la actividad “amazighista”, especialmente en la Cabilia, en el caso marroquí, la represión que sigue a las revueltas de principios de los ochenta originadas por la situación económica y social que se vivía en el país, empuja a las asociaciones amazighes a la clandestinidad cuando no las reduce a su completa desaparición.

En aquella época Marruecos había puesto en marcha diferentes planes de ajuste económico que acabaron por romper el consenso que hasta el momento la cuestión del Sahara había conseguido. La década de los ochenta representa para el país un período de permanente reestructuración económica. Las exportaciones estaban a la baja mientras que el precio de los productos importados, sobre todo del petróleo, se encontraba a la alza, y la población tenía que soportar cada vez más el peso del endeudamiento, así como los efectos del reajuste estructural y el plan de estabilización impuesto por el Banco Mundial.

Las élites de la oposición legal explotaron el descontento creado alrededor de la crisis económica de 1981 para demandar cambios económicos y políticos, que fueron secundados por una amplia masa de la población en una huelga general en el mes de junio que concluyó con un gran número de muertos y

---

Hombre en Aix-en-Provence. La revista está dedicada a la investigación en los dominios de la sociología cultural, la lingüística, el análisis literario y la historia (Chaker, 1987: 121).

<sup>200</sup> La idea de publicar una enciclopedia bereber fue lanzada en el año 1971 por Gabriel Camps, cuyo primer tomo es editado en el año 1984 en Aix-en Provence (Chaker, 1987: 122-123).

cientos de arrestos. El gobierno respondió con algunas concesiones económicas y con el aumento de la vigilancia por parte del estado.

Los estallidos populares por la crisis y los reajustes económicos se continuaron produciendo a lo largo de los años siguientes, siendo especialmente importantes los que tuvieron lugar en el mes de enero de 1984. Las conocidas como “revueltas del pan”, “revueltas de la vida cara” o “revueltas del hambre” fueron un levantamiento popular contra la situación de pobreza de un régimen represivo.

La chispa del estallido social fue la confluencia de varias circunstancias, entre las que se encontraba la subida de las tasas de matrícula del bachillerato y de la universidad, que generó varias movilizaciones de estudiantes en ciudades como Marrakech, Agadir, Safi , Rabat y Meknés, y que se extendió a otras regiones del país, especialmente al norte, y a otras capas de la población, que respondían al anuncio de una disminución de la contribución del Tesoro Público a la Caja de Compensación y de la mayor parte de los presupuestos en materia social y la suspensión de las subvenciones a productos básicos, como el aceite, la harina y el azúcar.

Las revueltas se produjeron entre los días 11 y 21 de enero en una cincuentena de localidades del país, especialmente en el norte, pero también en las grandes ciudades costeras, el Gharb y en el sur. La virulencia con la que se desarrollaron estuvo directamente relacionada con el hecho de que la mitad de las 25.000 unidades de las fuerzas de seguridad se encontraban concentradas en Casablanca, pues era en aquella ciudad donde se estaba celebrando la primera cumbre islámica de los Jefes de Estado y de gobierno. Aún así se produjeron decenas de muertes y numerosos arrestos entre estudiantes de secundaria, miembros de la organización *Ilal Amam* y de la UNEM e islamistas por todo el país. La realidad fue que a pesar de que las movilizaciones no habían tenido un liderazgo claro, habían sido la expresión de la frustración popular, que se había aproximado a las fuerzas, como las anteriormente citadas, que se encontraban fuera de los canales oficiales de poder (Lust-Okar, 2005).

En el caso del Rif, las protestas comenzaron en Alhucemas, donde fueron duramente reprimidas, y posteriormente se extendieron a Nador, donde se recrudeció el enfrentamiento entre los manifestantes y las fuerzas del orden. Allí los enfrentamientos fueron especialmente importantes, y aunque comenzó siendo un levantamiento urbano liderados por estudiantes, como en otras partes del país, fue inmediatamente secundado por otros grupos sociales de los medios más pobres, así como por los contrabandistas, quienes no aceptaban la tasa de 500dh que el estado había impuesto por cada salida del territorio para entrar en Melilla. La revuelta se saldó con el incendio de decenas de coches, asaltos a edificios públicos y tiendas locales, además de numerosos arrestos entre los estudiantes y militantes de la USFP (Santucci, 1986).

#### **TANQUE PATRULLANDO LAS CALLES DE NADOR EL 20 DE ENERO DE 1984**



Foto: Socialist Worker Archives

Según el balance oficial que fue presentado el 25 de enero por el primer ministro en Nador el total de daños había sido de siete vehículos y camión de

las fuerzas de seguridad quemados y más de veinte automóviles dañados, once edificios quemados y seis colegios<sup>201</sup>. Asimismo, se admitía un total de veintinueve muertes y de los cuales dieciséis se habían producido en Nador y cuatro en Alhucemas, y ciento catorce heridos. Veintiún años después el informe de la Instancia Equidad y Reconciliación elevó el número total de víctimas de la revuelta a cuarenta y nueve, un total que en el Rif se distribuyó con doce muertes en Alhucemas, dieciséis en Nador y una en Zaio<sup>202</sup>.

#### DISTURBIOS EN LAS CALLES DE NADOR EN ENERO DE 1984



Foto: Ikram Ayt Ouiryaghel

Tras los incidentes, el Rey Hassan II se dirigió al país en un discurso radiotelevisado, en el que hacía mención a los hechos que habían acontecido y en el que culpaba a agentes externos de lo ocurrido. En concreto, el Monarca

---

<sup>201</sup> « Nador et les autres : Il y a 23 ans de cela », *Libération*, 20 de enero de 2006.

<sup>202</sup> “Síntesis del informe final de la IER”, Instancia Equidad y Reconciliación, Rabat: Publicaciones del Consejo Consultativo de Derechos Humanos.

atribuyó la responsabilidad de la revuelta a Irán, a los jomeinistas, a los Hermanos Musulmanes y a grupos marxistas leninistas, al mismo tiempo que llamaba a la población del norte del norte de Marruecos que había participado en la revuelta “*aubach*”, es decir, forajidos, canallas<sup>203</sup>.

La represión del año 1984 y las palabras públicas de Hassan II quedaron grabadas en la memoria de los rifeños como otro sedimento más sobre el cual se fue construyendo la relación de desconfianza de la región respecto al poder central. De hecho, los sucesos de enero de 1984 constituirán uno de los puntos más sensibles de la iniciativa de reconciliación nacional que inicia Mohamed VI tras su llegada al trono.

La crisis de enero de 1984 simbolizó la oposición entre la lógica política de aquellas fuerzas centradas en la búsqueda del consenso y la lógica social de aquellas capas de la población que permanecían excluidas y marginalizadas frente a aquellos grupos de integrados o integrables en los circuitos del clientelismo del estado (Le Saout, 1999). En este sentido, los estallidos sociales que se producen a lo largo de los años ochenta ponían de manifiesto la incapacidad del sistema político para garantizar la reproducción social con un mercado de empleo en regresión, y para incorporar en sus estructuras administrativas a nuevas generaciones de jóvenes titulados universitarios que pudieran romper el bloqueo existente en la circulación de las élites (Desrues y Moyano, 1997: 16).

A pesar de que se adoptaron algunas acciones como la supresión de las medidas de suspensión de las subvenciones, la respuesta principal del Estado marroquí a los levantamientos, y a lo que éstos habían mostrado, fue contener la expresión política de la oposición, movilizándolo su aparato policial y jurídico contra todo movimiento que pudiera transgredir los límites o amenazar los fundamentos legales del régimen, y emprender toda una reestructuración del

---

<sup>203</sup> Véase el discurso pronunciado por Hassan II en el video “Hassan 2 discours de 1984” <http://www.youtube.com/watch?v=TZvxZruKqYA>. Véase Anexos (Audiovisuales).

campo religioso del país, para contrarrestar la influencia ideológica que corrientes foráneas estaban ejerciendo sobre el mismo.

La crisis social y política de los ochenta hizo que la militancia amazigh, que había empezado a tener mayor presencia en la arena pública, quedase prácticamente desmantelada. Tras la encarcelación de Ali Sidki, la represión hacia el activismo amazigh fue en aumento por todo el país, y se produjeron otras detenciones, como la de Hassan Id Belkasem por haber ilustrado con caracteres tifinagh la placa de su despacho de abogado en la calle Abdelkrim El Khatabi de Rabat. Asimismo, en el año 1982 se prohibió la organización del segundo encuentro de la AUEA, que a partir de ese momento quedó completamente paralizada hasta que en 1987 vuelve a organizar sus encuentros de verano en Agadir. Por su parte, la AMREC se vio obligada a replegar su trabajo, y hasta el año 1990 su actividad fue exclusivamente de carácter interno.

En lo que concierne al Rif la situación se volvió más opresiva aún. Tras la desaparición de *Intilaka* la vida asociativa de la región comienza a sufrir un vacío total, sobre todo porque tras los disturbios de enero de 1984 muchos de sus antiguos miembros fueron perseguidos, y el miedo y el temor acabaron por hacer abandonar y desechar cualquier intento de reactivación de la acción asociativa en la arena pública.

A lo largo de los años ochenta se produjeron nuevos incidentes en la región, como los enfrentamientos que tuvieron lugar en el año 1987 en Imzouren a raíz de la muerte de dos personas de la localidad a manos de los cuerpos de seguridad, y tras los cuales se produjeron importantes detenciones, especialmente de militantes vinculados al movimiento marxista-leninista en la región y algunas asociaciones locales como el *Club Cinematográfico*, que también se vio abocado a su desaparición.

La situación de parálisis del activismo amazigh en el país se prologó hasta finales de los años ochenta, cuando la vida política y social del país inicie un

nuevo período de apertura, y la actividad asociativa y militante se reactive para asentarse definitivamente en la arena pública marroquí.

#### **4.4. LAS TRANSFORMACIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH EN LA REIVINDICACIÓN Y LA ACCIÓN MILITANTE EN LA DÉCADA DE LOS NOVENTA**

El tránsito entre la década de los ochenta y los años noventa fue un período de especial convulsión política en los países del Magreb, caracterizado por la consecución de crisis sistémicas de tipo económico y político a la que siguieron procesos de apertura y cambio político, que se implementaron de diferente manera en cada uno de los estados de la región. En el caso de Marruecos, el país vive un proceso de apertura que culmina con la formación del llamado gobierno de alternancia por parte de los partidos de la oposición y la llegada del nuevo Rey, y durante el cual se genera una extensión progresiva del campo de las libertades (Parejo, 2004). El proceso de cambio que experimenta el país a lo largo de esos dos años condujo a una transformación de la estructura de oportunidad política y a una reducción de los costes efectivos de participación que beneficiaron la emergencia de un tejido asociativo activo y denso, especialmente en torno a actividades que, por su naturaleza, años atrás habían sido objeto de represión (Catusse, 2007).

Entre aquellas actividades se encontraba, como hemos visto, la cuestión amazigh que, en este momento, aprovecha la toma en consideración oficial que la monarquía realiza sobre la misma para lanzar nuevas iniciativas reivindicativas y fortalecerse en la esfera pública del país. De igual modo, el Rif emerge también en esta época como un nuevo polo de atención del régimen, cuestión que, a pesar de sus límites y de la superficialidad de las políticas estatales que se pongan en marcha en la región, influye en la transformación de la esfera social y de la sociedad civil de la región.



#### 4.4.1. LA DÉCADA REFORMISTA DEL RÉGIMEN MARROQUÍ

La década de los ochenta fue para Marruecos una década de crisis económica de la que empezó a recuperarse a lo largo de los años noventa. La austeridad del estado y el empobrecimiento de la población alimentaron durante toda una década la contestación, tanto a nivel popular en forma de revuelta -como las que tuvieron lugar en junio de 1981 o enero de 1984-, y de huelgas y enfrentamientos violentos -como las de diciembre de 1990 en Fes y Tánger y las del año 1991 a raíz de la intervención en Iraq-, como a nivel interno del *Majzén*, como ocurrió en enero de 1983 con el intento de golpe de estado del general Dlimi. La conflictividad social del momento no atendía únicamente a cuestiones sociales y políticas, sino que venía a expresar un desencanto mayor, una crítica profunda al régimen político marroquí, que tras esas revueltas había activado un ciclo de represión en el que el protagonismo del ejército y de los distintos servicios de seguridad en la gestión de la crisis social habían dado lugar a un periodo de abuso contra las libertades públicas y los derechos humanos (Desrues, 2005).

Frente a esta situación, la década de los años noventa se caracterizó por constituir una búsqueda de nuevas soluciones a la crisis de la representación política, alentada tanto por la necesidad de alcanzar un consenso nacional con la élite política del país, que concluyese con la formación de un gobierno de alternancia que asociase y comprometiese a los partidos de la oposición política tradicional del país, como por las importantes presiones que comenzaban a aparecer desde el exterior en torno a la situación de derechos humanos, así como a las exigencias de la Comunidad Económica Europea (CEE) sobre el gobierno doméstico (Joffé, 2009: 153).

Marruecos mantenía relaciones comerciales con la CEE desde su creación en el año 1957, gracias a un protocolo anexo al Tratado de Roma en el que se autorizaba al reino jerifiano a conservar sus relaciones comerciales con Francia. La institucionalización de esas relaciones se produjo en marzo de 1969,

momento en el que se firma un Acuerdo de Asociación de cinco años de duración en el que, dentro del marco de las relaciones establecidas en el ámbito comercial, se creaba un régimen de acceso preferencial para la mayor parte de las exportaciones marroquíes hacia la CEE (Hernando de Larramendi, 1997: 270). Tras aquel primer acuerdo, se firmaría un segundo dentro del marco de la política mediterránea lanzada por la Comunidad en 1972 tras su primera ampliación. Sería el Acuerdo de Cooperación de abril de 1976, que tenía una duración ilimitada, y en el que se establecían aspectos de cooperación económica, técnica, científica y social (Hernando de Larramendi, 1997: 270).

A partir de la década de los ochenta, y a raíz de la profunda crisis económica que vive el país, Marruecos había intentado estrechar sus lazos con la CEE de diferentes maneras. En un primer momento, lo intentó en el año 1983 el Rey Hassan II con el envío de una carta al presidente en ejercicio de la CEE, en aquel momento el francés François Mitterrand, en el que expresaba su voluntad de unirse a la organización, una solicitud que volvería a hacer oficial en el año 1987.

Así pues, el inicio de las reformas políticas que tuvieron lugar en Marruecos a largo de la década de los años noventa, estuvo directamente relacionado con el desprestigio del régimen en relación a su práctica continuada de represión, así como con las nuevas oportunidades que habían emergido en el ámbito internacional, vinculadas principalmente al proceso de constitución regional europeo, y se desarrolló en el marco de un mal denominado “consenso”, que cubrió de legitimidad política un pacto desigual entre las élites de la oposición y el poder (Parejo y Veguilla, 2008).

De cualquier modo, el proceso reformista estuvo controlado por la Monarquía, que impuso a la oposición los límites y las concesiones, a pesar de los cuales ésta redefinió sus perspectivas estratégicas, renunció definitivamente a la opción golpista, e inscribió su proyecto de reforma en el marco de una monarquía formalmente parlamentaria (Tozy, 2010).

Lo que se produjo entre el inicio de liberalización política, que se inicia con la reforma constitucional de 1992, hasta la formación del gobierno de alternancia fue un cambio político que incidía en cuestiones como la delimitación legal del juego político, el diseño institucional, la interlocución entre el régimen y la sociedad, las bases de apoyo y el ejercicio de la coacción, y que produjo una descompresión consistente en medidas como la amnistía a los presos, la vuelta del exilio de disidentes, la relajación de la censura informativa y en ciertas normas, como las que prohibían participación de islamistas en procesos electorales (Bustos, 2005). Asimismo, se produjeron otros cambios en el marco institucional y en la agenda política con las reformas constitucionales de 1992 y 1996, en las que se consagra una mayor protección a los derechos humanos y la instauración de una segunda cámara parlamentaria, que ejercía de cámara alta para la representación corporativa de sindicatos, cuerpos profesionales y notables locales, así como con la reforma regional de 1996, la creación de nuevas estructuras institucionales como el *Consejo Consultivo de Derechos Humanos* (abril de 1990), el Ministerio de Derechos Humanos (noviembre de 1993), el Consejo Constitucional (febrero de 1994) o el *Consejo Consultivo para el Seguimiento del Diálogo Social* (noviembre de 1994).

A pesar de ello, el proceso de cambio político puso de manifiesto la existencia de una continuidad en las prácticas informales del poder, en la regulación mediática y en la formulación de objetivos, así como la presencia de un cambio limitado en otro tipo de cuestiones como la socialización política, el ejercicio del liderazgo y el reclutamiento político. Por contra, otros aspectos, como las redes clientelares, la reducción de los poderes del Monarca y el fortalecimiento de un gobierno real y autónomo, permanecerían intactos (Bustos, 2005).

Los cambios que son conducidos durante este período tenían como uno de sus objetivos principales la búsqueda tanto de un impacto en el exterior, como de “ocupar el terreno político” en el interior, de modo que se pudiera evitar que situaciones de abandono generasen espacios propicios a la expresión de la

contestación (Hibou, 1996). Estos objetivos se hicieron especialmente visibles en algunos aspectos que emergen durante el proceso y que hasta entonces habían vagado entre la condescendencia, como la corrupción o el tráfico de droga, y el tabú, como la situación real de los derechos humanos en el país, y que en ambos casos habían despertado preocupación en la arena internacional.

Así pues, a partir de 1990, el régimen marroquí se encuentra bajo un contexto de críticas y acusaciones al que cada vez era más difícil de hacer frente. En aquel entonces, el discurso sobre los derechos humanos, que se había ubicado en el centro de la actualidad internacional tras la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra del Golfo de 1991, había suscitado un vivo debate en torno a la cuestión del “derecho de injerencia humanitario”. En ese contexto, los programas de cooperación y de ayuda al desarrollo habían comenzado a ser vinculados a un mínimo de respeto a los derechos humanos. Además, Francia había mostrado de la *Cumbre de la Francofonía* en junio de 1990 en La Baule su interés porque los países africanos se democratizasen, así como su intención de vincular la ayuda del país al grado de democratización que aquellos alcanzasen y al respeto de los derechos humanos. A ello se le unieron también otros sucesos que acontecen durante esa época, como la publicación en septiembre de 1990 de un libro de Gilles Perrault, *“Notre amie, le roi”*, en el que se narraban casos de violación de derechos humanos en Marruecos desde la llegada al trono de Hassan II, y como la negativa adoptada por el Parlamento Europeo en enero de 1992 a ratificar el cuarto protocolo financiero Marruecos-Comunidad Europea al invocar el no respeto a los derechos humanos y el comportamiento del país respecto al proceso de paz en el Sahara Occidental (Hernando de Larramendi, 1997: 267-268).

Frente a ello el Rey decidió por una parte, exponer su concepción de los derechos del hombre y realizar una cierta autocrítica que se tradujo en la toma de varias decisiones: la creación de un *Consejo Consultativo de Derechos Humanos*, cuya composición correspondería a una estrategia *neo-majzeniana* de control social e integración política; la liberación de detenidos políticos en agosto de

1991, julio de 1993 y mayo de 1994; la liberación de la prisión de Tazmamart; la creación de un Ministerio de Derechos Humanos en 1993, al frente del cual se sitúa el rifeño Mohamed Ziani; el lanzamiento mediático de otros dossiers políticamente correctos, como la cuestión amazigh o la condición de la mujer. Por otra parte, se tomó la decisión de emprender diferentes campañas destinadas a combatir el tráfico de droga y la corrupción<sup>204</sup>. En ambos casos la determinación de emprender dichas acciones se presentaba como una “*voluntad común del Soberano y de la Nación*”, una expresión que será recurrente para simbolizar la simbiosis del Rey y su pueblo, y que será invocada siempre frente a cuestiones parecidas con el objetivo de delimitar la legitimidad de la monarquía sobre las determinaciones que se adopten, así como para controlar la propia toma de decisiones respecto a las mismas (Santucci, 1995).

El proceso de apertura de los años noventa concluyó, como hemos dicho, con el establecimiento de la alternancia gubernamental con la que la oposición llegó a la formación de gobierno. El proceso de cambio político que se había ido gestando a lo largo de toda la década no supuso un cuestionamiento de los principios fundamentales del reino, sino más bien la diversificación y la jerarquización por parte del *Majzén* de sus apoyos con el objetivo de mantener su supremacía. Para ello se amplió el pacto social a las clases medias y a la tecno-burocracia y se intentó recuperar el descrédito de las instituciones, los actores y los procesos políticos, con el fin de preparar el escenario para la sucesión monárquica que tendría lugar a finales de la década (Parejo, 2004).

Paralelamente a estos cambios que el poder fue introduciendo para hacer frente a la crisis de representación que padecía el país, la desafección de los marroquíes hacia la clase política y los partidos políticos no dejó de aumentar,

---

<sup>204</sup> La toma en consideración oficial se tradujo también en una mayor tolerancia hacia el debate sobre la cuestión dentro del medio asociativo del país, si bien todas las acciones emprendidas quedarán limitadas a la consecución de un efecto más mediático que real, tal y como analizaremos en el apartado 4.5.1. Aún así, en julio de 1996 la organización *Marruecos 2020* organizaba el primer seminario en el que se hablaba implícitamente de corrupción por primera vez por parte de una asociación, a pesar de que otras organizaciones encargada en la lucha contra la corrupción como *Transparency Maroc*, creada en enero de ese mismo año, no sería reconocida legalmente hasta tiempo después, en este caso enero de 1998 (Denoeux, 2000).

al mismo tiempo que se extendía la percepción de aquellos como actores ajenos a la realidad social y comprometidos sólo con sus intereses privados, así como la indiferencia hacia la escena pública y la “política”, que empezaba a ser vista como una actividad peligrosa, reservada exclusivamente a los poderosos (Bennani-Chraïbi, 1995:18).

Ese contexto de desafección, de carencia de mediadores políticos, condujo a los marginados a buscar nuevos modos políticos de sustitución, como fueron la apropiación violenta del espacio público, como ha señalado (Bennani-Chraïbi, 1995:18), pero también de nuevas formas de compromiso diferentes a los cauces tradicionales de participación política, así como la adhesión a otros referentes ideológicos e identitarios diferentes a los promulgados oficialmente por el sistema. La combinación de esas dinámicas contribuyó a construir y reforzar ciertas identidades colectivas e individuales y a la formación de nuevos movimientos sociales (Hermassi, 1985; Desrues y Moyano, 2001), entre los que se incluye la expansión y consolidación de la militancia amazigh en la esfera pública marroquí, como referente simbólico y como modo de compromiso alternativo a la política convencional.

El movimiento asociativo que emerge en los años noventa se consagró, frente a las renuncias de los partidos de la oposición, como el sustituto de las asociaciones reivindicativas que durante la década anterior habían mantenido el legado del movimiento estudiantil y las luchas políticas ante la represión del régimen (Desrues, 2005). De este modo, la sociedad civil, a través del movimiento asociativo, se presentaba como la alternativa a la sociedad política, que la población consideraba inmovilista, conformista y con propensión a cooptación, y promovía la política de otra manera (Catusse, 2002; Desrues, 2005).

En ese contexto, las asociaciones de derechos humanos, de la mujer y las asociaciones amazighes se consolidaron como las más activas del medio asociativo de la época debido a la confluencia de varias circunstancias. Por un lado estaba la propia evolución intelectual de algunos sectores militantes

marroquíes, que constataron que el estatuto del individuo no se situaba únicamente frente al poder ni era una cuestión exclusiva del estado, y que los partidos políticos y los sindicatos no eran los únicos medios a través de los cuales ejercer su defensa (Karem, 1995). Por otro lado, el reconocimiento oficial y público sobre el referencial de los derechos humanos, la condición de la mujer o la cuestión amazigh, así como el lanzamiento mediático de diferentes iniciativas en relación a dichos dossiers que la monarquía realizó en esos años, supuso un descenso tendencial de los costes de movilización (Vairel, 2005), que alentó la acción colectiva y la movilización social entre la sociedad civil del país en torno a los mismos.

Las oportunidades políticas, como sostiene Tarrow (2004), se abren para ciertos grupos y se cierran para otros. En el caso de Marruecos, la toma en consideración por parte de la Monarquía de la cuestión amazigh dentro del marco de cambio político que experimentaba el país, favoreció la evolución que el activismo amazigh vive a lo largo de los años los noventa, hasta que a finales de la década se consolida ya como una alternativa a la participación política tradicional y como referente y expresión del compromiso político de nuevas generaciones de militantes marroquíes.

#### **4.4.2. DE LA REACCIÓN DEFENSIVA A LA ACCIÓN OFENSIVA: NUEVAS ESTRATEGIAS MILITANTES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH DURANTE LA DÉCADA DE LOS NOVENTA**

La década de los noventa supone para el activismo amazigh en Marruecos un período de transformación en diferentes dominios, entre los que se encuentra no sólo el aspecto discursivo, sino también otras cuestiones como el repertorio de acción colectiva, su presencia en la esfera pública y su relación con los decisores políticos del país, sobre el cual la evolución política del país ejerció una importante influencia, así como la presencia de otros factores coetáneos que incidieron de igual forma en el impulso de dichas transformaciones. En este sentido, la recuperación de la acción asociativa amazigh, paralizada por la

represión generalizada del régimen marroquí de los años ochenta, comenzó a gestarse durante los tres últimos años de esa década gracias a la confluencia de tres circunstancias de diferente naturaleza: por un lado, un contexto internacional en transformación con la caída de los regímenes comunistas de Europa central y oriental y el fin de la Guerra Fría; por otro lado, un contexto político nacional en el que el régimen marroquí comienza a poner en marcha una serie de reformas que dirigirán la liberalización política que se produce en el país durante la década de los noventa; y por último, la actividad semi-clandestina que algunas asociaciones realizan durante la segunda mitad de los ochenta que permite establecer una continuidad con el trabajo asociativo anterior y ser de plataforma desde la que emprender la reactivación de la militancia amazigh a principios de los noventa.

En primer lugar, las importantes movilizaciones populares que recorrieron Europa central y oriental durante el otoño de 1989 supusieron la caída de los gobiernos socialistas de tipo soviético que controlaban países como Polonia, Alemania Oriental, Checoslovaquia, Hungría, Bulgaria y Rumania. Durante toda la década de los ochenta, el Este de Europa había vivido una profunda crisis económica, causada por la caída de la producción y el descenso de vida de sus poblaciones, además de una crisis política, propiciada por la falta de libertades y la dependencia de la URSS. La caída de los regímenes comunistas del Este supuso en estos países la apertura de procesos de transición a la democracia en sus sistemas políticos, así como un profundo cambio en el equilibrio de poder en el mundo, que puso fin a la Guerra Fría.

La caída del muro de Berlín y la desaparición del telón de acero dieron lugar a una oleada democratizadora en toda Europa Oriental que creó esperanzas y reforzó las aspiraciones democráticas en otras poblaciones del mundo que vivían bajo el yugo de regímenes autoritarios. Éste es el caso de los activistas amazighes en Marruecos que, alentados por el impulso que la defensa de los derechos humanos vive a nivel internacional, y la emergencia de nuevas conciencias identitarias y la liberación de energías particularistas que se



experimenta tras el fin de la Guerra Fría, se animan a reemprender la actividad asociativa en torno a la causa amazigh.

*“Con la caída del muro del Berlín en 1989, todos los oprimidos del mundo sintieron que algo había cambiado. Se multiplicaron las reivindicaciones por los derechos humanos en todas las partes del mundo que sufren la dictadura, el despotismo y el menosprecio de los derechos individuales y colectivos. Este sentimiento se reflejó en la situación de los militantes por la identidad cultural amazigh en todas las regiones de Marruecos, con lo que se ha recuperado otra vez la dinámica interna de la sociedad civil, concretada por la intensificación de las actividades de las asociaciones existentes y la creación de otras nuevas” (Id Belkasssem, 2000: 111).*

En segundo lugar, el régimen marroquí emprende a lo largo de la década de los noventa, tal y como hemos señalado en el apartado anterior, una liberalización política que se cristalizó en la introducción de algunos cambios en el discurso oficial, la creación de algunas instituciones y la disminución de la violencia directa contra los sectores contestatarios, cuestiones que permitieron la apertura de un marco más favorable a la emergencia de una actividad pública de defensa de la lengua y la cultura amazigh en el país.

En tercer lugar, la reactivación de la acción asociativa amazigh en Marruecos tuvo lugar en parte gracias a la persistencia de unas asociaciones que, en términos de Taylor (1989), actúan como “estructuras de sostenimiento”, es decir como soportes que permiten la persistencia de un activismo bajo un contexto político desfavorable, durante la segunda mitad de la década de los años ochenta. Estas estructuras de sostenimiento a nivel estatal estuvieron encarnadas principalmente por algunas asociaciones, como la AMREC y la ANCAP, que en silencio continúan con la organización interna de actividades sobre la cultura amazigh, y que consiguen a finales de los ochenta empezar a crear sus propias secciones locales en diferentes regiones del país. Asimismo, la

labor de reflexión individual de algunos militantes, y colectiva de algunos grupos de militantes no vinculados a ninguna organización, permitió la continuidad de la reflexión en torno a la causa amazigh, y la situación de la lengua y la cultura amazigh en el país, sobre el que se desarrollará alguna de las cuestiones que compondrán el debate ideológico de la próxima década.

La cuasi-parálisis que vive el activismo amazigh desde el ámbito asociativo, hace que el militantismo en la esfera pública se desplace de nuevo hacia el dominio de la producción cultural, siendo la segunda mitad de la década de los ochenta el período en el que comienzan a crearse las primeras compañías de teatro amazigh, fundamentalmente en el Souss.

Los grupos de teatro amazigh que aparecieron en esta época fueron producto de la conversión de grupos de teatro de expresión árabe ya formados, en los que se cambió la lengua de actuación y a menudo también los temas de las obras que se representaban, pero también de iniciativas individuales de formar sus propias compañías. Este fue el caso de hombres de teatro como Bouyzguirne y la compañía *Tifawin* (Las Luces), la primera compañía propiamente amazigh, o como Baddouj y *Amanar* (Estrella de la mañana). La actividad de estos grupos no deja de ser, sin embargo, limitada en tanto en cuanto la puesta en escena de las obras se produce con dificultad. En este sentido, la primera obra teatral escrita en tachelhit por Moumen Ali Al-Safi, *Ussan Smmîdnin* (Los Días Fríos), en el año 1983, no llegó a ser puesta en escena hasta 1993, y *Tifawin*, fundada en el año 1985, no llegó a producir su primera obra hasta dos años después, y la siguiente, “Argan”- árbol con el que se representa a menudo la identidad amazigh y su perseverancia en la historia-, hasta 1989 (Lakhsassi, 2006: 97).

La reactivación asociativa comenzó a producirse a partir de finales de los ochenta, cuando algunas antiguas asociaciones comenzaron a crear sus secciones locales en diferentes partes del país, como fue el caso de la AMREC en Kenitra, Casablanca, Marrakech, Agadir, Tata y Tarudant, y de la ANCAP en Temara, Casablanca, Agadir, Inezgane, Dechira, Gulmin, Tinguir, Jemiset y

Marrakech (Id Belkasssem, 2000: 111). En lo que concierne a la actividad pública de las asociaciones, ésta se intentó reiniciar en un primer momento a través de la AUEA, tratando de organizar su segundo encuentro en el verano del año 1987, que finalmente fue prohibido. La tercera sesión, “La cultura popular: lo local y lo nacional”, sí llegó a celebrarse entre los días 1 y 6 de agosto de 1988. Fuera de la órbita de la AUEA, la AMREC reanuda su actividad, ya de una manera continuada, a partir del año 1990, cuando entre los días 16 y 23 de noviembre se realiza un homenaje a Mohamed Chafik, quien había publicado su diccionario *Árabe-Tamazight*, y a Ahmed Amnetag, un poeta del Souss (Aourid, 1999: 192). Del mismo modo, aparecen nuevas asociaciones, como la *Asociación Cultural Gheris*, creada en Goulmina en el año 1990 – a partir del año 1992, *Asociación Sociocultural Tilelli-*, y la *Asociación Cultural Ilmas* en Nador en 1991.

El proceso de distensión que tuvo lugar en esos años favoreció la firma de la *Carta de Agadir relativa a los derechos lingüísticos y culturales* en el año 1991, un documento que marcó el inicio de una nueva etapa dentro del movimiento amazigh que se prolongará durante toda la década de los años noventa<sup>205</sup>. La *Carta de Agadir*, firmada el día 5 de agosto de 1991, constituye el primer texto colectivo en el que se recogen las principales reivindicaciones del movimiento amazigh, así como un punto de inflexión en lo que hasta el momento había sido el activismo amazigh en Marruecos, en tanto en cuanto inaugura el paso de una estrategia de reacción defensiva a una estrategia de acción ofensiva. Así pues, la importancia de la *Carta de Agadir* radica en que fue la expresión explícita de las reivindicaciones del movimiento amazigh realizada y elevada por primera vez a las autoridades estatales de manera colectiva y en forma de iniciativa, rompiendo con el modo anterior de proceder en el que la acción asociativa se limitaba a realizar una simple respuesta a una situación social (Lehtinen, 2003). La *Carta de Agadir* no sólo se dirigía a los decisores políticos, sino que también les reclamaba una reforma constitucional, en este momento sólo respecto a las

---

<sup>205</sup> “Carta de Agadir relativa a los derechos lingüísticos y culturales”, Agadir 5 de agosto de 1991. Véase en Anexos (Documentales).

cuestiones relacionadas con la reivindicación del movimiento, tal y como realizaban otros actores políticos del país, como era el caso de los partidos políticos de la oposición ante el Rey en el mes de junio de 1990 (Daoud, 1991:380).

En el proceso de elaboración de la *Carta de Agadir*, que pasó por distintas etapas, confluyeron varias reflexiones, tanto individuales como colectivas. En el primer caso fue de gran importancia las contribuciones de militantes como Ahmed Boukous, sociolingüista que ya en la primera sesión de la AUEA había lanzado la idea de elaborar una carta nacional en la que se adoptaran posiciones concretas en torno a cuestiones como los lugares, funciones y usos del árabe y del tamazight en el país. En el segundo caso, algunas organizaciones como la ANCAP lanzaban ya en el año 1981, en el marco de su tercera asamblea, la idea de elaborar un documento en el que se expresara la problemática lingüística nacional y que sentase las bases sobre las cuales debiera construirse una cultura nacional progresista y democrática en el país. A partir de la salida de Ali Sadki Azayku de prisión en el año 1983 se retomó la idea, confiando a algunos militantes amazighes expertos en la materia la redacción de propuestas que pudiesen llegar a constituir un libro blanco sobre la lengua y la cultura amazighes. Sin embargo, no es hasta el año 1991 cuando, a instancias de la AMREC, se le pide al lingüista y miembro de la asociación Lahoucine El Moujahid la redacción de una Carta sobre la lengua y la cultura amazigh a partir de los diferentes dossiers que habían llegado a prepararse anteriormente. Ese texto de El Moujahid será la base del que finalmente se firme en Agadir el 5 de agosto de 1991<sup>206</sup>.

El texto de la *Carta de Agadir* consta de tres partes diferenciadas, un preámbulo en el que se contextualiza las circunstancias y las razones que dan

---

<sup>206</sup> El texto original propuesto El Moujahid había sido escrito en árabe, y tras las modificaciones realizadas por los signatarios y el cierre del cuarto encuentro de la AUEA, Boukous se encargó de realizar la traducción al francés, mientras su versión en tamazight fue fruto de un trabajo colectivo de la sección de la asociación *Tamaynut* de Agadir. Véase « Historique de la charte d'Agadir », *Monde Berbère*, sin fecha. Disponible en <http://www.mondeberbere.com/societe/histocharte-fr.htm> [Acceso: 3 de enero de 2009]

lugar a la firma de la Carta, una parte central en la que se analiza el papel y la situación de la cultura y la lengua amazigh en el país, el concepto de la identidad cultural de Marruecos que se defiende, así como las perspectivas para la acción cultural amazigh, y una parte final en forma de epílogo en el que se recogen las siete reivindicaciones fundamentales del movimiento amazigh de la época.

Así pues, el preámbulo muestra cómo la toma de conciencia sobre los importantes desafíos culturales y lingüísticos a los que se enfrentaba la sociedad marroquí a finales del siglo XX por parte de los actores asociativos firmantes había sido el punto de partida para la elaboración de la Carta, que en el marco del IV encuentro de la AUEA deciden abrir un amplio debate sobre el presente y futuro de la lengua y cultura amazigh en el país. El objetivo era el de contribuir a la formación de un proyecto global que permitiese construir una cultura nacional democrática en Marruecos, y para ello mostraban su posición sobre varios aspectos.

En primer lugar, la argumentación discursiva de la Carta se basaba sobre la defensa de una visión concreta de la identidad cultural de Marruecos que se presentaba bajo la idea de “unidad en la diversidad”, construida sobre tres líneas argumentativas: la primera, la historicidad de la lengua y de la cultura amazigh y su enraizamiento en Marruecos han estado presentes desde hace más de cinco milenios según documentos arqueológicos disponibles; la segunda, la lengua árabe y la cultura arabo-musulmana han estado presentes en Marruecos en tanto que elementos constitutivos de la identidad cultural marroquí tras la penetración del Islam durante el siglo VII; la tercera, la interacción de la cultura amazigh con otras culturas vecinas y exógenas es un hecho que se ha producido a lo largo de la historia de Marruecos, y que ha contribuido a enriquecer la cultura amazigh sin alterar sus propiedades fundamentales.

A partir de estas argumentaciones la *Carta de Agadir* defiende la idea de una cultura marroquí pluridimensional, compuesta por diferentes aportes que,

respetando el orden histórico, han sido la cultura amazigh, la cultura arabo-musulmana, la cultura africana y la cultura universal.

En segundo lugar, a partir de ese análisis previo, se vuelve a insistir en la naturaleza de la cultura y lengua amazigh de Marruecos. En este sentido, la cultura amazigh, vehiculada a través de la lengua, la literatura y las artes, se presenta como la cultura más antigua de Marruecos y uno de los elementos que dan forma a la pluridimensionalidad de la personalidad cultural marroquí.

La cultura amazigh se presenta como una cultura marcada por su resistencia a ser absorbida por otras posteriores, gracias a la coherencia y cohesión de sus elementos constitutivos y la conciencia identitaria de sus detentores, así como su capacidad de evolución conforme a la propia evolución que experimentan con el paso del tiempo las culturas vivas. Estas dos características descritas no han impedido que la cultura amazigh haya mantenido una relación de interacción dialéctica con otras culturas, lo que le ha permitido enriquecer la cultura nacional y las culturas vecinas, así como contribuir a una llamada “cultura universal”.

En lo que concierne a la lengua amazigh, a la que se refiere como la lengua más antigua atestada en el Magreb, cuya territorialización es situada, de este a oeste, de la frontera libia a las Islas Canarias, y de norte a sur, de la riva meridional del Mediterráneo a Níger, Mali y Burkina Faso. Es por ello que la Carta define la lengua amazigh como el medio de expresión de la identidad primera de los marroquíes que, debido a la debilidad objetiva de su posición, constituya el crisol de la formación del movimiento amazigh.

En tercer lugar, se analiza en el texto la situación de la lengua y la cultura amazigh, una situación que es definida como de contradictoria debido a la importancia de ambas en la conformación de la personalidad cultural del pueblo marroquí y la falta de correspondencia de esa importancia en la realidad del país, una situación que se apreciaba en la marginalización sistemática que la cultura y la lengua amazigh padecía en el país, tanto en el

plano legislativo (ausencia de textos que afirmen el carácter nacional de la lengua y la cultura amazigh), como en el plano político (la persistencia de un estado nacional centralizado fundado sobre una ideología exclusiva y un unitarismo lingüístico y cultural), en el plano sociocultural (exclusión generalizada de la lengua y cultura amazigh), y en el plano económico (pauperización y marginalización de los estratos rurales y periféricos donde predomina la lengua y cultura amazigh).

A partir de esa evaluación de la situación de la lengua y la cultura amazigh en el país, en el texto se realiza una aproximación prospectiva a lo que debería de ser la acción cultural amazigh en Marruecos en el futuro. En este sentido, se considera que la promoción y el desarrollo de la lengua y la cultura amazigh tendrían que convertirse en una cuestión crucial, así como una responsabilidad nacional para el conjunto de individuos, colectividades e instituciones, con el objetivo de que el estado adoptase una política lingüística y cultural democrática en la que se respete los derechos lingüísticos y culturales legítimos del conjunto del pueblo marroquí y que permitiese la edificación de una cultura nacional democrática.

El documento finaliza con la recopilación de siete reivindicaciones concretas que son elevadas a las autoridades políticas del país: la consagración del carácter nacional de la lengua amazigh en la Constitución al mismo nivel que la lengua árabe; la creación de un Instituto nacional de estudios y de investigación amazigh que se encargue de impulsar los proyectos de promoción de la lengua amazigh, además de cuestiones como la elaboración de un sistema gráfico unificado, la estandarización de la gramática de la lengua, la confección de herramientas pedagógicas apropiadas para la enseñanza de la lengua amazigh; la integración de la lengua y de la cultura amazigh en diversos dominios de actividades culturales y educativas y la creación de un departamento de lengua y cultura amazigh en las universidades marroquíes; la inclusión de la lengua y la cultura amazigh de los programas de investigación científica universitarios; la presencia de la lengua y cultura amazigh en los

medios de comunicación escritos y audiovisuales; animar la producción y la creación en los diferentes ámbitos de conocimiento y de cultura en lengua amazigh; confeccionar, difundir y utilizar los medios de expresión y de aprendizaje en lengua amazigh.

La *Carta de Agadir* fue firmada por los representantes de las seis organizaciones que participaron en el IV encuentro de la AUEA, pero su gran repercusión hizo que lo expuesto en el documento fuese paulatinamente incorporado al discurso reivindicativo de las asociaciones que fueron apareciendo a lo largo de la primera mitad de los noventa<sup>207</sup>.

La *Carta de Agadir* dio un importante impulso a la formación de nuevas asociaciones por diferentes partes de la geografía del país, dando lugar a la aparición de una primera ola de explosión asociativa que tuvo lugar durante la década de los años noventa. La renovación organizacional coincidió en el tiempo con un “Renacimiento Bereber” en el plano intelectual que se inicia a principios de los años noventa (Ghambou, 2010), y que se cristalizó en el ámbito universitario en un incremento del número de investigaciones sobre la lengua y cultura amazigh.

Así pues, los estudios amazighes se convirtieron a partir de la década de los noventa en un elemento más en la investigación universitaria, principalmente dentro de los departamentos de francés e inglés de las universidades y del campo de los estudios sobre lingüística (El Aissati, 1993; Taifi, 2003). A pesar de ellos, los trabajos de investigación realizados durante esta época tendrán una escasa difusión pues tanto los servicios de publicación de las universidades como las editoriales privadas eran reacios a publicar ese tipo de trabajos en Marruecos debido a razones ideológicas y políticas (Taifi, 2003).

---

<sup>207</sup> Las asociaciones firmantes fueron la AMREC (Brahim Akhiyat), la ANCAP (Lahoucine Akhiyat), la AUEA (Lahcen Gahmou), la Asociación Cultural Gheris (Ali Harcheras), la Asociación Cultural Ilmas (Mohamed Chami), y la Asociación Cultural del Souss (Hamza Abdellah Kacem).



Ese fortalecimiento de la cuestión amazigh en la Universidad tuvo también su reflejo en el propio dominio asociativo. En este sentido, las asociaciones que aparecieron a lo largo de la primera mitad de la década de los noventa fueron puestas en marcha por estudiantes o profesores universitarios en diferentes localidades del país. Bajo esa dinámica se formaron asociaciones como *Asenflul* en Meknés, creada por un grupo de jóvenes universitarios junto con el profesor de universidad Belaid Budris, la asociación *Twisi* en Ait-Melul, presidida por un estudiante universitario Akil Ibrahim, la asociación *Tausna* en Ashtuken, bajo la presidencia del profesor Mohamed Handayen, o la asociación *Fazaz*, fundada en Fes bajo la dirección del profesor universitario Abdelmalek Oussadden (Id Belkassem, 2000: 112).

La *Carta de Agadir* fue también fuente de inspiración y la base sobre la que se elaboraron nuevos documentos reivindicativos durante los años siguientes, además de una importante contribución a la apertura de nuevas vías para la acción reivindicativa, como la interpelación y el cuestionamiento permanente a los decisores políticos, estrategia que comenzará a ser una de las más utilizadas por el movimiento amazigh a partir de este momento. Este tipo de acción, con el sentido de influir en la agenda política y en las decisiones de los poderes públicos, se convierte progresivamente a partir de este momento en un componente necesario y complementario de la acción cultural. Como señala Rachik (2006: 49), con estas acciones no busca solamente expresar una demanda, un deseo, sino de interpelar a los decisores políticos, tanto el Rey como el Primer Ministro, el Parlamento, y los partidos políticos, a traducir en acciones políticas las reivindicaciones culturales.

Entre los primeros documentos públicos de reivindicación que se emiten tras la firma de la *Carta de Agadir* se encuentran algunos como el “Memorándum dirigido al Consejo Nacional de Cultura y a la Comisión del Patrimonio Nacional” del 17 de enero de 1993, la “Llamada a las organizaciones políticas, actores nacionales y a la opinión pública sobre la lengua y la cultura amazigh” del 29 de mayo de 1993, o el “Memorándum relativo a las

reivindicaciones culturales amazighes” dirigido a la Cámara de Representantes y al Primer Ministro del 19 de febrero de 1994.

La decisión de realizar esos memorandos dirigidos a los decisores políticos encontraba su explicación en el marco de la obligación y deber nacional de contribución al desarrollo de la lengua y la cultura amazigh que, tras la firma de la *Carta de Agadir*, las asociaciones habían asumido, y que tenían como objetivo presionar a todas las organizaciones políticas y actores de la cultura de la necesidad de emprender las medidas suficientes para que ambas fuesen respetadas en el ámbito jurídico, político y administrativo. Las reivindicaciones que se elevaban a las autoridades y organizaciones políticas del país en esos memorandos seguían la línea marcada por la *Carta de Agadir* y se centraban principalmente en los dominios de la educación, de los medios de comunicación, y de los derechos humanos, defendiendo cuestiones como: la integración de la enseñanza de la lengua y de la cultura amazigh en los ciclos y programas de enseñanza de los diferentes niveles y la creación de departamentos de la cultura y la lengua amazigh en las diferentes universidades marroquíes; la unificación de la radio de dialectos amazighes bajo el nombre de “Radio amazigh”; la generalización de la programación de las emisiones amazighes en todas las radios regionales<sup>208</sup>; atribuir un horario cotidiano “suficiente” al tamazight dentro de la televisión nacional; garantizar los derechos lingüísticos y culturales del hombre amazigh para la utilización de la lengua amazigh en la Administración, tribunales e instituciones del estado<sup>209</sup>.

Tras la firma de la *Carta de Agadir* el movimiento amazigh incrementó su presencia en la esfera pública del país, no sólo con el aumento del número de asociaciones que se crearon en diferentes partes del país y del incremento experimentado en las investigaciones puestas en marcha en la universidad marroquí en el dominio del patrimonio amazigh, sino también en otros

---

<sup>208</sup> A principios de los años noventa tan sólo había emisiones en lengua tamazight en las emisoras regionales de Tetuán y Agadir.

<sup>209</sup> «Mémorandum relatif aux revendications culturelles amazigh adressé à la Chambre des Représentants» y «Mémorandum relatif aux revendications culturelles amazigh adressé au Premier Ministre», Rabat 19 de febrero de 1994. Véase en Anexos (Documentales).

diferentes aspectos como una mayor presencia de la cuestión amazigh en la prensa, coloquios, congresos y simposios nacionales, y en el desarrollo de una actitud más positiva dentro de los partidos políticos nacionales respecto a la lengua y la cultura amazigh, reflejada tanto en informes de consejos nacionales, sectoriales y provinciales, como en declaraciones y escritos de algunos líderes y en los programas de algunos partidos en el marco de las elecciones legislativas de junio de 1993<sup>210</sup>.

Frente a esta mayor presencia del movimiento amazigh en la esfera política del país, y de una mayor tolerancia e interés por la cuestión por parte de algunos actores sociopolíticos marroquíes, la expresión y manifestación pública de las demandas del movimiento amazigh no estaban exentas de ser reprimidas, ni las actividades de las asociaciones de ser prohibidas por parte de la autoridades. En este sentido, el año 1994 fue uno de los de mayor enfrentamiento entre los activistas amazighes y el estado de toda la década de los noventa: en el mes de marzo la *Asociación Cultural Ilmas* se vio obligada a suspender una conferencia sobre la lengua y la escritura amazigh; en abril se denegó a la AMREC el permiso solicitado para la organización de una jornada especial dedicada al teatro amazigh en Rabat; el 8 de febrero de 1994 fueron arrestados cuatro miembros de la sección de la ANCAP en Agadir por mandato del Pacha de la ciudad de Inzegane, y encarcelados por un período de tres meses, por haber publicado y difundido un calendario en tamazight<sup>211</sup>; el 3 de mayo fueron arrestados siete profesores de secundaria vinculados a la *Asociación Cultural Tilelli* por haber participado en las manifestaciones del 1 de mayo blandiendo pancartas en tamazight y clamando eslóganes a favor del reconocimiento del tamazight en la Constitución; en el mes de mayo también se acusó a las autoridades públicas de haber cometido abusos y ejercido violencia

---

<sup>210</sup> «Mémorandum relatif aux revendications culturelles amazigh adressé à la Chambre des Représentants» y «Mémorandum relatif aux revendications culturelles amazigh adressé au Premier Ministre», Rabat 19 de febrero de 1994. Véase en Anexos (Documentales).

<sup>211</sup> Los miembros de la ANCAP arrestados fueron Ali Bou Malek (Presidente de la sección), Brahim El Asri (Vicepresidente), Rachid Radouane (Secretario General) y Abderrahim Zaki (miembro del Consejo). Véase «Rapport sur les droits linguistiques et culturels Amazighs durant la première moitié de l'année 1994 », Asociación Nueva de la Cultura y de las Artes Populares, (sin fecha). [Archivo personal de Abderrahman Ahnouch]

contra algunos participantes en la fiesta de “carnaval” que algunos activistas amazighes había organizado en Dchira los días 11 y 12 de mayo; se prohibió la celebración de una jornada de estudio organizada por la ANCAP sobre los derechos lingüísticos y culturales amazighes que tendría que haber tenido lugar en Rabat 16 de julio; en ese mismo mes las autoridades locales impidieron la celebración de unas actividades culturales que la *Asociación de la Iniciativa* había organizado con motivo de la liberación de los militantes de *Tilelli* en Errachidia; a finales de julio se prohibieron también la celebración de primer coloquio de creadores amazighes que había sido programado por la sección local de la AMREC en Agadir para los días 29, 30 y 31 de julio, así como una actividad que había sido organizada por la asociación *Numidia* en Alhucemas para los días 28, 29 y 30 de julio<sup>212</sup>.

Sin duda, de todos cuantos conflictos se produjeron entre las autoridades y activistas amazighes en ese año, el llamado “*caso Tilelli*” fue el que mayor impacto causó en la opinión pública nacional e internacional. Como ya hemos mencionado, el 3 de mayo de 1994 fueron arrestados siete miembros de la asociación *Tilelli*, fundada en Goulmina en el año 1990 con el nombre de *Asociación cultural Gheris*, a causa de su participación en la manifestación del 1º de mayo en Errachidia: su presidente (Ali Harcharras), los dos vicepresidentes (Ali Ikken y M'Barek Taous), el tesorero (Omar Derouich) y tres simpatizantes de la asociación (Ahmed Kikech, Ali Ouchen y Said Jaafar). Los detenidos habían portado durante su participación en la manifestación pancartas escritas en tamazight transcritas al alfabeto tifinagh y habían difundido eslóganes con los que se reclamaba la inserción del tamazight como lengua nacional y oficial en la Constitución, así como su integración en la enseñanza y medios de comunicación<sup>213</sup>. En base a ello fueron acusados de incitación y realización de actos no autorizados que tenían por objetivo poner en peligro el orden y la

---

<sup>212</sup> “Communiqué de protestation contre les interdictions qui ont frappé les activités culturelles amazighes durant le moi de Juillet 1994 », *Asociación Nueva para la Cultura y las Artes Populares*, agosto de 1994. [Archivo personal de Abderrahman Ahnouch]

<sup>213</sup> Algunos de los eslóganes utilizados durante la marcha fueron “El hebreo se enseñan, el tamazight no”, “El tamazight a la escuela” y “No hay democracia sin tamazight”. Véase, “Après deux mille ans de mépris. Renaissance berbère au Maroc », *Le Monde Diplomatique*, enero de 1995.

tranquilidad públicas y que atentaban contra la seguridad interior del estado, del uso eslóganes que atentaban contra los principios constitucionales y que provocaban el desorden público, de infringir la legislación en materia relativa a asociaciones, prensa y reuniones públicas (Aourid, 1999: 196).

El día 25 de mayo fueron absueltos por el Tribunal de Primera Instancia cuatro de los militantes acusados, y condenados por “*la proliferación de eslóganes sin autorización con atentado a la Constitución*” a dos años de prisión y al pago de una multa de 10.000 dh, en el caso de M’Barek Taous y Ali Ikken, y a un año de prisión y al pago de 10.000 dh, en el caso de Ali Harcherras<sup>214</sup>. Paralelamente al proceso de enjuiciamiento de los miembros de *Tilelli* fue presentada una demanda de disolución de la asociación por parte del Fiscal del Rey ante el Tribunal de Primera Instancia de Errachidia.

El proceso de enjuiciamiento del “*caso Tilelli*” generó una amplia campaña de movilización y apoyo a los detenidos. A nivel local de Errachidia se creó un comité de solidaridad compuesto por diferentes organismos civiles, sindicales y organizaciones políticas locales que se encargó de las movilizaciones a favor de la liberación de los detenidos, a las que se sumaron asociaciones amazighes de otras regiones del país y una importante campaña de solidaridad internacional, llevada a cabo principalmente por *Amnistía Internacional*, pero también por asociaciones amazighes de otros países, especialmente de Tizi Ouzu y de la diáspora amazigh afincada en Francia. Gracias a la movilización internacional que se suscita a raíz de esa detención, los miembros de *Tilelli* encarcelados fueron reconocidos como prisioneros políticos. Dos meses más tarde, los tres acusados se beneficiaron de la amnistía general otorgada el 10 de julio de 1994, sin embargo, ninguno de ellos, M’Barek Taous, Ali Ikken y Ali Harcherras no llegaron a recuperar su trabajo hasta finales de junio de 1995 (Id Belkassem, 1995: 118).

---

<sup>214</sup> Véase “Rapport sur les droits linguistiques et culturels Amazighs durant la première moitié de l’année 1994 », *Asociación Nueva de la Cultura y de las Artes Populares*, (sin fecha). [Archivo personal de Abderrahman Ahnouch]

Tres semanas después de la liberación de los detenidos, el Rey Hassan II anunciaba en un discurso la introducción de la enseñanza de los dialectos amazighes, una decisión que se interpretó que se encontraba directamente relacionada con las protestas y movilizaciones que se habían emergido con el proceso de los militantes arrestados, y con la que se pretendía evitar que el movimiento alcanzara una amplitud mayor<sup>215</sup>. Es por ello, que el “*caso Tilelli*” ha sido considerado por algunos sectores del movimiento amazigh como un episodio crucial en la evolución del movimiento amazigh<sup>216</sup>, hasta el punto de que ha sido considerado como el segundo acontecimiento más importante de la historia del movimiento amazigh en Marruecos por los líderes más importantes del mismo (Chahir, 2006: 206).

**ALI IKKEN, ALI HARCHERRAS Y M'BAREK TAOUS JUNTO CON EL ACTIVISTA  
AHMED KIKICH EN EL MOMENTO DE SU SALIDA DE PRISIÓN**



Foto: Chleuhs.com

---

<sup>215</sup> Con anterioridad al pronunciamiento real, el por entonces primer ministro Abdellatif Filali anunciaba el 14 de junio de 1994 que la televisión marroquí iba a comenzar a difundir noticias en “lengua amazigh” (Aït Mouss, 2006: 156).

<sup>216</sup> «Affaire Tilelli: 11 ans déjà », *Tamazgha* 7 de mayo de 2005. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Affaire-Tilelli-11-ans-deja,1327.html> [Acceso: 25 de mayo de 2012]

El día 20 de agosto de 1994 Hassan II se dirigió al país para hacer un elogio a la contribución que la cultura y los “dialectos” amazighes habían hecho a la cultura marroquí, anunciando el inicio de su enseñanza en la escuela primaria. De cualquier modo, y a pesar de lo extraordinario de aquella alocución, el elogio se realizaba dentro de unos límites en los que el árabe seguía siendo el elemento de unidad del país, frente al cual “los dialectos”- que no lenguas- amazighes se situaban en un nivel secundario, como uno de los diferentes componentes que había contribuido a construir la autenticidad del pueblo marroquí.

*“La berberidad es parte integrante de nuestra cultura, pero lo que nos une a los marroquíes es el árabe”<sup>217</sup>.*

*“He hablado querido pueblo bien de los dialectos. ¿Por qué? Creo que los dialectos son parte de los componentes de nuestro de autenticidad. Viene con el Corán, el árabe no ha suprimido nuestros dialectos [...] Nosotros somos un pueblo histórico, un pueblo cuya historia reposa sobre los fundamentos múltiples, sólidos y sanos, fundamentos ricos por su diversidad, su genio y su autenticidad”<sup>218</sup>.*

El discurso fue acogido con ilusión por parte de la militancia amazigh en Marruecos, y se tradujo en la inclusión de novedades respecto a la cuestión amazigh en el país en un corto plazo de tiempo, como la traducción del boletín de información al tamazight y la emisión, a partir del 24 de agosto de 1994, de un programa de noticias en los tres dialectos amazighes<sup>219</sup>. Sin embargo, las medidas que se adoptarán durante este período no dejarán de ser puramente simbólicas, como las anteriores, en tanto en cuanto la enseñanza de la lengua

---

<sup>217</sup> Discurso real a la nación, 20 de agosto de 1994.

<sup>218</sup> Discurso real a la nación, 20 de agosto de 1994.

<sup>219</sup> El programa de noticias duraba doce minutos en el que se repetían las mismas informaciones tres veces con tres presentadores diferentes, uno por cada dialecto amazigh (Aït Mouss, 2006: 156).

amazigh en la escuela pública marroquí no llegaría a implementarse hasta la entrada del curso escolar 2003-2004.

Con posterioridad, algunos autores como Rollinde (1999) y Lehtinen (2003) analizarían el discurso real de 1994 como una concesión estratégica con la que Palacio pretendía equilibrar la relación de fuerza entre las diferentes corrientes sociales del país, sobre todo frente en lo que concernía a la amenaza islamista, así como calmar la agitación social que se había producido por el arresto de los militantes de la asociación *Tilelli*.

Tras el discurso real, un grupo de militantes tuvieron una reunión informal en casa de Mohamed Chafik para discutir sobre qué respuesta dar a la iniciativa real. Entre los militantes que acuden hubo algunas ausencias importantes, como la de Brahim Akhyat, que decidió no tomar parte del encuentro al considerar que el marco y circunstancias bajo los que iba a desarrollar la reunión no les habilitaba para decidir ninguna acción concreta, ni tan siquiera para hablar en nombre del conjunto del movimiento amazigh (Aourid, 1999). Es por ello que, a pesar de que la reunión tuvo finalmente lugar, no se llegó a ningún acuerdo entre las partes ni a publicar ningún texto o comunicado en el que se reflejara los términos de la discusión o las decisiones adoptadas.

Sin embargo, según Lehtinen (2003), algunas de las cuestiones tratadas en aquella reunión fueron posteriormente retomadas en el encuentro de la Universidad de Verano de Agadir del año 1996, donde se expusieron algunos de los problemas a los que se enfrentaba la enseñanza de la lengua amazigh en aquel momento en el país, algunos de los cuales no serán resueltos hasta años después, y sobre los que el estado justificaba su inacción: la dificultad para adoptar un método apropiado de enseñanza de la lengua; los problemas existentes en la tarea de normalización de la lengua; y las dificultades de la propia enseñanza de los dialectos, en cuestiones como la elección del alfabeto y el nivel de implementación (enseñanza optativa en las regiones amazigófonas,



enseñanza generalizada en las regiones amazigófonas, enseñanza optativa en todo el país o enseñanza obligatoria en todo el país).

El discurso real de 1994 tuvo un importante efecto sobre la estructura organizativa del movimiento amazigh en tanto en cuanto generó grandes expectativas entre los simpatizantes de la causa amazigh, al considerar que la propia monarquía daba legitimidad al activismo amazigh en el país, dando pie a la emergencia de una nueva ola de explosión asociativa.

La alocución del Monarca fue interpretada por muchos simpatizantes como una oportunidad política para involucrarse en la militancia amazigh, al considerar que el discurso del Rey traería consigo una disminución de las posibilidades y del riesgo de represión, lo que se tradujo, como decimos, en el incremento del número de asociaciones por todas las regiones del país y el fortalecimiento de la acción de grupos previamente formados. Entre estos grupos, cabe destacar el *Movimiento Cultural Amazigh* (MCA), es decir el activismo amazigh que se desarrolla en la Universidad y que representa a los estudiantes universitarios que militan por la causa amazigh en el interior del sindicato estudiantil nacional (UNEM). El MCA se crea en la Universidad de Fes en el año 1992, pero su actividad no se traslada al espacio público hasta tres años después, cuando en el mes de noviembre de 1995 se produce una amplia manifestación en la Universidad Dhar L'Mahraz de Fes en el mes de noviembre en la que los estudiantes portaban pancartas reivindicativas a favor del reconocimiento de la lengua y cultura amazigh. Ese mismo año, comienzan a crearse secciones del MCA en otras universidades del país como en Agadir, donde la Facultad de Letras acogerá las primeras actividades en torno a la cuestión amazigh.

La consolidación de la causa amazigh en la esfera pública continuó a lo largo de toda la segunda mitad de la década gracias al incremento del número de asociaciones y actividades que se produjo durante la misma, la profundización en las estrategias reivindicativas iniciadas previamente, como el cuestionamiento permanente a las autoridades, y la puesta en marcha de otras

nuevas, como la creación de estructuras de coordinación nacional entre las asociaciones amazighes.

En lo que respecta a la estrategia de cuestionamiento e interpelación a las autoridades, tras el discurso real del 20 de agosto de 1994, las asociaciones reemprenden nuevamente la emisión de comunicados, como la “Declaración de las asociaciones culturales amazighes sobre la decisión real relativa a la integración de la lengua amazigh en la enseñanza” del 4 de septiembre de 1994, y el “Memorándum sobre la enseñanza de la lengua amazigh en las instituciones de enseñanza en Marruecos” del 22 de septiembre de 1994, en los que las asociaciones amazighes, ya bajo el paraguas del *Consejo Nacional de Coordinación* (CNC), expresaban “su satisfacción con lo que se consideraba una “decisión histórica y visionaria”<sup>220</sup>, se posicionaban sobre la decisión adoptada por la monarquía de introducir la enseñanza de los dialectos amazighes en la escuela primaria en el país, y proponían algunas recomendaciones a la política educativa del estado, como las siguientes: la puesta en marcha de un comité educativo al que se le encargara el estudio del proyecto de enseñanza de la lengua amazigh, en coordinación con el comité nacional encargado de los asuntos educativos; la integración de la cuestión de la enseñanza amazigh entre las misiones esenciales de los diferentes órganos e instituciones dedicados a la enseñanza y la cultura en el país, como el Ministerio de Educación Nacional y el Ministerio de Cultura; la concesión de un presupuesto suficiente para cubrir los gastos relativos a la integración de la lengua amazigh en los programas educativos; la supervisión por parte del Ministerio de Educación Nacional de la formación de profesionales competentes para enseñanza de la lengua amazigh en los diferentes niveles educativos y de la elaboración de los útiles pedagógicos necesarios para ello; hacer partícipes a los expertos científicos con experiencia en el dominio de la investigación sobre la lengua y la cultura amazigh en la preparación de los programas de enseñanza de la lengua

---

<sup>220</sup> “Déclaration des Associations Culturelles Amazighes sur la décision royale relative à l’intégration de la langue amazighe dans l’enseignement », Rabat 4 de septembre de 1994. Véase Anexos (Documentales).

amazigh; la revisión de los programas de enseñanza con contenido cultural y civilizacional marroquí para adecuarlos a la verdad de la identidad marroquí, una identidad plural y diversificada; y la creación de un instituto de estudios y de investigación amazighes que se dedicara a la investigación científica, y la unificación y normalización de los dialectos<sup>221</sup>.

La posición oficial de la Monarquía respecto a la cultura y la lengua amazigh durante los años siguientes fue la de mostrarse como garante de la pluralidad y de las libertades individuales y colectivas, como protector frente a la arabización sistemática, una actitud que se diferenciaba radicalmente de la mostrada por el gobierno argelino, que en el año 1998 decidiría imponer el uso del árabe en exclusiva (Rollinde, 1999: 69).

*“En lo que respecta a misión de protección de libertades individuales y colectivas, me opondré a esta arabización sistemática. Considero tal concepción como un atentado a la dignidad y a la libertad del marroquí, a su aptitud a la competitividad y a la consecución de resultados en los dominios científicos”<sup>222</sup>.*

Esta postura oficial del Monarca no se traducía sin embargo en la adopción de medidas correlativas en la esfera institucional, ni en la social y política del país, respecto a lo que a nivel discursivo se defendía. En primer lugar, el dossier amazigh continuaba permaneciendo ausente en cuestiones como la disposición de partidas presupuestarias para la enseñanza de la lengua<sup>223</sup>, las actividades de Ministerios afines a la cuestión y comisiones relacionadas con la misma<sup>224</sup>, e incluso los registros censales<sup>225</sup>. En segundo

---

<sup>221</sup> « Mémoire sur l'enseignement de la langue amazighe dans les institutions de l'enseignement au Maroc », Rabat 22 de septiembre de 1994. Véase Anexos (Documentales).

<sup>222</sup> Extracto del discurso real con motivo de la fiesta del trono del año 1995 (Rollinde, 1999: 69).

<sup>223</sup> El anteproyecto de los Presupuestos del Estado de 1995 no se reservaron fondos para la enseñanza.

<sup>224</sup> El gobierno propuso al Parlamento la creación de una comisión nacional encargada de examinar la situación de la enseñanza en el país, integrada por algunas asociaciones independientes, en la cual fueron excluidas todas las asociaciones culturales amazighes. Asimismo, las asociaciones amazighes

lugar, la represión de las autoridades continuaba presente, y en algunos casos se llegaba a manifestar de manera sistemática, tanto en la celebración de actividades, como le ocurría a la *Asociación Tiddukla* de El Jadida, como en la negación a la constitución de nuevas organizaciones, como era el caso de la sección de la AMREC en Beni Melal<sup>226</sup>. Al contrario, continuaban tomándose medidas que contradecían ese compromiso con la protección de la pluralidad cultural y lingüística del país, en tanto en cuanto se continuaban adoptando políticas que contribuían a intensificar la campaña de arabización del estado, como la aprobación en noviembre de 1996 de un nuevo dahir en el que se prohibía poner a los recién nacidos nombres que no fueran árabes, y como la aceleración de la arabización de los nombres de ciudades, pueblos y referencias geográficas de origen amazigh (Maddy-Weitzman, 2011: 123).

La inacción del estado respecto a la puesta en marcha de las medidas anunciadas por el Monarca en el discurso de agosto de 1994 hizo que la estrategia de interpelación a los decisores políticos continuase durante los años siguientes. Entre los documentos de reivindicación más significativos que se generaron durante el año 1995, y que hacían referencia a esa inactividad, se encuentran el “Comunicado de las asociaciones culturales amazighes sobre la realidad actual de los derechos culturales y lingüísticos en Marruecos” del 22 de abril de 1995, y la “Carta a los partidos políticos sobre las reivindicaciones lingüísticas y culturales amazighes” del 29 de mayo de 1995, y el “Comunicado contra la no inclusión de la enseñanza del tamazight en el curso escolar 1995-

---

denunciaban que órganos como el Ministerio de Derechos Humanos las excluía en coloquios que programaba, como el que organizó sobre la sociedad civil en el año 1994 (Id Belkassem, 2000: 117).

<sup>225</sup> En los trabajos censales que se iniciaron en 1994, el impreso que se había entregado a los agentes encargados de la operación no había incluido ninguna pregunta sobre la lengua amazigh. Las asociaciones denunciaron que no fue hasta la misma mañana del comienzo del proceso censal cuando los funcionarios recibieron instrucciones del Ministerio del Interior de añadir una pregunta al cuestionario sobre la lengua amazigh que fue anotada al margen. Para ellas fue un hecho muy significativo de la política del estado hacia la cuestión (Id Belkassem, 2000: 117).

<sup>226</sup> «Communiqué des Associations Culturelles Amazighes relatif à la situation des droites linguistiques et culturelles au Maroc », *Consejo Nacional de Coordinación de las Asociaciones Amazighes de Marruecos*, 9 de enero de 1996. [Archivo de Abderrahman Ahnouch]

1996” del 9 de enero de 1996<sup>227</sup>. El objetivo que se planteaban las asociaciones amazighes con su difusión era el acercamiento a las fuerzas sociales y políticas del país con el fin de que, a través de la apertura de un diálogo común, pudieran llegar a apoyar sus demandas al estado y acompañarlas en la exigencia de su implementación<sup>228</sup>.

La reforma de la Constitución que tuvo lugar en el año 1996 abrió una nueva e intensa etapa de actividad dentro del movimiento amazigh, cuyos actores se movilizaron con intensidad para que en el nuevo texto constitucional recogiese las demandas que llevaban reivindicando al estado desde la firma de la *Carta de Agadir*, con la inclusión de otras nuevas y algunos matices: la integración en el preámbulo del nuevo texto constitucional la referencia a la lengua amazigh y a la multi-dimensionalidad de la identidad marroquí; la pertenencia de Marruecos al Norte de África y su ambición por apoyar la unidad de los pueblos de la región sobre la base de la existencia de unos lazos humanos, históricos y civilizacionales comunes; la inclusión en el capítulo relativo a los principios fundamentales la igualdad entre las lenguas amazigh y árabe de la manera “*las lenguas amazigh y árabe son iguales para todos los marroquíes*”<sup>229</sup>.

El texto final de la Constitución no dio respuesta a las demandas expresadas por las asociaciones amazighes, lo que generó nuevas quejas del movimiento amazighe, en tanto en cuanto se consideraba que el proyecto constitucional, que debía de ser sometido a referéndum, no reflejaba las expectativas de las asociaciones amazighes de Marruecos de poner fin a la

---

<sup>227</sup> «Communiqué des Associations Culturelles Amazighes relatif à la situation des droites linguistiques et culturelles au Maroc », *Consejo Nacional de Coordinación de las Asociaciones Amazighes de Marruecos*, 9 de enero de 1996. [Archivo de Abderrahman Ahnouch]

<sup>228</sup> «Lettre aux partis politiques sur les revendications linguistiques et culturelles amazighes», *Consejo Nacional de Coordinación*, 29 de mayo de 1995. Véase Anexos (Documentales).

<sup>229</sup> «Lettre adressée au Cabinet Royal », *Consejo Nacional de Coordinación*, Rabat 22 de junio de 1996. Véase Anexos (Documentales).

marginalización y exclusión de la identidad y la lengua amazighes de Marruecos<sup>230</sup>.

Durante la década de los noventa la militancia amazigh en el ámbito de los medios de comunicación experimentó un importante avance en cuanto a número de publicaciones y la libertad de expresión en torno a la cuestión. Aparecieron periódicos, semanarios, revistas y boletines como *Tamount* (Solidaridad) editado por el AMREC, *Tafsut* (Primavera) editado por la asociación *Tamaynut*, *Tidmi* (Vigilancia/Percepción) publicado por el grupo del *Movimiento Nacional Popular*, que se convertirá posteriormente en *Agraw Amazigh* (Asamblea Amazigh) dirigido por Ouzzine Aherdan, editor igualmente de la revista *Tifinagh*, y *Ahmud* (Cosecha) dirigida por Brahim Akhyat, y *Le Monde Amazighe* publicado por Rachid Raha, al mismo tiempo que se descentralizaban la prensa vinculada al movimiento, con la aparición de semanarios y revista en localidades fuera de Rabat como *Tifawt* (Luz) dirigido por Mohamed Ajja'jja, inspector de lengua árabe en Meknès, *Tamazight* en Agadir, *Tamazguít* (Identidad) por Bouilguid inspector en Ait Melloul, *Tawiza* (Ayuda) en Nador por Mohamed Boudhan (Aourid, 1999; Kratochwil y Lakhbassi, 2002).

En lo que concierne a otros medios de comunicación como la radio, en aquella época se emitían programas en los tres dialectos amazighes de Marruecos en una cadena llamada “La cadena de los dialectos”, siguiendo la línea marcada por la visión oficial de mantener las tres variantes lingüísticas del país que proponía el estado para este dominio, y que así se realizaba también en la televisión. A pesar de la existencia de esa programación radiofónica, el movimiento amazigh demandaba la utilización de ciertas franjas horarias para la emisión de cursos de alfabetización en cada uno de los tres dialectos amazighes de Marruecos, un tipo de programación que también se demandaba para el caso de la televisión, donde la presencia del tamazight se limitaba a la

---

<sup>230</sup> «Déclaration des Associations Culturelles Amazighes au Maroc sur le projet de la constitution du 13 septembre 1996 », *Consejo Nacional de Coordinación*, Rabat 1 de septiembre de 1996. Véase Anexos (Documentales).

emisión de un programa de noticias en los tres dialectos de manera diaria. Se pedía que esos programas de alfabetización incluyeran cursos de escritura, de lectura, de cálculo, programas de sensibilización, de educación sanitaria, ecológica y debates. Asimismo, algunos sectores del movimiento amazigh proponían para los programas de alfabetización diferentes formas de implementación: en el caso de la radio se demandaba su emisión de una hora al día para cada dialecto, y de dos horas al día para cada uno de ellos en una nueva cadena de radio que debía de llamarse “La cadena amazigh de alfabetización”; en el caso de la televisión, se proponía la emisión de una hora diaria para cada dialecto en la cadena pública, así como dos horas por cada dialecto en el marco de una cadena educativa cuya creación se demandaba (Chtatou, 1999: 19).

La década de los noventa concluyen con una perspectiva incierta para el activismo amazigh en el país que, a pesar de la toma de conciencia pública de la Monarquía sobre la cuestión amazigh, así como de otros decisores políticos del país<sup>231</sup>, esa aceptación no se traducía en la adopción de medidas concretas, a excepción de algunas cuestiones, como había sido la introducción de las noticias en tamazight en la televisión. Algunos actores del movimiento amazigh denunciaban que la clase política abordara el problema lingüístico del país sólo desde la perspectiva de la relación entre el árabe y el francés, manifestando una gran reticencia a posicionarse de manera clara sobre la lengua y la cultura amazigh, y sobre todo a evitar considerar el dossier amazigh como un problema sociopolítico al que debía de darse respuesta y prioridad dentro del marco de liberalización política que vivía el país.

*“Cuando el tamazight es evocado es para decir que el cleavage lingüístico amazigh-árabe es secundario, o peligroso, para la sociedad marroquí [...] A la hora de abordar el problema amazigh, la clase política muestra una complicidad a la hora de*

---

<sup>231</sup> El debate sobre la cuestión amazigh comienza a introducirse entre los partidos políticos a partir de las elecciones de 1993. En el año 1995 el PPS declaraba en su convención nacional que el tamazight era una lengua nacional y parte de la cultura marroquí, e introducía en su periódico oficial, *Al Bayane*, una página semanal en tamazight con caracteres latinos (Maddy-Weitzman, 2011: 127).

*otorgar prioridad a aspectos socio-económicos y políticos considerados más urgentes para reforzar las instituciones democráticas, el enderezamiento de la economía, el empleo, ... Pero, paradójicamente, no aborda los problemas de la arabización y las vicisitudes lingüísticas de la situación actual como problemas socio-políticos” (El Mehdi, 1999: 31).*

*“La enseñanza del amazigh contribuirá a asentar las bases de una “paz lingüística” de la que tenemos gran necesidad para pasar a otras preocupaciones: por ejemplo solucionar los problemas generados por el desarrollo de nuestro país, en esta era de globalización. Ello dará esperanza a los amazigófonos en lo que concierne al futuro de la lengua y su cultura, en una nación unida, democrática y respetuosa con los derechos y aspiraciones de todos sus componentes”.<sup>232</sup>*

La formación del gobierno de alternancia despertó grandes esperanzas entre los militantes del movimiento, especialmente después de que el Primer Ministro en su primera declaración política frente al Parlamento señalara la dimensión amazigh de la identidad nacional. El proceso político de constitución del gobierno de alternancia había creado grandes expectativas sobre un posible avance del estado hacia un proceso de transición democrática. Ese contexto de expectación contribuyó a la regeneración del debate y propició la reforma del discurso de reivindicación dentro del movimiento amazigh, que comenzó a defender la necesidad de que el dossier amazigh fuese considerado un elemento central del proceso de democratización en Marruecos, siendo *“Pas de démocratie sans amazighité”* uno de los eslóganes más utilizados durante este período en manifestaciones, periódicos afines al movimiento amazigh y en las actividades organizadas por las asociaciones.

---

<sup>232</sup> “Enseignement de l’amazigh: raison d’être et finalités », *Agraw Amazigh*, 3 de agosto de 1999.



## MANIFESTACIÓN DE 1 DE MAYO DE 1995 DEL MOVIMIENTO AMAZIGH EN RABAT



Foto: Monde Berbère

Sin embargo, la falta de medidas que conviertan el discurso en decisiones y acciones políticas será motivo de activación de nuevas acciones de protesta tras la llegada de Mohamed VI al trono.

La evolución del movimiento amazigh durante la década de los noventa tuvo como resultado la conquista de una mayor presencia en la esfera pública del país, la consolidación de su protesta en la calle, la expansión de su acción militante en diferentes dominios (cultural, social y en los medios de comunicación) y a diferentes niveles (tanto local, con el incremento del número de asociaciones en diferentes localidades del país, como nacional, con la creación de plataformas de coordinación nacional de asociaciones, e internacional, con la formación de organizaciones de carácter transnacional), así como la adopción de nuevas formas de oposición. Esta rápida evolución que se produce especialmente durante la primera mitad de los años noventa estuvo favorecida por el dinamismo que caracterizó al campo político marroquí desde

principios de la década, en el que comienza a consolidarse una mayor libertad y tolerancia para la acción política, especialmente en el campo de los derechos humanos, tanto individuales como colectivos.

Por contra, y de manera paralela a estas transformaciones, comenzaron a aparecer las primeras divisiones internas dentro de las nuevas estructuras de organización, así como en otras cuestiones como la definición de las estrategias a adoptar y la relación con los decisores políticos del país.

Lehtinen (2003) ha considerado que el movimiento amazigh de los años noventa se encontraba dividido por la presencia de tres corrientes diferentes: en primer lugar la que defendía una acción puramente nacional, como era el caso de la asociación AMREC; en segundo lugar, la corriente “culturalista”, representada por Tamaynut y su presidente Hassan Id Belkassem, al que Lehtinen identificaba como el promotor de la idea de “hacer política por la vía de la cultura” y de internacionalizar la cuestión amazigh a través de instrumentos de derecho internacional; y en tercer lugar, la corriente “política” de Ouzzin Aherdane, representado por la “Juventud Nacional Popular” en el seno del partido *Movimiento Nacional Popular* (MNP), así como por el “Comité Tifinagh”, y que la autora identificaba como un sector aislado del mundo asociativo, cuya posición en el debate interno se situaba en la defensa de la cuestión amazigh en el espacio político institucional.

En nuestro análisis hemos diferenciado la presencia de tres *cleavages* diferentes: en primer lugar, los sectores que defendían una acción eminentemente cultural (AMREC), frente a los proponían iniciar una acción política en la esfera institucional del país a través de un partido político o un grupo de presión, o del establecimiento de canales de comunicación con los decisores políticos del país (Tamaynut); en segundo lugar, los grupos que consideraban que la militancia amazigh debía de permanecer restringida al ámbito nacional (AMREC), frente a aquellos que defendían la introducción de la causa en el ámbito internacional mediante la creación de una organización internacional y la participación en organismos internacionales relacionados con

la materia (Tamaynut); en tercer lugar, la diferencia ideológica existente entre las asociaciones cuyos militantes se encontraban mucho más próximos a partidos de la izquierda marroquí frente a aquellos cuya identificación ideológica se había desvinculado de las corrientes de izquierda con las que habían simpatizado en su juventud y frente a aquellos que se encontraban más próximos a otras corrientes políticas más conservadoras.

La relación del MNP con la militancia asociativa amazigh se limitaba al marco del *Consejo Nacional de Coordinación* y del *Congreso Mundial Amazigh*, a los que nos referiremos a continuación. No representaba al movimiento amazigh en la esfera institucional, en tanto en cuanto, gran parte de los militantes amazighes desconfianza de la proximidad del partido a los círculos de poder y a la monarquía.

Así pues, la militancia amazigh en Marruecos a finales de los noventa presentaba las primeras fracturas que dominarán el activismo amazigh en el país en la década siguiente, y que se expresaban por primera vez en dos de las organizaciones más importantes que emergen durante esa época, el Consejo Nacional de Coordinación y el Congreso Mundial Amazigh, con los objetivos de coordinar la acción militante en el país y de internacionalizar la causa amazigh respectivamente.

#### **4.4.2.1. CONSEJO NACIONAL DE COORDINACIÓN**

El *Consejo Nacional de Coordinación* (CNC) nació como una consecuencia de los efectos causados por la firma de la *Carta de Agadir* (1991) y de la explosión asociativa que se produce tras la misma, con la emergencia de nuevas asociaciones por todo el país. Ante aquella nueva circunstancia, algunos militantes comenzaron a pensar en la idea de crear un órgano que pudiera dar respuesta a las necesidades que empezaban a surgir en ese nuevo contexto, y establecer un sistema de coordinación con el que se pudiera potenciar y

fortalecer la acción militante. Las primeras conversaciones en torno a la idea tuvieron lugar en el marco del Congreso Mundial de los Derechos Humanos en Viena de 1993 entre los militantes amazighes asistentes.

Oficialmente el CNC se creó el 19 de noviembre de 1994, cuando se acuerda un protocolo de coordinación entre las asociaciones firmantes en el que se establecía la firma de la *Carta de Agadir* como requisito previo para la inclusión en la organización a las asociaciones que decidieran integrarse en ella.

El inicio de la actividad del CNC permaneció vigilado por las autoridades, especialmente la persona que había sido nombrada responsable de la coordinación, Brahim Akhyat, miembro del AMREC<sup>233</sup>. Es por ello que su estructura organizativa no se llega a definir más que superficialmente casi un año después, cuando se crea un *Comité Colegiado de Gestión*, al frente del cual se nombra a Ahmed Adghirni Secretario General del Comité, en el que se integraron siete militantes: Brahim Akhyat (AMREC), Lahsen Gahamou (AUEA), Ahmed Adghirni (ANCAP), Abdelmalek Oussadden (*Asociación Fazaz*), Kais Marzouk El Ouariachi (*Asociación Ilmas*), Allal El Moussaoui (*Asociación Massinissa*), y Addi Lihi (*Asociación Tilelli*)<sup>234</sup>.

El *Comité Colegial de Gestión* se encargaba de la labor de movilización de las asociaciones integrantes y de dar directrices sobre cómo conducir la acción militante asociativa con el objetivo de llegar a sensibilizar a una mayor parte de la sociedad, aconsejando sobre aspectos como cómo organizar las diferentes celebraciones consagradas a la exaltación comunitaria y reforzamiento identitario, como por ejemplo la celebración del *Nuevo Año Amazigh*<sup>235</sup>, que a partir de mediados de los años noventa se convierte en un acto anualmente celebrado por las asociaciones.

---

<sup>233</sup> Akhyat será sucedido posteriormente por Ahmed Adghirni (ANCAP) en primer lugar, y más tarde por Ali Harcherras (Tilelli). Véase "Rapport sur les droits linguistiques et culturels Amazighs durant la première moitié de l'année 1994 », *Asociación Nueva de la Cultura y de las Artes Populares*, (sin fecha). [Archivo personal de Abderrahman Ahnouch]

<sup>234</sup> "Communiqué de presse", *Consejo Nacional de Coordinación*, 29 de octubre de 1995. [Archivo personal de Mohamed Chami]

<sup>235</sup> "Réunion du Comité Collégial de Gestion (CCG), *Asociación Sociocultural Fazaz*, 2 de diciembre de 1995. [Archivo personal de Abderrahman Ahnouch]

El trabajo del CNC como plataforma de reivindicación estaba regido por una guía de actuación con la que se pretendía mantener un sistema de coordinación entre las asociaciones integrantes, sin que éstas perdiesen su capacidad de decisión y sus especificidades, disponiendo para ello los siguientes principios generales de actuación: la coordinación era ante todo una acción que buscaba integrar los diferentes y diversos esfuerzos, sensibilidades y visiones en forma de acciones comunes con los que se buscaba alcanzar objetivos comunes; la pluralidad y la diferencia se consideraban fuentes motrices de la coordinación a partir de las cuales se definen los principios de acción mínimos compartidos por todos; el respeto por las convicciones, el estilo de trabajo de cada asociación, y por su independencia, prohibiendo intervenir en los asuntos internos de las mismas<sup>236</sup>.

La actividad del CNC se centró principalmente en canalizar la actividad de interpelación a los decisores políticos del país respecto a las reivindicaciones lingüísticas y culturales del movimiento amazigh<sup>237</sup>, y de representar la posición de las asociaciones amazigh frente a los procesos políticos que se ponen en marcha durante el período en el que permanece activo, como la reforma constitucional de 1996<sup>238</sup>, y frente a las derivas de la militancia amazigh, como la internacionalización de la causa amazigh a través de organizaciones internacional y la asistencia a encuentros que pudieran ser afines a la misma<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> «Projet de plate forme pour la Première Rencontre Nationale sur la stratégie de la Coordination entre les associations culturelles amazighes» Maâmoura 29 y 30 de marzo de 1997. Véase Anexos (Documentales).

<sup>237</sup> «Lettre aux partis politiques sur les revendications linguistiques et culturelles amazighes», Consejo Nacional de Coordinación, 29 de mayo de 1995. Véase Anexos (Documentales). « Communiqué des Associations Culturelles Amazighes relatif à la situation des droites linguistiques et culturelles au Maroc », Consejo Nacional de Coordinación, 9 de enero de 1996. [Archivo de Abderrahman Ahnouch]

<sup>238</sup> «Déclaration des Associations Culturelles Amazighes au Maroc sur le projet de la constitution du 13 septembre 1996 », Consejo Nacional de Coordinación, Rabat 1 de septiembre de 1996. « Lettre adressée au Cabinet Royal », Consejo Nacional de Coordinación, Rabat 22 de junio de 1996. «Déclaration des Associations Culturelles Amazighes au Maroc sur le projet de la constitution du 13 septembre 1996 », Consejo Nacional de Coordinación, Rabat 1 de septiembre de 1996. Véase Anexos (Documentales).

<sup>239</sup> El CNC fue el encargado de organizar la participación de un grupo de militantes en el *Foro civil y alternativo* que se organizó de forma paralela a la *Conferencia de Barcelona* (27 y 28 de noviembre de 1995) con el objetivo de impulsar la creación de una red de comunicación que facilitara los intercambios

El periódico *Amezday*, de publicación mensual, fue otra de las acciones que emprendió el CNC, que ejercía no sólo como boletín de información del Consejo, sino también como medio de difusión de noticias vinculadas al movimiento amazigh en Marruecos, Argelia y la diáspora, la publicación de estudios y obras sobre cualquier aspecto de la cultura y la lengua amazigh, los comunicados de las asociaciones, entrevistas a militantes y artículos de opinión de personalidades de la militancia amazigh. El periódico utilizaba tres lenguas diferentes (el francés, el árabe y el tamazight con caracteres latinos), y su Comité de redacción estaba formado por Adghirni (Tamaynut), que también era el director responsable de la publicación, Taous (Tilelli), Ouassaden (Fazaz) y Waazzi (AMREC).

En sus páginas, la información sobre Argelia ocupaba un lugar importante, y sobre ella se escribían noticias de actualidad, reportajes de carácter histórico, las actividades de las asociaciones, así como sus comunicados y eventos. A lo largo de la década de los noventa se produjeron diferentes acontecimientos que marcaron el devenir del movimiento amazigh en Argelia y que causaron un importante impacto en Marruecos, como la huelga escolar que dura todo el curso de 1994-1995 en la Cabilia<sup>240</sup>, la creación de la institución estatal del *Alto Consejo para la Amaziguidad* (HCA) en 1995, las alusiones del presidente Zeroual sobre la integración de la lengua amazigh en la constitución,

---

y fortaleciera las acciones ya emprendidas por el CMA y el activismo amazigh en otras regiones del Norte de África. Véase “Mémorandum”, *Consejo Nacional de Coordinación*, sin fecha. [Archivo personal de Abderrahman Ahnouch]

<sup>240</sup> La llamada “huelga de la cartera” se desarrolla durante todo el curso escolar de 1994 en las escuelas y en la universidad de la Cabilia como forma de reivindicación de la introducción del tamazight en el sistema educativo y en la constitución del país como lengua nacional. Como respuesta a la huelga educativa de la Cabilia el Primer Ministro, Mokdad Sifi, creó una comisión de diálogo con representantes del movimiento amazigh de la región. La falta de acuerdo entre las partes hizo que la huelga acabase extendiéndose a otras zonas fuera de la Cabilia, como Batna, Chenoua y Arris. El presidente Zéroual retomó las negociaciones junto con su director de gabinete, Ahmed Ouyahia, y su consejero, Mohamed Betchine, con lo representantes de los huelguistas, que por aquel entonces ya reclamaban: un texto jurídico y oficial del jefe de estado garantizando el carácter legítimo de la reivindicación amazigh, un estatuto de lengua nacional al tamazight, el reconocimiento de la cultura amazigh como fundamento de la identidad nacional, y la introducción del tamazight en el sistema educativo y en las instituciones del estado. Véase “Au milieu du gué”, *L’Intelligent*, nº2102-2103, del 24 de abril al 7 de mayo de 2001.

y las referencias de la Constitución de 1996 a la cuestión amazigh<sup>241</sup>. Las fuertes movilizaciones que tuvieron lugar en la Cabilia durante los años noventa, la información que de allí llegaba, así como los logros adquiridos eran reflejados en las páginas de la publicación del CNC, presentando el movimiento amazigh de Argelia como un activismo de vanguardia respecto al caso marroquí, una imagen que tendrá gran influencia sobre las generaciones más jóvenes.

El funcionamiento del CNC estuvo condicionado por los límites que imponía el propio protocolo de coordinación y por el número de asociaciones - casi medio centenar- que finalmente acabaron por entrar a formar parte de la plataforma. La confluencia de ambas cuestiones hacía que fuera muy difícil llegar al consenso entre las partes, en la medida en que había grupos con diferentes objetivos, ideologías y estrategias sobre qué relaciones debían de establecerse con otros actores sociopolíticos del país.

*“En el CNC había tanto asociaciones de izquierda como de derecha, y algunos independientes. La izquierda estaba representada en Tanukra, Tamaynut, Tilelli y la AUEA. La derecha estaba representada por la AMREC, que no era más que una asociación amazigh arabo-islamista, que aceptaba establecer compromisos con partidos como el Istiqlal. Los radicales estábamos en contra de cualquier compromiso con partidos panarabistas. También estaba el MP, que no era más que un partido “berberista”. En aquella época no lo reconocíamos como parte del movimiento amazigh. Le llamábamos la “oligarquía amazigh”<sup>242</sup>.*

Fruto de esas desavenencias, el CNC llegó a finales de 1996 a un punto de crisis interna en el que la ausencia de una visión unificada había conducido a la aparición de diferencias y de luchas internas derivadas de la posesión de visiones, orientaciones y formas de acción diferentes, que habían conducido a la

---

<sup>241</sup> En el preámbulo de la Constitución argelina de 1996 se estableció que la identidad argelina comprendía “una identidad islámica, una identidad árabe y una identidad amazigh”.

<sup>242</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

acumulación de problemas profundos organizacionales, a pesar de la existencia del protocolo de coordinación<sup>243</sup>.

Algunos sectores del CNC vinculaban la parálisis del Consejo a varios factores, entre los que se encontraban la esterilidad de las reuniones del Consejo en tanto en cuanto no se respetaban ni se ejecutaban las decisiones adoptadas en ellas, ni los principios y escritos de la coordinación, el trabajo de las comisiones estaba paralizado y habían fracasado las iniciativas sobre un conjunto de proyectos importantes a nivel nacional, como eran las cuestiones de la unificación de la lengua, los programas de métodos de enseñanza, los medios de comunicación amazighes, o incluso otro tipo de cuestiones concernientes y de interés para el movimiento amazigh a nivel nacional e internacional. También se detectaba que otras cuestiones como el aislamiento del movimiento amazigh respecto a la sociedad civil, y la falta de diálogo y de experiencias con los partidos políticos y otras fuerzas vivas de la sociedad marroquí implicadas en la búsqueda de la democratización del país, y la débil y escasa publicidad que se hacía de trabajos intelectuales, científicos e ideológicos relacionados con la causa amazigh, así como otro tipo de producciones artísticas que pudiesen ser dadas a conocer a la opinión pública nacional<sup>244</sup>.

En vista a esta situación, algunos sectores consideraban necesario que la coordinadora emprendiese una redefinición de sus objetivos y de sus principios de con el fin de conseguir su respeto por parte de las asociaciones, así como la elaboración de programas detallados que permitiesen realizar un seguimiento y evolución de las decisiones adoptadas por las organizaciones del Consejo. Asimismo, algunos grupos estimaban que la solución a los problemas del CNC

---

<sup>243</sup> «Projet de plate forme pour la Première Rencontre Nationale sur la stratégie de la Coordination entre les associations culturelles amazighes», *Consejo Nacional de Coordinación*, Maâmoura, 29 y 30 de marzo de 1997. Véase Anexos (Documentales).

<sup>244</sup> «Projet de plate forme pour la Première Rencontre Nationale sur la stratégie de la Coordination entre les associations culturelles amazighes», *Consejo Nacional de Coordinación*, Maâmoura 29 y 30 de marzo de 1997. Véase Anexos (Documentales).



pasaba por que éste se centrara en cuestiones estratégicas que no pudieran ser examinadas por las asociaciones de manera aislada e individual<sup>245</sup>.

A partir de estas propuestas generales, emergieron dentro del CNC dos posturas diferentes sobre lo que debía de ser y en lo que debía de convertirse el Consejo. Por un lado, hubo algunos sectores propusieron dotar al CNC de un estatus jurídico, como confederación o federación, con el que poder hacer confluir todos los componentes en un mismo marco político unificado. Por otro lado, otros sectores estimaban que la crisis del CNC no debía de ser atribuida a aspectos organizacionales, sino que era la expresión de las diferencias existentes entre las diferentes corrientes respecto a la estrategia de acción a seguir por el movimiento amazigh en sus dimensiones cultural y política. Para ellos la crisis se explicaba por el no respeto a los textos y decisiones comunes y por los rebasamientos cometidos a nivel práctico, por lo que para ellos el CNC continuaba siendo el marco apropiado para la acción de las asociaciones amazighes, siempre y cuando se redireccionara su trayectoria y modo de trabajo<sup>246</sup>.

Con el objetivo de encauzar el futuro del CNC tras la sesión general del 12 de octubre de 1996 se formó una Comisión especial a la que se le encargó la tarea de preparar el primer seminario nacional sobre la estrategia de coordinación en un futuro próximo, y que estaba integrada por un grupo de diez militantes: Mohamed Chami, Ahmed Ouass, Abdellah Id Lahcen, Boudris Belaid, Lhoussaine Ouazi, Abdelhafid Taamouti, Ali Housni, Hassan Id Belkacem, Brahim Ouchaaban y un miembro de Asociación Tilleli, que rotaba entre sus filas<sup>247</sup>. En una reunión posterior que se celebró en Nador el 28 de diciembre de 1996 se decidió continuar con la comisión que había sido creada y además formar otra comisión orgánica constituida por tres asociaciones, la

---

<sup>245</sup> «Projet de plate forme pour la Première Rencontre Nationale sur la stratégie de la Coordination entre les associations culturelles amazighes», *Consejo Nacional de Coordinación*, Maâmoura 29 y 30 de marzo de 1997. Véase Anexos (Documentales).

<sup>246</sup> «Projet de plate forme pour la Première Rencontre Nationale sur la stratégie de la Coordination entre les associations culturelles amazighes» Maâmoura, 29 y 30 de marzo de 1997. Véase Anexos (Documentales).

<sup>247</sup> *Amezday*, enero de 1997.

AMREC, Tamunt Izuran y la *Asociación Souss*, a las que se le encargaría la organización del seminario que debía de tener lugar en Maâmoura-Salé entre los días 29 y 31 de marzo de 1997 y en el que debía de decidirse que estrategia se iba adoptar para reconducir la acción y mitigar los problemas que se habían emergido en el seno del CNC.

Tal y como hemos mencionado, las asociaciones del CNC se dividían en dos grupos a la hora de proponer soluciones a los problemas del CNC. El primer grupo era partidario otorgar al Consejo un estatus jurídico diferente que le permitiera tomar decisiones, o al menos empujar a los miembros a llegar a un consenso en las mismas, y supervisar su implementación a nivel local. El segundo grupo era el que promovía una redefinición del método de trabajo del Consejo. Dentro de este segundo grupo aparecieron dos propuestas diferentes, pero no excluyentes, sobre cómo reorganizar la acción del CNC. La primera de ellas debe de ser atribuida a un grupo de militantes rifeños que plantearon la “regionalización de la acción del CNC” como solución a la parálisis que sufría el Consejo. La idea era la de crear confederaciones regionales encargadas de coordinar la acción asociativa a nivel regional y que fuesen los representantes de las confederaciones los que se reunieran en el CNC, ejerciesen de portavoces de sus asociaciones y expresasen sus posiciones sobre las estrategias o decisiones a emprender en nombre de todas ellas, y de manera vinculante para las mismas. Esta propuesta era una de las que debía de ser discutida en la reunión de Salé de marzo de 1997<sup>248</sup>.

*“Cuando el Consejo comenzó a tener más de treinta y de cuarenta asociaciones empezaron los problemas organizacionales. Nosotros como solución, para continuar aprovechando esa riqueza asociativa que se había creado en torno al CNC, propusimos crear una organización regional. La Asociación Nekor lo propuso ya en el año 1996, como una opción que debía de ser discutida en la Conferencia que iba a celebrarse en Salé en marzo de 1997. Aquel coloquio iba a ser muy importante porque con él se*

---

<sup>248</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de abril de 2011.

*buscaba poner fin a los problemas de organización. Se creó un Comité de preparación que se reunió en Nador en un encuentro que organizó la Asociación Ilmas. La reunión de Rabat no llegó a celebrarse. La causa fue principalmente la cantidad de malentendidos que surgieron en torno al encuentro y a las posiciones que se decía que ciertos militantes habían decidido adoptar”<sup>249</sup>.*

De manera paralela, otro sector que se ubicaba dentro del segundo grupo era el que representaba la ANCAP y, de manera personal, Hassan Belkassem, quien bautizó la propuesta como la “teoría de las dos alas”, y para quien los derechos que eran discriminados por decisiones políticas no podían ser adquiridos más que a través de una lucha política<sup>250</sup>.

#### REUNIÓN DEL CONSEJO NACIONAL DE COORDINACIÓN EN NADOR DICIEMBRE DE 1996



Foto: Archivo personal de Ziani Mohamed

<sup>249</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de noviembre de 2009.

<sup>250</sup> “Dès que les Amazighs discutent de politique, ils sont toujours empêchés de s’organiser », *Asociación Tamaynut*, 24 de mayo de 2008.

La propuesta de crear “dos alas” dentro del CNC tiene su origen en un debate interno de la asociación ANCAP. Con perspectiva a la reunión que debía de celebrarse en marzo de 1997, Belkassem decidió distribuir un comunicado en el que exponía la visión de la asociación sobre la necesidad de apertura de una acción política clara dentro del CNC, que fue posteriormente publicado en el número del mes de abril del periódico *Tasafaout*, y en *Maghrib Al Yaoum* del 14 de abril de 1997. En el texto redactado por Belkassem se empleaba la expresión “*trabajo a dos alas*” para describir la propuesta de la asociación, que se ubicaba dentro de un análisis concreto que realizaba la asociación sobre el momento político que se vivía. En este sentido, la ANCAP consideraba que el período comprendido entre los años 1997 y 2010 constituiría una fase transitoria hacia la democracia para todos los países del tercer mundo. Se entendía que la economía liberal acabaría por imponer una forma política de tipo democrático, algo que en el caso de Marruecos se fortalecería por las exigencias políticas que el establecimiento de una zona de libre cambio con la comunidad europea impondría al país. Esta cuestión reforzaba la idea que estos sectores tenían de que bajo ese contexto de cambio político, la inclusión del movimiento amazigh en el sistema a través de la acción política podría reportar importantes beneficios para las reivindicaciones del movimiento, y hacer frente a los grupos panárabes que obtienen beneficios de su participación y apoyo a partidos políticos.

*“Si los militantes del movimiento cultural amazigh no se implican en la acción política, las perspectivas siguen siendo oscuras y los militantes amazighes acabarán por sucumbir a la desesperanza, lo que desembocará en dispersiones y renunciaciones. En cada consulta electoral, es decir en cada consulta política de envergadura, el movimiento amazigh corre el riesgo de perder a algunos de sus militantes que podrían pensar que sus posturas en otro lugar, incluso al precio de una parte de su identidad, podrían tener una mayor eficacia que estando lejos de la participación política. Todos hemos visto que*

*las asociaciones culturales panárabes, que han estado unidas a movimientos políticos se han podido beneficiar de la generosidad de los consejos comunales y locales y de los presupuestos de diferentes instituciones”<sup>251</sup>.*

Para la asociación ANCAP y para Id Belkassem en particular, el período de transición política en el que Marruecos se iba a introducir hacía que el ejercicio del derecho a la participación en la vida cultural no pudiera ser disociado del ejercicio del derecho a la participación política, en tanto en cuanto la transición política produciría una ampliación del espacio para el ejercicio de los derechos de participación en la escena política y cultural del país, con la consiguiente exclusión y marginalización de todas personas que no se adherían a la acción política y cultural (Aourid, 1999: 204). Por consiguiente, se defendía que la acción amazigh dentro del campo político se desarrollara sobre cuatro ejes específicos: la defensa del ejercicio de los derechos políticos y culturales como derechos humanos; la defensa de los objetivos de los militantes del movimiento amazigh dentro de la participación política; la acción sobre los planes políticos y culturales; la acción en común para reforzar las relaciones culturales y políticas con todas las fuerzas que consideraran como algo estratégico que esa fase transitoria concluyera con la instauración de una sociedad y de un estado democrático (Aourid, 1999: 205). Esa estrategia de acción política, según la ANCAP e Id Belkassem, debía de ser implementada a través de un partido político que llevaría el nombre de *Frente Cultural por la Democracia*<sup>252</sup>, mientras que la acción cultural debía de desarrollarse en el marco del CNC. Por tanto, dentro de esta propuesta, el CNC pasaría a ocuparse de la armonización de las estrategias de promoción de la lengua y la cultura amazigh, con el objetivo de que esos esfuerzos llegasen a cristalizarse en la implantación de *“una política nacional democrática en los dominios cultural,*

---

<sup>251</sup> Extracto del comunicado redactado por Hassan Id Belkassem en el que exponía la “teoría de las dos alas” (Aourid, 1999: 204).

<sup>252</sup> El nombre del *Frente Cultural por la Democracia* recordaba al nombre que Saïd Saadi dio en 1989 al partido de base amazigh que se crea en Argelia tras las medidas de liberación adoptadas por el estado a finales de los ochenta, la *Agrupación por la Cultura y la Democracia*.

*lingüístico y educativo y una rehabilitación de la identidad amazigh de Marruecos"* (Aourid, 1999: 206).

La propuesta de la ANCAP y de Id Belkassem como solución a los problemas del CNC no fue bien acogida por todos los sectores, al contrario contribuyó a hacer más profunda la distancia existente entre los diferentes sectores. El sentir general era que cada parte quería imponer a la otra su visión de hacia dónde debía encaminarse el Consejo y la propia estrategia del movimiento amazigh en el país. A ello, hay que sumar las reacciones que algunos sectores de la sociedad marroquí habían comenzado a tener respecto al dinamismo que el movimiento amazigh había adquirido en el país.

*"Había problemas ideológicos y teníamos muchos enemigos. Por un lado, Belkassem quería sacar del CNC un partido. Por otro lado, los partidos nos acusaban de racistas. Y por otro los islamistas, porque para ellos no había otro Marruecos antes de la llegada del Islam, no se podía hablar de lo que ya estaba allí y había antes"*<sup>253</sup>.

En lo que concierne a los sectores reaccionarios contra el activismo amazigh, es necesario mencionar que desde mediados de los años ochenta había aparecido un grupo de escritores vinculados al nacionalismo árabe, como Belakziz o El Jabri, que veían el "Renacimiento bereber" como un "chillido irritante", como un movimiento separatista que entorpecía la marcha hacia la unidad árabe, y llamaban al genocidio de la lengua amazigh y del árabe marroquí (El Aissati, 1993).

La crítica más dura fue la realizada por Allal al-Azhar en un libro publicado en árabe en el año 1984 con el título de *La cuestión nacional, el movimiento bereber y la construcción del Magreb árabe*, en el que se recogía la visión de algunos sectores de la izquierda sobre las reivindicaciones culturales y

---

<sup>253</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

lingüísticas amazighes, como la *Organización del Trabajo Democrático y Popular*, que se hizo cargo de su publicación. En él no sólo se defendía la tesis de Marruecos como país árabe, sino que se consideraba la lealtad al “destino árabe” del país como la base para el establecimiento definitivo de una democracia, que debía de asentarse sobre una “conciencia nacional unitaria árabe”. Frente a esta argumentación principal, para al-Azhar, los bereberes suponían una amenaza para el estado pues sostenía que su único modo de gobierno eran las estructuras tribales, y negaba que constituyeron un pueblo diferenciado a los árabes, en tanto en cuanto no eran más que un producto del colonialismo (Bounfour, 1985).

La visión de lo amazigh como elemento desestabilizador y segregacionista se mantuvo en el discurso oficial de gran parte de las fuerzas políticas de izquierda del país durante toda la década de los noventa como expresión de la reticencia y el rechazo que el activismo amazigh causaba entre estos sectores.

Bajo ese contexto de hostilidad, la propuesta de creación de un partido político dentro del CNC no encontró grandes apoyos por parte de las asociaciones del Consejo, como por ejemplo por parte de la AMREC, que se mostraba partidaria de centrar toda acción en el contexto nacional dentro de un marco y exclusivamente cultural y científico<sup>254</sup>. Sin embargo, esa estrategia permanecerá dentro del ideario de algunos sectores del movimiento amazigh a partir de entonces<sup>255</sup>. En este período, el rechazo principal a la propuesta derivaba de la falta de confianza en el sistema político marroquí, y en el miedo a acabar convirtiendo el activismo amazigh en otro partido político más, con los mismos problemas y debilidades.

---

<sup>254</sup> « A propos du Congrès Mondial Amazighe », AMREC, Rabat julio de 1995. Véase Anexos (Documentales).

<sup>255</sup> Véase capítulo VI de la tesis doctoral.

*“El proyecto de dos alas acabó siendo un pájaro que no vuela. Tanukra no estaba de acuerdo. Teníamos el presentimiento de que podíamos acabar como todos los partidos marroquíes. No se podía hacer nada con ese sistema político”<sup>256</sup>.*

En cambio, en lo que respecta a la propuesta de “regionalización de la acción del CNC”, a pesar de que no llegó a concretarse dentro del marco del CNC, si se llevó a término después del fin del Consejo, cuando en el año 1998 se forma la formación de la *Confederación de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos*, a la que seguirán años más tarde la *Confederación de Asociaciones Amazighes del Sur de Marruecos*, y la *Confederación de Asociaciones Amazighes del Centro de Marruecos*.

Todas estas diferencias que emergen durante el proceso de organización del que sería el primer seminario nacional sobre la estrategia de coordinación acaban produciendo el colapso del CNC antes de que llegue a celebrarse la reunión de marzo de 1997 en Maâmoura-Salé, lo que supuso el fin de la primera experiencia de coordinación nacional. Tras la desaparición del CNC, se produjo al poco tiempo un intento de recuperación de la iniciativa con la formación de una nueva plataforma llamada TADA. Sin embargo, su alcance e impacto como estructura de coordinación sería mucho menor que el de su predecesora.

TADA se formó un mes antes de la celebración del primer congreso del CMA, tras una reunión que tuvo lugar en Errachidia los días 4 y 5 de julio de 1997 en la que participaron sólo algunas asociaciones que habían sido parte del CNC.

*“Cada uno quería hacer su propio congreso [del Consejo Nacional de Coordinación]. La derecha quería dejarse cortejar por el Majzén, y también había otros que querían hacerse con la dirección del Consejo. Después de que no se celebrara la*

---

<sup>256</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.



*reunión de Mamoura, algunos tomamos la iniciativa de intentar convencer a otros militantes de que nos podíamos entender. Se celebró para ello una reunión en Souk El Arbaa por invitación de Mohamadi Majzaoui, que era del MP, y estaba dentro del CNC como representante de la asociación Izouran. En aquella reunión lo que hicimos fue intentar hacer una evaluación del efecto que había provocado la paralización del CNC e intentar determinar quién era el responsable de ello. Decidimos entonces formar una Confederación de Asociaciones Amazighes que se llamó TADA”<sup>257</sup>.*

*“Había gente que estaba en contra del proyecto de TADA, que querían que el CNC siguiera como personalidad moral, sin estatuto legal, que siguiera trabajando como un protocolo de actuación, porque al final la asociación no tenía un estatuto legal para las autoridades”<sup>258</sup>.*

Las asociaciones del Rif se dividieron en dos sectores, por un lado aquellas que se integraron en la plataforma TADA porque consideraban que la única forma de hacer frente a la política del Estado marroquí era a través de una coordinadora nacional que aglutinara las fuerzas de las asociaciones locales, y por otro las que se posicionaron a favor de la creación de coordinadoras regionales. En el primer grupo se integraron asociaciones que estaban vinculadas a la corriente de izquierda dentro del movimiento amazigh del Rif, como Tanukra, Ait Said, y Jugurtha, a excepción de Nekor que, a pesar de su vinculación a Vía Democrática, se encontraba muy influida por la posición que Serfaty había adoptado dentro del Ilal Amam de defender y reivindicar la autogestión de las regiones amazighes de Marruecos<sup>259</sup>.

---

<sup>257</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

<sup>258</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

<sup>259</sup> Véase capítulo I de la tesis doctoral y apartado 4.5.1 de este capítulo de la tesis doctoral.

*“Nekor en aquella época no podía hacer nada. Ellos estaban vinculados a Vía Democrática y sostenían que lo que se debía de hacer era tener entidades regionales para después, a partir de ellas, crear plataformas nacionales. Ellos en su partido manejaban los conceptos de autonomía y autogestión, pero Tanukra no estaba de acuerdo con ellos, porque nosotros creíamos que el régimen marroquí lo que quería era terminar con cualquier tipo de coordinadora nacional, e hizo todo lo que pudo para que no continuase. Nosotros creíamos que si empezábamos por la región nunca llegaríamos a la construcción de una organización nacional”<sup>260</sup>.*

Tras un período de inactividad que se inició tras la celebración de la primera sesión del *Congreso Mundial Amazigh* en Tafira por las divergencias que emergen en el curso del mismo entre la delegación marroquí, se reanuda la actividad en el año 1999, con una reunión en Meknès, que fue el último golpe a un proyecto que no se acababa de consolidar. Todos los grandes actores asociativos que participaban acabaron abandonando el proyecto, por la incapacidad de crear una plataforma estratégica y por las dificultades generadas por la ausencia de medios financieros que permitiesen emprender un proyecto de la envergadura que suponía la coordinadora nacional. A ello se le unió el hecho de que la organización permaneció sin autorización legal durante casi más de un año. Con la salida de los grandes actores asociativos, la plataforma se transformó en una especie de coordinadora regional, sin que pudiese emprenderse ninguna experiencia más de coordinación nacional desde entonces.

---

<sup>260</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

#### 4.4.2.2. LA INTERNACIONALIZACIÓN DE LA CAUSA AMAZIGH

La expansión del discurso sobre derechos humanos en la arena internacional y la emergencia de una mayor preocupación en las organizaciones internacionales preocupadas por los derechos de comunidades étnicas y lingüísticas minorizadas del mundo crearon nuevas oportunidades para la promoción de la agenda del movimiento amazigh, y la posibilidad de trasladar el activismo a un espacio político en el que se dispusiera de más canales de reivindicación y de presión y de menos costes de represión que en los contextos nacionales.

La estrategia de internacionalización estuvo muy vinculada en sus inicios a la iniciativa personal de un grupo de militantes y a la asociación Tamaynut. En ella coinciden un grupo de juristas interesados por emprender una nueva estrategia dentro del activismo amazigh a través de la utilización de los instrumentos de derecho internacional para reclamar el respeto por los derechos de la población amazigh en el Norte de África. Bajo iniciativa de ese grupo de militantes, Tamaynut (por aquel entonces todavía ANCAP) lidera el acercamiento de la causa amazigh a la arena internacional con iniciativas como la de publicar la primera traducción de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* al tamazight en el año 1995, o la de introducir en 1995 en sus estatutos que la asociación tenía como objetivos “*interesarse por los derechos lingüísticos, culturales, económicos, sociales y medioambientales del ciudadano marroquí, y defenderlos conforme a las disposiciones de las convenciones internacionales*” (Pouessel, 2010a: 110).

*“En la asociación había muchos jóvenes abogados, y se decidió centralizar nuestros esfuerzos sobre los derechos, y al mismo tiempo mantener nuestro interés por todas las manifestaciones de la cultura amazigh. Pero en 1993, en el momento en que el*

*Congreso Mundial de Derechos del Hombre en Viena decidimos junto con otra asociación ir a esa conferencia para hacer de lobby a nivel internacional porque constatamos que no había funcionado incluso tras la firma de la Carta de Agadir en 1991. En el primer número de nuestra revista que se llama Tasafut exponíamos que algo no funcionaba y empezamos a reflexionar sobre cómo hacer de lobby frente al gobierno y a nivel internacional. Entonces decidimos que estaría bien ir, en tanto que representantes de varias asociaciones amazigh, pero la idea había sido propuesta por Tamaynut [...] Tomamos la decisión de internacionalizar la causa debido al bloqueo que existía. Nos dimos cuenta que las reivindicaciones no iban hacia delante ni por parte del estado ni de los partidos políticos, que no se interesaban por ello y que teníamos que hacer otra cosa. Decidimos ir a aquella conferencia para hacer de lobby”<sup>261</sup>.*

El camino militante en las organizaciones internacionales para el movimiento amazigh se inició con la participación de dos miembros de la asociación Tamaynut, Hassan Id Belkassem y Ahmed Adghrini, en la *Conferencia Internacional sobre Derechos Humanos* que tuvo lugar entre los días 14 y 25 de junio de 1993 en Viena, bajo el auspicio de Naciones Unidas. Con ese fin, las siete asociaciones firmantes de la Carta de Agadir, acordaron la firma de un comunicado sobre los derechos lingüísticos y culturales en Marruecos dirigido a todos los participantes en el Congreso. En él se exponía la situación de la lengua y la cultura amazigh de la siguiente manera: ausencia de un reconocimiento claro de la lengua y cultura amazigh en la constitución del país; falta de consideración en los organismos escolares y educativos, lo que se presentaba como una privación al niño amazigh de su derecho a la educación y a la formación en su lengua materna; la ausencia de consideración a la lengua y cultura amazigh en las instituciones administrativas, los organismos de justicia

---

<sup>261</sup> Entrevista a Hassan Id Belkassem, Rabat 23 de noviembre de 2009.

y los medios de comunicación públicos y privados, lo que suponía una marginación de los derechos del ciudadano marroquí<sup>262</sup>.

Las asociaciones recogían en el comunicado las principales reivindicaciones que el movimiento amazigh hacía al estado marroquí<sup>263</sup>, defendiendo su legitimidad en base a la existencia de una normativa jurídica internacional<sup>264</sup>, de la que se servían para avalar la demanda de protección de los derechos lingüísticos y culturales de la sociedad amazigh que realizaban.

Los militantes que asistieron a la conferencia aprovecharon la ocasión para distribuir entre los asistentes publicaciones y dos memorandos, en inglés y francés, sobre los derechos lingüísticos y culturales amazighes (Id Belkassem, 2000). Su participación también les sirvió para entrar en contacto y conocer otras experiencias y los casos de grupos con objetivos similares que les servirán de inspiración a la hora de constituir su propia organización internacional, como las delegaciones de Canadá, las representaciones indígenas de América Latina o el grupos como el “Congreso de judíos del mundo”, así como el marco jurídico internacional que protegía los derechos de los pueblos autóctonos del mundo. Particularmente importante fue el conocer a Salem Mazhoud, un cabil afincado en Londres que trabajaba en “Human Rights Watch” y la persona con la Adghrini e Id Belkassem comienzan a plantearse la idea de crear una

---

<sup>262</sup> «Communiqué relatif aux droits linguistiques et culturels au Maroc Adressé à tous les participants au Congrès Mondial des Droits de l’Homme», Rabat 28 de mayo 1993. Véase Anexos (Documentales).

<sup>263</sup> En el comunicado se recogen como demandas al estado marroquí la estipulación en la constitución marroquí de la lengua amazigh como lengua nacional, al lado de la lengua árabe, la creación de un instituto de estudios y de investigaciones amazighes, la integración de la lengua y de la cultura amazigh en los programas oficiales de enseñanza y en los dominios de la información, la cultura y la vida pública. Véase « Communiqué relatif aux droits linguistiques et culturels au Maroc Adressé à tous les participants au Congrès Mondial des Droits de l’Homme », Rabat 28 de mayo 1993. Véase Anexos (Documentales).

<sup>264</sup> Se citaban como fundamento de jurídico las siguientes normas internacionales: el artículo 2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos; el artículo 27 de la Carta de Derechos Civiles de Naciones Unidas; el artículo 5c de la Convención de la UNESCO relativo a la lucha contra la discriminación en el dominio de la enseñanza; y la convención relativa a la integración de los pueblos autóctonos. Véase « Communiqué relatif aux droits linguistiques et culturels au Maroc Adressé à tous les participants au Congrès Mondial des Droits de l’Homme », Rabat 28 de mayo 1993. Véase Anexos (Documentales).

organización en la que se federaran todos los representantes de los imazighen de todos los países y la diáspora (Belhabib, 2006: 171).

*“Lo que verdaderamente tuvo un rol importante para la progresión, desde mi punto de vista fue que, tras nuestra participación en la Conferencia de Viena, nos dimos cuenta entonces que había más pueblos del mundo que se interesaban por alcanzar los mismos objetivos que los nuestros, y sobre todo el movimiento internacional sobre los derechos de los pueblos autóctonos. Sentimos en ese momento que no estábamos solos, y al mismo tiempo, descubrimos que había un movimiento a nivel internacional sobre los derechos de los pueblo autóctonos, y de alguno medida nos convertimos en parte de ese movimiento. De hecho en el Congreso Nacional de Tamaynut de 1996 se adoptó la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derecho de los Pueblos Autóctonos como documento principal de nuestro congreso en Agadir. Esta declaración en tanto que documento interno para nosotros, era todavía un proyecto dentro de Naciones Unidas, pero nosotros lo adoptamos como referencia interna para la asociación. Fue en el marco de las discusiones que hablamos por primera vez del derecho a la autodeterminación y del derecho a la autonomía y el federalismo [...] Después de nuestra primera participación nuestra asociación decidió hablar de la cuestión amazigh como cuestión de los pueblos autóctonos en el mundo. Y fue en ese sentido que Tamaynut decidió de ir más lejos con la creación del Congreso Mundial Amazigh dos años más tarde para reforzar esa internacionalización de la cuestión amazigh”<sup>265</sup>.*

Tras la primera toma de contacto que se produce en Viena en 1993, tuvo lugar en Ginebra un segundo encuentro con el que se continuaría fortalecimiento de la red de militantes implicados en la internacionalización de la causa amazigh. El motivo era la participación en la XII sesión del grupo de trabajo de la subcomisión de Naciones Unidas de la lucha contra las medidas

---

<sup>265</sup> Entrevista a Hassan Id Belkassem, Rabat 23 de noviembre de 2009.

discriminatorias y de la protección de minorías que tuvo lugar el 19 de julio de 1994 en Ginebra.

El fruto de esas discusiones quedó reflejado en una declaración que será la primera piedra hacia la formación del *Congreso Mundial Amazigh*, la “Declaración de Ginebra sobre el proyecto de Congreso Mundial Amazigh”, que fue firmada por Adghrini, Mazhoud y Belkassem, que habían mantenido el contacto desde su primer encuentro en Viena, a los que se le unieron Abdellahi Attayoub, un touareg nigeriano residente en Lyon y Omar Louzi, natural del Atlas, próximo a la familia de Aherdan (Lehtinen, 2003: 271).. En ella se reflejaba la voluntad de estos actores, como representantes de las asociaciones amazighes, de crear una instancia mundial que representara a la cultura amazigh, y el establecimiento de un *Comité de contacto*, a través del cual se canalizaría la iniciativa (Belhabib, 2006; Id Belkassem, 2000).

La ONU había proclamado 1990 como el “Año Internacional de la Población Autóctona” y decretado el 18 de febrero de 1993 una década mundial para la población autóctona, que comenzaría el 10 de enero de 1994. A partir de principios de los años noventa la cuestión de los pueblos indígenas comienza a tener más importancia dentro de Naciones Unidas, lo que conllevó la creación de comités de observación para la observación y protección de los derechos de estos grupos. Ello hizo que, al margen de la sesión del grupo de trabajo, Hassan Id Belkassem fue elegido presidente del grupo africano de organizaciones representantes de los pueblos autóctono de África, en el que estaban junto con los imazighen de Marruecos y Argelia, los touaregs de Mali y Níger, los massais y los nubios de Sudán. El trabajo de los representantes amazigh en Ginebra chocaba con los objetivos que se había marcado la delegación marroquí que también había viajado a la ciudad suiza para participar en aquella sesión, y que estaba compuesta por organizaciones de diferente naturaleza<sup>266</sup>. La cuestión

---

<sup>266</sup> Las organizaciones marroquíes participantes en la sesión de Viena fueron la AMDH, la OMDH, la UMT, la Asociación de Abogados de Marruecos, algunas asociaciones de mujeres como la Unión de Mujeres de Marruecos y la Unión de Acción Femenina, los ministerios de cultura y justicia, las

identitaria no entraba dentro de la problemática que portaban las organizaciones de la delegación marroquí, hasta el punto de que la AMDH protesta por el comportamiento de las acciones de los amazighes en la sesión aludiendo a que lo que planteaban no estaba en el orden del día (Belhabib, 2006: 173). Aún así, los militantes desplazados a Ginebra continuaron progresando en la inclusión de los imazighen dentro de la iniciativa de internacionalización de la defensa de los pueblos autóctonos del mundo, en la que las redes de solidaridad ejercieron un importante papel, tanto para el avance del proyecto como para el sustento económico del mismo.

*“En 1994, en la reunión de Ginebra, se decidió tener una asamblea general en la sede de Nueva York de Naciones Unidas, a la que debía acudir a un representante de cada continente. Había muchos representantes de asociaciones africanas allí, con los que nos reunimos y discutimos, y decidimos crear el Comité Preparatorio de una Comisión Africana de los Pueblos Autóctonos. En esa sesión fui elegido presidente de esa comisión y fue por ello que me nombraron representante por África para la Asamblea General que tuvo lugar en Nueva York. No había financiación para poder ir allí. Naciones Unidas no habían reservado fondos para los desplazamientos de los representantes. Nosotros en Tamaynut contactamos a otras asociaciones amazighes aquí [en Marruecos] y en Argelia, y todas las asociaciones contribuyeron de una forma u otra para apoyar nuestra representación en Nueva York el 8 de diciembre de 1994. En aquella época había una asociación amazigh en Nueva York, cuyos miembros eran la mayor parte de Tizi Ouzou. Los contactamos a través de asociaciones de Tizi Ouzou, porque en aquel momento ya se había producido visitas recíprocas entre nosotros y los argelinos. Nosotros ya los habíamos invitado en 1980 a una reunión que hubo en Agadir, y en 1982 hubo representantes de Tizi Ouzou que había venido aquí ya. Esas asociaciones contribuyeron*

---

embajadas de Marruecos en Europa, el Representante de Marruecos en Naciones Unidas, y algunos exiliados políticos como Abraham Serfaty y Mohamed Douiri (Belhabib, 2006: 173).



a poder llevar a cabo esa representación de África por alguien de Tamaynut, que fui yo personalmente”<sup>267</sup>.

A pesar de estas dificultades iniciales, la causa amazigh continuó adquiriendo presencia en la arena internacional. La repercusión que tuvo el caso Tilelli y la importancia que organizaciones como AI dieron al tema, despertó el interés por la profundización en el conocimiento del pueblo amazigh en diversos sectores. Por este motivo, la organización bretona *Asociación Festival de Cine de Douarnenez* decidió consagrar su XVII edición<sup>268</sup>, que se celebró entre los días 21 y 28 de agosto de 1994, al pueblo amazigh<sup>269</sup>.

Al Festival acudieron varias asociaciones marroquíes (la AMREC, la ANCAP, Tilelli, Adesse, AUEA, Tifinagh e Ilmas), y otras asociaciones argelinas, touaregs y de la diáspora, lo que permitió el estrechamiento de vínculos entre ellas, y sumar más apoyos a la idea de crear una organización que federara a las asociaciones amazigh del mundo. Así, la ocasión se aprovecha para difundir la “*Declaración de Ginebra*”, y profundizar en la idea, lo que dio como resultado la firma de una segunda declaración, la “*Declaración de Douarnenez sobre derechos relativos a la identidad la lengua y la cultura amazighes*”, en el que se introduce un nuevo concepto en el discurso del activismo amazigh,

<sup>267</sup> Entrevista a Hassan Id Belkassam, Rabat 23 de noviembre de 2009.

<sup>268</sup> La *Asociación Festival de Cine de Douarnenez* creada en el año 1978 estaba dedicada a la organización de un festival de cine que anualmente promovía daba a conocer películas poco difundidas sobre pueblos desconocidos, como Quebec, las naciones indias de América del Norte, el pueblo catalán, vasco, tibetano, los aborígenes australianos y el pueblo palestino habían sido los elegidos en algunas de las ediciones que desde 1978 la asociación había ido organizando. Véase Dossier “17ème festival de cinema de Douarnenez. Peuples Berbères », agosto de 1994. [Archivo personal de Rachid Raha]

<sup>269</sup> “Este año, nuestros invitados son los Berberes, sobre todo aquellos de Marruecos, Argelia, los nómadas touaregs de Níger y de Mali. Hay actualmente en el mundo entre 10 y 12 millones de bereberes. Pueblo emplazado en el Magreb y en el Sahara mucho antes de la llegada de los árabes, están actualmente diseminados por una decena de países pero conservando sus raíces lingüísticas comunes que permiten hablar de un “grupo berberófono”. Véase Dossier “17ème festival de cinema de Douarnenez. Peuples Berbères », agosto de 1994. [Archivo personal de Rachid Raha]

“El festival de cine de Douarnenez está consagrado este año al pueblo bereber. La atención sobre los imazirens [suponemos que el término “imazirens” se refiere a realidad a imazighen], pueblo cuya cultura está ridiculizada en la tierra de sus ancestros, nos recuerda que la situación de las culturas minoritarias en el mundo no es buena”. Véase Alain Bellec: “Un bretois et la culture berbère”, *Thifray*, verano de 1994 [Archivo personal de Rachid Raha].

Tamazgha, que reflejaba la toma de conciencia sobre una identidad amazigh transnacional que se había ido fortaleciendo en el marco de estos encuentros internacionales.

**CARTEL DEL FESTIVAL DE CINE DE DOUARNENEZ SOBRE LOS PUEBLOS  
BEREBERES 1994**

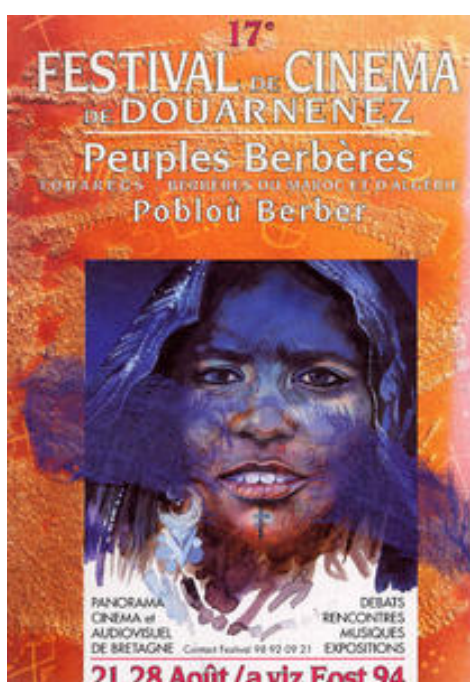


Foto: Archivo del Festival de Douarnenez

La *Declaración de Douarnenez* supuso también el compromiso firme de las partes de formar una organización internacional amazigh con el fin de defender, desarrollar y difundir la cultura, la lengua y la identidad amazigh en la arena internacional<sup>270</sup>. Para ello, se crearon dos comités, uno de reflexión y otro de coordinación, y se acordó celebrar la primera conferencia mundial en 1996, tras una conferencia previa de preparación que debía de celebrarse un año

<sup>270</sup> Extracto de la Declaración de Douarnenez: “Estas asociaciones deciden ser parte del proyecto de creación de un Congreso amazigh internacional [...] Esta organización recibirá la tarea de defender, desarrollar y difundir la cultura, la lengua y la identidad amazigh. Se inscribe en el marco democrático y usará todos los medios pacíficos para alcanzar sus reivindicaciones. Convencidos de la justicia de nuestra lucha, estamos decidido a emprender cualquier esfuerzo para que el pueblo amazigh alcance definitivamente sus derechos”. Véase “Déclaration de Douarnenez sur les droites identitaires, culturels et linguistiques des Imazighen», Douarnenez 26 de agosto de 1994. Véase Anexos (Documentales).

antes, que organizaría el llamado “*Comité de Francia para la Preparación del Congreso Mundial Amazigh*” (CFPCMA). El CFPCMA se compuso principalmente de asociaciones de la diáspora, especialmente de París, y se encargó de organizar el pre-congreso que tuvo lugar en Saint Rome de Dolan del 1 al 3 de septiembre de 1995.

#### MILITANTES ASISTENTES AL FESTIVAL DE CINE DE DOUARNENEZ 1994



Foto: Archivo personal de Rachid Raha

Las asociaciones amazighes de Marruecos respondieron, de manera general, positivamente a la creación del CFPCMA y a la iniciativa de crear un *Congreso Mundial Amazigh*. Sin embargo, también emergieron sectores, liderados por la más antigua de las asociaciones de Marruecos, la AMREC, que cuestionaban abiertamente la decisión de internacionalizar el activismo amazigh, en tanto en cuanto consideraba que la legitimidad del combate radicaba en el hecho de mantener la autonomía de su acción respecto a actores extranjeros, defendiendo la causa amazigh en Marruecos como una causa nacional que debía de exponerse y desarrollarse en el marco nacional “*conforme*

a los principios del diálogo democrático entre todas las partes preocupadas por las causas nacionales”<sup>271</sup>. La AMREC estimaba que la causa amazigh estaba caracterizada por poseer sus propias especificidades en cada país del Magreb, unas especificidades que eran inherentes a las condiciones políticas, económicas y sociales de cada uno de ellos. En base a ello se defendía una acción asociativa internacional de coordinación a nivel científico y de intercambio de conocimiento a nivel de expertos en la medida en que para ella, toda forma de organización amazigh de carácter político se ponía al carácter cultural y reivindicativo que caracterizaba toda acción cultural y reivindicativa fundada bajo los principios de la Carta de Agadir.

El pre-congreso de Francia se inició con el peso de esas divergencias iniciales y con otros problemas derivados de las dificultades de movilidad de los militantes, por falta de medios económicos y los obstáculos administrativos para la obtención de visados. Así, por parte de Marruecos viajaron hasta Saint Rome de Dolan ocho asociaciones marroquíes (AMREC, ANCAP, AUEA, TILELLI, ASNFLEU, *Asociación Cultural del Souss*, *Asociación Anahda Atakafia*, *Tifinagh*), un delegado de una asociación de Argelia, dos de las Islas Canarias, y otros representantes touaregs de Mali y Níger. Otras asociaciones, como *Ilmas*, suplieron su incapacidad para viajar con la participación en la distancia, dando su opinión y expresando sus propuestas a través del teléfono. Junto con esta representación asociativa, también viajaron a Francia artistas, intelectuales y algunos militantes de partidos vinculados a la causa amazigh, como el FFS y el MNP, nombre del cual acudió Ouzzine Aherdan, cuya presencia en la organización del CMA generó la oposición de algunas asociaciones amazighes, en tanto se veía en él riesgo de pérdida de neutralidad política de la militancia amazigh o incluso un intento de domesticación del sector marroquí (Belhabib, 2006: 177).

---

<sup>271</sup> « A propos du Congrès Mondial Amazighe », AMREC, Rabat julio de 1995. Véase Anexos (Documentales).

**MILITANTES ASISTENTES AL PRE-CONGRESO DE SAINT ROME DE DOLAN 1995**



Foto: Archivo personal de Rachid Raha

La reunión de Saint Rome de Dolan, por persuasión de Adghrini e Id Belkassem, pasó de ser un pre-congreso a establecerse como congreso constitutivo. Ambos pensaron en adelantar el momento, redactando “en la clandestinidad” unos estatutos para la organización previamente a que se desplazaran a Francia, con el objetivo de contrarrestar las posibles acciones que los estados de origen pudiesen ejercer contra los congresistas y de disminuir los costes financieros que para los militantes suponían dos desplazamientos al exterior en menos de un año (Belhabib, 2006: 178). En un principio, la idea no fue bien recibida por algunas asociaciones que creían que el CFPCMA debía de continuar con su trabajo de preparación, mientras que otros sectores consideraban que la ausencia de algunos militantes e intelectuales del movimiento amazigh en la reunión de Francia empobrecía los debates y decisiones que allí se tomaran (Belhabib, 2006: 179). Finalmente, gracias a la

organización *Juristas Bereberes de Francia* se desbloquea la situación y se adoptan los estatutos que habían sido preparados por los dos militantes de *Tamaynut*.

En los estatutos aprobados en Saint Rome de Dolan se establecieron cuestiones como los objetivos y medios del CMA<sup>272</sup>, las condiciones de acceso a la organización, así como su estructura organizativa, en la que se establecían tres consejos y cinco comisiones: un Consejo General compuesto por los delegados de las asociaciones y miembros fundadores de carácter asambleario; un Consejo Federal de treinta y dos personas, una instancia legislativa encargada de decidir sobre la política de la organización; y un Consejo Mundial de once personas, como instancia ejecutiva; una Comisión de Relaciones Internacionales; una Comisión sobre Lengua y Cultura; una Comisión Socio-económica; una Comisión sobre Historia, Balance, Perspectivas y Estrategias; y una Comisión Orgánica. En el reparto de cargo, la presidencia del CMA tras la reunión de Saint Rome de Dolan quedó en manos del argelino Mabrouk Ferkal, mientras que las dos vicepresidencias serían adjudicadas a dos marroquíes, Hassan Id Belkasssem y Ouzzine Aherdan<sup>273</sup>.

La primera asamblea general del CMA tuvo lugar en Tafira (Islas Canarias) en agosto de 1997<sup>274</sup>. Hasta entonces la labor de los dos órganos creados y de los representantes elegidos se limitó a la emisión de comunicados

---

<sup>272</sup> Defender y promover la identidad cultural de la nación amazigh y apoyar su desarrollo en todos los dominios en el interior y exterior de Tamazgha; actuar para el reconocimiento oficial (constitucional e institucional) de la identidad amazigh; promover y modernizar la lengua y cultura amazigh; elaborar y realizar proyectos de formación de enseñanza en tamazight; preparar los informes científicos en el dominio amazigh; establecer la relación entre los Imazighen en todos los dominios y coordinar sus acciones a nivel internacional; crear y promover medios de comunicación en tamazight; emprender todas las acciones en vista de proteger a los niños imazighen de los fenómenos de aculturación; rehabilitar la historia y la civilización amazigh a nivel de la enseñanza, de la investigación científica y el patrimonio; interpelar a las organizaciones internacionales competentes sobre la necesidad de proteger y de valorizar el patrimonio civilizacional amazigh; emprender los esfuerzos necesarios para disponer de fondos que sirvan a la financiación de los proyectos; promover los valores de la democracia y de los derechos humanos, desarrollar intercambios entre el pueblo amazigh y otros pueblos privilegiando la racionalidad, la relatividad y la modernidad. Véase "Estatutos del Congreso Mundial Amazigh", Saint Rome de Dolan, 4 de septiembre de 1995. Véase Anexos (Documentales).

<sup>273</sup> "Déclaration relative à la constitution du CMA », Saint- Rome de Dolan, 4 de septiembre de 1995 y « Travaux du Pré-congrès », 1-3 de septiembre de 1995 [Archivo personal de Rachid Raha]

<sup>274</sup> Véase imágenes y extractos de intervenciones en el video "Canarias amazigh -Tafira 1997- Primer Congreso Mundial Amazigh" <http://www.youtube.com/watch?v=GCjX2ojUnIA> . Véase Anexos (Audiovisuales)

de apoyo a las poblaciones amazighes, la denuncia de las políticas reaccionarias de los Estados contra ellas, así como a la falta de reconocimiento o de implantación de medidas de reconocimiento de los derechos culturales y lingüísticos amazighes<sup>275</sup>, y a la participación en encuentros internacionales, con el fin de dar a conocer la organización y seguir con su vocación de llevar la defensa de la amaziguidad a las esferas e instancias internacionales<sup>276</sup>.

La asamblea de Tafira, que tuvo lugar entre los días 27 y 31 de agosto, se desarrolló bajo un contexto de profunda tensión entre las delegaciones presentes, tanto entre la canaria, como la argelina, y sobre todo la marroquí<sup>277</sup>. Ésta última, no sólo estuvo formada por asociaciones amazighes, sino también por partidos interesados en tomar parte en el encuentro, como la USFP, la OADP, el MNP, el PA, y el PPS. Las divisiones dentro del movimiento amazigh de Marruecos que ya habían quedado patentes en el seno del CNC se trasladan en esta ocasión al plano internacional. Las diferencias empiezan a la hora de distribuir el número de representantes correspondientes a Marruecos, que eran un total de diez, y de proponer soluciones a ese reparto. Por un lado, un sector encabezado por la asociación Tamaynut propuso repartir los delegados en igual número entre las regiones (tres para el Atlas, tres para el Souss, y tres para el Rif) y uno por sorteo. La propuesta recibió un fuerte rechazo por el grupo que encabezaba Aherdan y por la AMREC. Como respuesta, se propone dotar a la

---

<sup>275</sup> En ese período se emiten diferentes comunicados, entre se encuentran: “Déclaration” del 16 de febrero de 1996 en defensa por el respeto de las poblaciones amazighes de Marruecos, Argelia, Libia, Túnez y el movimiento touareg; “Pour une reconnaissance de la question berbère au Maroc. Lettre ouverte à Sa Majesté Le Roi Hassan II », 5 de mayo de 1996 en el que demanda al Rey de Marruecos la adopción de las medidas anunciadas a favor del reconocimiento de los derechos lingüísticos y culturales; “Communiqué” del 10 de noviembre de 1996, “Nouvelle constitution marocaine- Déclaration” del 22 de noviembre de 1996 y “Révision constitutionnelle en Algérie – Déclaration” del 23 de noviembre de 1996 en los que se denuncia la falta de consideración de las demandas amazighes en la nueva Constitución marroquí y la falta de rotundidad en el reconocimiento de las aportaciones de la cultura amazigh a la identidad argelina en la Constitución de 1996.

<sup>276</sup> Asistencia a la Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos celebrada en Barcelona el 7 de junio de 1996, a la XIV sesión del Grupo de Trabajo para los Pueblos Autóctonos en Ginebra el 1 de agosto de 1996.

<sup>277</sup> Al encuentro de Tafira acudieron diecinueve asociaciones amazighes y partidos políticos de Marruecos, trece asociaciones de Argelia, delegados de Libia, Burkina Faso, Mali, Mauritania y Canarias, así como otros representantes de movimientos regionalistas de Francia, Irlanda y Gales y de otros pueblos minorizados como los kurdos, los aborígenes de América Latina (Lehtinen, 2003; Maddy-Weitzman, 2011).



región del Atlas de más delegados, un total de cuatro, y que fue también ampliamente rechazada. Se decidió entonces realizar una votación individual a los candidatos más competentes sobre los militantes presentes en Tafira, pero los resultados no fueron aceptados por algunas asociaciones, principalmente aquellas que habían recibido menos votos<sup>278</sup>. Las diferencias entre las asociaciones eran tanto de tipo ideológico, entre aquellos que mantenían un discurso de izquierda en las asociaciones amazighes y aquellos más próximos a los círculos de poder o más condescendientes con el sistema, y de tipo personal, algo que se reflejaban especialmente en relación a la figura de Ouzzine Aherdan, el cual despertaba el rechazo de algunos sectores del activismo amazigh en Marruecos en tanto en cuanto era visto como el delfín de su padre, alguien que para ellos había utilizado la carta amazigh para obtener beneficios políticos personales.

*“Ouzzine Aherdan quería hacer elecciones a la marroquí, y al final se cogió un vuelo de vuelta. La realidad es que la tendencia de izquierda de Marruecos, como Tanukra, Tamaynut o la AEUA y otras pequeñas asociaciones del Sur, fue desplazada. No tuvimos oportunidad de tener un sitio en el Congreso [...] Aherdan quería ser presidente del CMA, pero según el estatuto de aquella época su cargo político como parlamentario lo impedía. Seis asociaciones, Tanukra, Tamaynut, la AUEA, una asociación del Sous, otra de Casablanca y otra de Boumandades, rechazamos su candidatura. Para hacer frente a Ouzzine y compañía lo que hicimos fue intentar bloquearlos, intentando que nos apoyaran otras asociaciones. La mayor parte de las asociaciones de la diáspora marroquí eran del Norte, y muchos de sus representantes habían sido compañeros nuestros en la Facultad y compañeros de la izquierda en el medio estudiantil. Yo y otros colegas convencimos a los amigos de la diáspora de que se retiraran, y lo hicieron doce asociaciones, sobre todo de Alemania y Holanda, pero*

---

<sup>278</sup> Los resultados de las votaciones fueron favorables a Abdelaziz Bourass (AMREC), Ali Harcherras (Tilelli), Ouzzin Aherdan (Tifinagh), Ali Iken (Todart), Mimoun Handi (Ilmas), Idris Aït Iahou (Tamasna); Mohamed Boularas (Izouran N Tamount); Abdelmalek Oussaden (Fazaz), Belaid Boudriss (Asnfleul) y Omar Louzi (Adesse). A estos resultados se opusieron las asociaciones Tamaynut, Tanukra, AUEA, Aourir, la Asociación del Souss y Tiwisi (Belhabib, 2006: 182).



*también de España y Francia. No podíamos aceptar que un servidor del Rey fuese presidente del CMA. Incluso los argelinos que estaban cerca de Aherdan, sobre todo los cabiles de la diáspora, llegaron a preguntarle qué era lo que pasaba dentro de la delegación marroquí porque no lo encontraban normal. Al final se separaron de la propuesta de Aherdan. Entonces intentaron encontrar apoyos en otras delegaciones, principalmente los touaregs y los canarios. Por su parte Tilelli tomó la decisión de desvincularse y no mostrarse a favor ni de nosotros ni de Ouzzine. Aquella fue la última jugada de Tilelli y el punto de regresión de la asociación, porque después se supo que Ouzzine Aherdan había dado dinero a parte de los miembros de Tilelli. Hubo gente que lo reconoció después y tuvo muchos problemas”<sup>279</sup>.*

Debido al bloqueo existente en la delegación marroquí, se decidió suspender el proceso de elección de la delegación marroquí, que fue temporalmente sustituida por una representación de la diáspora, con la idea de que las diferencias entre los marroquíes pudieran llegar a solventarse posteriormente e incorporarse después al Consejo Federal. Con ese propósito, el que fue elegido presidente del CMA en Tafira, el canario Antonio Felix Martín Hormiga, realizaría diversos viajes a Marruecos tras iniciar su mandato sin que llegasen a producirse grandes avances en el acercamiento de posiciones entre las partes.

La celebración del primer encuentro del CMA en Tafira provocó fuertes reacciones en los Estados de origen de los militantes y en la prensa de sus países, que criticaba tanto el propio proyecto de internacionalización de la causa amazigh como las decisiones adoptadas y las acciones tomadas en el marco del mismo. En Marruecos, cuestiones como que el presidente del CMA fuera un canario y cristiano, suscitó fuertes reacciones por parte de algunos sectores sociales y de los medios de comunicación, que denunciaron la existencia de un complot extranjero y una amenaza contra la tierra del Islam. Las presiones se

---

<sup>279</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

repetieron dentro de otros estados de origen de los militantes. En Argelia la prensa calificó el encuentro de Tafira como un producto de las estrategias regionales intervencionistas que las potencias extranjeras intentaban realizar en los asuntos nacionales de los estados magrebíes<sup>280</sup>. En Canarias la clase política y los medios de comunicación reaccionaban contra la propuesta adoptada por la *Comisión de Relaciones Internacionales y Derechos Humanos* del Congreso de Tafira en la que se instaba a la UNESCO a tomar en consideración el derecho de autodeterminación de Canarias. En la reunión habían participado varias formaciones de carácter independentista y a favor de la autodeterminación, que habían presionado para que el Congreso expresase de manera oficial algún tipo de apoyo a la causa. Las críticas no sólo se dirigieron contra los participantes en la reunión, sino también contra el partido *Coalición Canaria* (CC), al que se le consideraba responsable de haber autorizado la reunión como partido responsable de la Consejería de Cultura y Turismo, además de la subvención de parte de la misma<sup>281</sup>.

Sin embargo, de todas las reacciones que generó la celebración de la primera asamblea del CMA, el caso de los militantes libios fue el más delicado ya que, tras haber viajado a la reunión de Tafira clandestinamente, se vieron obligados al exilio (Lehtinen, 2003: 277).

El presidente electo en Tafira sólo desempeñará su labor durante tan sólo unos meses, periodo tras el cual dimitirá debido a las dificultades existentes para organizar las reuniones del Consejo Federal y para mediar entre las partes enfrentadas en las diferentes delegaciones.

La creación del CMA fue un importante logro para el activismo amazigh, principalmente por sentar las bases de una red de solidaridad panamazigh, que durante estos años se manifestaba en forma de apoyos al derecho de

---

<sup>280</sup> « Les Berbères retrouvent pour la première fois Tamazgha », *El Watan*, 30 de agosto de 1997. [Archivo personal de Rachid Raha]

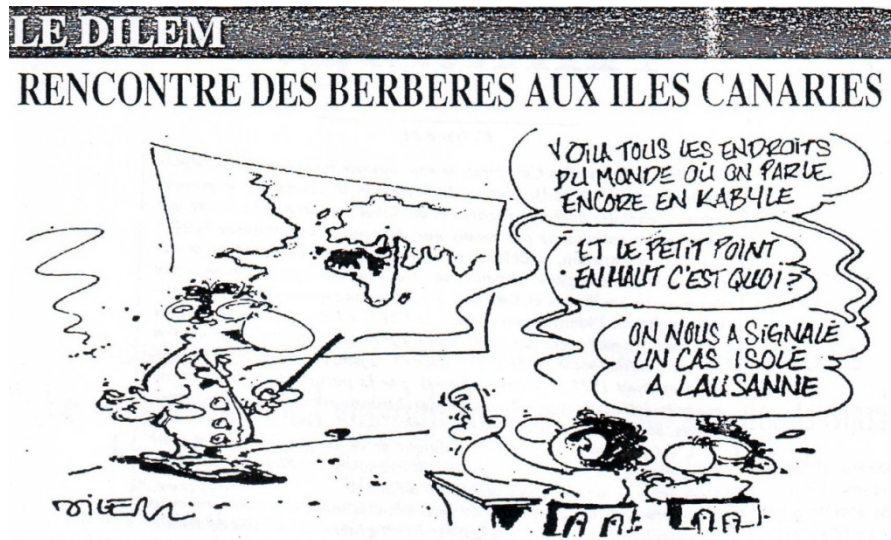
<sup>281</sup> « Revue de presse. Premier congrès du C.M.A. », octubre de 1997. [Archivo personal de Rachid Raha]

autodeterminación del pueblo touareg, a favor del cual se emiten comunicados de solidaridad y de denuncia a los regímenes de Níger y Mali, tras la celebración de los encuentros de Saint Rome de Dolan y Tafira. A pesar de ello, presentaba, ya desde su formación algunos de los problemas que reiterativamente se manifestarán a lo largo de su historia, es decir, una excesiva dependencia de las políticas nacionales, problemas con la representatividad de las asociaciones y de las delegaciones nacionales, y la reticencia a adoptar cierta terminología derivada de las vías de internacionalización seleccionadas.

El presidente electo en Tafira sólo desempeñará su labor durante tan sólo unos meses, periodo tras el cual dimitirá debido a las dificultades existentes para organizar las reuniones del Consejo Federal y para mediar entre las partes enfrentadas en las diferentes delegaciones.

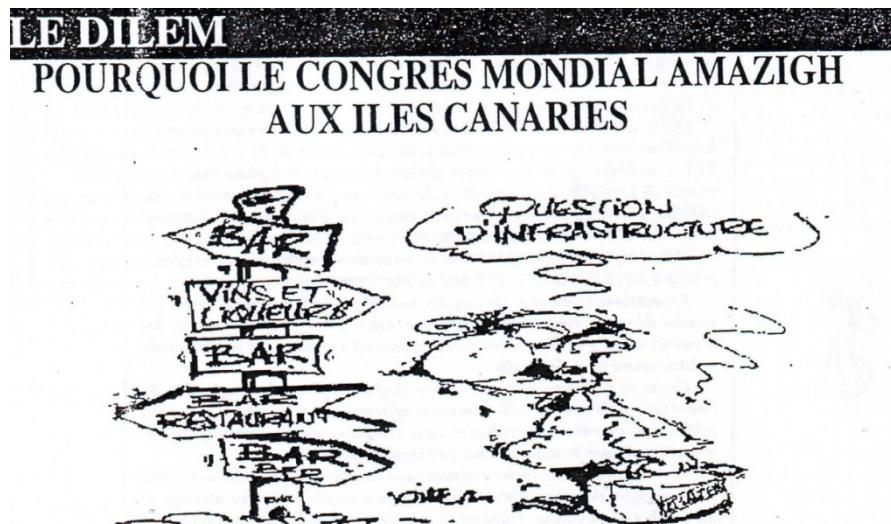
La creación del CMA fue un importante logro para el activismo amazigh, principalmente por sentar las bases de una red de solidaridad panamazigh, que durante estos años se manifestaba en forma de apoyos al derecho de autodeterminación del pueblo touareg, a favor del cual se emiten comunicados de solidaridad y de denuncia a los regímenes de Níger y Mali, tras la celebración de los encuentros de Saint Rome de Dolan y Tafira. A pesar de ello, presentaba, ya desde su formación algunos de los problemas que reiterativamente se manifestarán a lo largo de su historia, es decir, una excesiva dependencia de las políticas nacionales, problemas con la representatividad de las asociaciones y de las delegaciones nacionales, y la reticencia a adoptar cierta terminología derivada de las vías de internacionalización seleccionadas.

VIÑETA SATÍRICA SOBRE LA ESTRATEGIA DE INTERNACIONALIZACIÓN DE LA  
CAUSA AMAZIGH



Fuente: Liberté 15 de agosto de 1997

VIÑETA SATÍRICA SOBRE LA CELEBRACIÓN DEL CMA EN TAFIRA



Fuente: Liberté 18 de agosto de 1997

#### 4.4.3. LA CONSOLIDACIÓN DEL ENFOQUE MULTICULTURALISTA EN EL DISCURSO DEL MOVIMIENTO AMAZIGH

Las transformaciones que se produjeron a lo largo de la década de los años noventa en la estructura organizativa del movimiento, en la posición del activismo amazigh en la esfera pública, y en el grado de tolerancia del estado a las reivindicaciones y la militancia amazigh, influyeron en el debate ideológico de la época que vivió su propia evolución de acuerdo a dichas transformaciones, y al contexto político en el que la sociedad civil del país contribuía a redefinir la estructura del campo cultural marroquí <sup>282</sup>.

Por un lado, la mayor tolerancia hacia la cuestión amazigh y su avance en el espacio público permitían ir más allá en la construcción ideológica y sobrepasar la argumentación de la defensa de la cultura y la lengua amazigh como “cultura popular” que domina la doctrina del activismo amazigh desde finales de los años sesenta, y el concepto de “diversidad”, introducido en el discurso tras el encuentro de la Universidad de Verano de Agadir del año 1980, hasta llegar al enfoque multiculturalista que se adopta tras la firma de la *Carta de Agadir*.

Así, en el aspecto discursivo la exaltación de la “cultura popular” daba paso a la construcción de un nuevo discurso sobre los conceptos de cultura amazigh, de identidad, y la identidad de Marruecos, que se asentaba sobre la construcción de dos paradigmas principales: el que propone una relación entre cultura e identidad en término de sustratos, y el que muestra esa relación en término de componentes.

En el primer caso, se reformulaba la concepción de la identidad marroquí sobre la base de un nuevo concepto centrado en la consideración de “*la cultura amazigh como sustrato de la cultura marroquí*”, que venía significar la existencia de una sucesión diacrónica en la que la cultura amazigh constituía el sustrato

---

<sup>282</sup> « A propos du Congrès Mondial Amazighe », AMREC, Rabat julio de 1995.

original de la cultura marroquí, y al que le habían ido sucediendo otros estratos exógenos que no habían conseguido alterar su originalidad.

En el segundo caso, la renovación discursiva se centraba en la concepción de la identidad marroquí en términos de componentes, presentándola como una relación dialéctica entre varias dimensiones -musulmana, judaica, africana y occidental- que se producía bajo el marco único de la civilización amazigh (Rachik, 2006: 40).

Ambas corrientes coincidían en señalar el carácter plural de la identidad marroquí y el carácter primordial de la cultura amazigh dentro de ese contexto de pluralidad. En este sentido, el primer texto importante del movimiento amazigh, la *Carta de Agadir*, reflejaba esa tensión entre lo primordial y lo plural que domina el discurso del movimiento amazigh durante la década de los noventa.

La *Carta de Agadir* defendía la existencia de una cultura marroquí compuesta por diferentes aportes, la cultura amazigh, la cultura arabo-musulmana, la cultura africana y la “cultura universal”, que daban lugar a un sistema de dimensiones múltiples y complementarias, por lo que su reducción a una sola dimensión, como hacía el Estado respecto a la cultura árabe, se debía nada más que a la toma de medidas aprioristas y arbitrarias. Dentro de ese conjunto de sub-sistemas culturales, la cultura amazigh, que se transmitía principalmente a través de la lengua, la literatura y las artes, constituía un sub-sistema específico, que además es primordial respecto a los demás. Así pues, dentro de la identidad múltiple y plural que la *Carta de Agadir* presenta la cultura amazigh constituía la primera cultura, que además había permanecido inalterable, y sobre la que se habían yuxtapuesto el resto de componentes (Rachik, 2006: 49).

El discurso de la amaziguidad reposó durante este período sobre una legitimación multidimensional, histórica, sociológica, simbólica e incluso patriótica. En el discurso del movimiento amazigh la cultura amazigh constituía

una de las bases de la historia del país, era omnipresente en el espacio marroquí, en cuestiones como la toponimia, y en el imaginario, a través de la tradición oral, y se expresaba, de forma manifiesta o latente, en la personalidad de cada marroquí, tanto en su lengua como en su comportamiento afectivo (Boukous, 1996). Por otra parte, para el movimiento amazigh, el fundamento simbólico de la cultura amazigh descansaba en el imaginario de las masas populares rurales y tenía una función psico-afectiva que vehiculaba el universo maternal, el campo de la intimidad y de la comunión afectiva. Asimismo, la cultura amazigh tenía también una legitimidad patriótica, al haber ejercido de factor de unión de las comunidades contra el ocupante extranjero y de medio de resistencia a la colonización francesa y española antes de la emergencia del movimiento nacional urbano (Boukous, 1996).

Así pues, la cultura amazigh se presentaba como un capital comunitario, es decir, como el patrimonio cultural de toda la comunidad nacional, una riqueza que no pertenecía a los amazigófonos de manera exclusiva sino a toda la nación marroquí, un bien cuya pérdida suponía un riesgo de desestructuración del edificio cultural de Marruecos en su conjunto (Boukous, 1996).

De manera más marginal, durante este período también emergen otros discursos con un carácter más primordialista o etnocentrista dentro del movimiento amazigh, que se fortalecerán en la década siguiente. La base de ese planteamiento se situaba en una sobrevaloración de la amaziguidad del país hasta el punto de excluir los otros componentes de la identidad cultural marroquí (Boukous, 1996).

Al margen de esta tendencia, el discurso amazigh de la época tenía como objetivo esencial la promoción de la lengua y de la cultura amazighes en el espacio social marroquí, con el fin de transformar el estatuto de los imazighen en el espacio estatal, sobre todo en las esferas de la administración y la enseñanza, así como de acabar con el discurso árabe que minorizaba la amaziguidad de Marruecos (Rollinde, 1999).

El inicio del proceso de internacionalización de la causa amazigh también trajo consigo la introducción de cierta terminología en el discurso del movimiento amazigh de Marruecos, y de un nuevo enfoque sobre la cultura amazigh, que se enmarca en un espacio más amplio, que rebasa las fronteras estatales, y sobre el que se circunscribe una cultura norteafricana de comunes orígenes y aspiraciones.

La adopción de este enfoque transnacional y comunitarista supuso la adopción de conceptos como el de “*pueblo autóctono*”, incorporado en el discurso de algunos actores amazighes tras la asistencia a la conferencia internacional de Viena de 1993, y con el que se presenta a los imazighen como el pueblo originario del Norte de África, algo que ya había expuesto Mohamed Chafik en su obra “*Treinta y tres siglos de la historia de los bereberes*”, publicada en el año 1988 en Rabat. La adopción del término “*pueblo autóctono*” en este nuevo contexto implicaba la adquisición de una serie de derechos reconocidos internacionalmente, en base a los cuales podía exigirse a los estados norteafricanos, formalmente y desde la esfera internacional, el respeto y protección por la cultura y la lengua amazigh, ante el peligro de asimilación y desaparición de sus especificidades a manos de los grupos dominantes.

*“De modo que el lugar de los grupos amazighes, privados de sus derechos lingüísticos y culturales legítimos que constituyen una parte indisociable de los derechos humanos sobre el plano universal, está minimizado. Apoyándose sobre la declaración fundacional de la Organización de Naciones Unidas, la definición de los amazighes se adecua a las características inherentes a las poblaciones autóctonas. A partir de ella, los amazighes piden disfrutar de los derechos reconocidos por los colectivos internacionales a todos los grupos humanos “que no dominan en un país dado y que aspiran, de manera general, a ser tratados con equidad con los grupos dominantes*



y que reivindica el derecho a la diferencia en el trato para la salvaguardia de sus especificidades lingüísticas que los diferencia de la mayoría de habitantes”<sup>283</sup>.

*“Los imazighen constituyen históricamente el pueblo autóctono del Norte de África. En Marruecos, la lengua y la cultura de los imazighen son todavía muy practicadas. La lengua tamazight es una lengua genéticamente autónoma en relación a la lengua oficial. Es empleada por las comunidades rurales como instrumento de comunicación exclusivo en sus actividades socioeconómicas y culturales, mientras que en las aglomeraciones urbanas, esta lengua se encuentra amenazada de desaparición en razón de la asimilación que se ejerce sobre los imazighen. Esta asimilación es un grave perjuicio por la personalidad cultural de base de los ciudadanos marroquíes; lo que afecta enormemente la viabilidad del ecosistema cultural y lingüístico que ha prevalecido en Marruecos durante milenios”<sup>284</sup>.*

El contexto político de mediados de los años noventa, con el proceso de Barcelona como elemento central, impulsó la presentación del pueblo amazigh como parte constituyente de la civilización mediterránea, construida sobre la confluencia material y simbólica de diferentes pueblos, a la que el Norte de África había contribuido a través de los imazighen.

*“El Mare Nostrum como dicen los latinos, ha sido la vía real de contacto entre los fenicios, los griegos, los romanos, y los bizantinos, de una parte, y los habitantes del Norte de África, imazighen (los bereberes) de otra parte, cuyo territorio se extendía –y se extiende todavía– del Atlántico a Egipto. De estos contactos, la tierra tanto como la memoria de los hombres, ha mantenido lazos indelebles. Los primeros intercambios comerciales entre los imazighen y los fenicios iniciaron una interacción cultural que,*

---

<sup>283</sup> « Communiqué relatif aux droits linguistiques et culturels au Maroc Adressé à tous les participants au Congrès Mondial des Droits de l’Homme », Rabat 28 de mayo 1993. Véase Anexos (Documentales).

<sup>284</sup> Extracto del memorándum sobre los derechos lingüísticos y culturales en Marruecos con motivo del Congreso sobre los Derechos Humanos en Viena, 1993 (Lehtinen, 2003: 218).

*más tarde, abrió el camino a una simbiosis, en ocasiones entrecortada pero siempre profunda entre la orilla norte y la orilla sur. Así, África, por la vía de los bereberes, aporta su contribución tanto en el dominio material como en el simbólico hasta la eclosión de un conjunto de civilizaciones cuya unidad es patente más allá de las rivalidades”<sup>285</sup>.*

El término “pueblo autóctono” no fue unánimemente adoptado por todas las asociaciones amazighes de Marruecos en un primer momento, especialmente por aquellas que, como la AMREC, creían que la acción amazigh debía de circunscribirse al ámbito nacional. Frente a ello, organizaciones como Tamaynut manifestaban con la adopción de estos conceptos su voluntad de traspasar simbólicamente las fronteras estatales de los estados norteafricanos y de crear una comunidad pan-amazigh.

Así pues, junto con la noción de “pueblo autóctono”, y al hilo del proceso de internacionalización de la causa amazigh, se introducen otros términos dentro del interés por situar la causa amazigh dentro de un orden comunitario que vaya más allá de las fronteras nacionales de los estados norteafricanos. Entre los nuevos términos que se introducen durante este período en el discurso del movimiento amazigh en Marruecos se encuentran el de “pueblo amazigh”, que aparece en la Declaración de Douardenez, o el de “Tamazgha”, adoptado en la declaración del Pre-Congreso de Francia de 1995, y que desde entonces se emplea para referirse tanto al territorio histórico de los imazighen, como al espacio geográfico donde la lengua amazigh es o era hablada, a la patria de los imazighen, y la nación amazigh (Rachik, 2006).

Los debates mantenidos en el seno de las comisiones en las que se organiza el encuentro de Tafira sirvieron para introducir en el discurso amazigh los llamados derechos humanos de tercera generación, que aparecen en la doctrina y en los acuerdos de la comunidad internacional a partir de la década

---

<sup>285</sup> Memorandum “Langue et culture amazghes. Composantes essentielles de l’identité culturelle méditerranéenne », AMREC, 1995. [Archivo personal de Abderrahman Ahnouch]

de los años ochenta. Estos derechos se enmarcaban dentro de una lógica de solidaridad universal con la que se pretendía alcanzar un mayor progreso social y una mejora del nivel de vida de todos los pueblos. Entre ellos se encontraban derechos tan diferentes como el derecho a la autodeterminación, a la coexistencia pacífica, al uso de los avances de la ciencia y la tecnología, o la protección del patrimonio común de la humanidad.

Los informes emitidos por las comisiones constituidas en el marco del Congreso de Tafira recogían en su repertorio de reivindicaciones algunos de esos derechos de tercera generación referentes a cuestiones como la tierra, las tradiciones y el medioambiente, la preservación de los yacimientos arqueológicos y del equilibrio ecológico y la gestión sostenible de los recursos naturales<sup>286</sup>. Algunos de estos derechos se incorporarán al conjunto de reivindicaciones que las asociaciones amazighes de Marruecos portarán a lo largo de la década siguiente, y otros, como la relación con la tierra, servirán de base para nuevos enfoques discursivos que empiezan a parecer tras la llegada al trono de Mohamed VI y el inicio de la nueva política del estado hacia la cuestión amazigh.

#### **4.5. LAS TRANSFORMACIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH EN EL RIF**

Los cambios que se producen en Marruecos a lo largo de la década de los noventa se dejaron sentir en el Rif principalmente en el campo económico y del desarrollo, así como en forma de una mayor atención mediática internacional hacia la región.

Este mayor protagonismo no supuso sin embargo un descenso del control político del estado sobre ciertos sectores militantes, entre los que se encontraba el

---

<sup>286</sup> Extractos de las resoluciones de Tafira (Medjeber, 2005).

activismo amazigh, que inicia a finales de la década de los ochenta la reconstrucción del tejido asociativo local vinculado al mismo, y que había desaparecido tras la represión que tuvo lugar en la región a causa de las revueltas de los años ochenta. Su reactivación se produce gracias a la permanencia de algunos grupos de activistas que ejercen de estructuras de sostenimiento, y que ayudan a poner en marchas las asociaciones que aparecen durante la primera mitad de los noventa. Estas organizaciones, consideradas como “asociaciones de transición”, servirán de puente para la creación de las nuevas asociaciones amazigh que aparecen a finales de década y que reflejan tanto las transformaciones que el propio movimiento amazigh experimenta a lo largo de la misma, como los cambios que se producen en la sociedad civil local en ese mismo período, y que analizaremos a continuación.

#### **4.5.1. LA POLÍTICA DE HASSAN II HACIA EL RIF DURANTE LOS AÑOS NOVENTA**

La década de los noventa constituyó un momento de redefinición de las relaciones entre la monarquía y el Rif, que debe de ser enmarcado dentro del contexto de presiones múltiples que Marruecos recibía por parte de la comunidad internacional en diferentes dominios, tanto económicos, como político y social, tal y como hemos visto. Hasta ese momento el reinado de Hassan II en el Rif se había caracterizado por la falta general de atención por parte de Palacio hacia la región, que sólo cobraría interés para el estado en el momento en que ésta comenzó a ser una preocupación para estados extranjeros y organizaciones internacionales por cuestiones como la emigración ilegal, el contrabando y, sobre todo, el cultivo y tráfico de cannabis. La relación de Hassan II con el Rif desde la revuelta de 1958 se había caracterizado por un cierto desprecio del Monarca hacia la región, que no había dudado en manifestar públicamente en diversas ocasiones, así como por un abandono político y económico, y que permitirá el desarrollo de determinadas actividades ilícitas.

Desde finales de los sesenta y principios de los setenta, el norte del país había quedado fuera de los circuitos económicos formales, y su fuente principal de riqueza había sido la combinación “*emigración-kif-contrabando*”. Estas tres actividades, lejos de suponer una novedad, constituían prácticas antiguas entre la población local que, a causa del subdesarrollo económico en el que queda anclada la región tras la independencia del país, fueron intensificadas causando diferentes efectos en plano económico, social y medioambiental de la región, que se prolonga todavía hasta la actualidad.

Por un lado, el Rif ha sido históricamente uno de los principales focos de mano de obra del país, tanto en sentido intra-regional a través del éxodo rural hacia las grandes ciudades, como internacional. La emigración desde mediados del siglo XIX había sido una constante en el Rif, que había comenzado con desplazamientos hacia el Oresanado argelino en forma de migraciones temporales en la época de recogida de cosecha, y que se convirtió en algo permanente a partir de la década de los sesenta hacia determinados puntos de Europa, concretamente Francia, Bélgica, Alemania, Holanda y posteriormente España (Naciri, 1991; Planet, 1998; López, 2000). Esta emigración supuso para el norte de Marruecos la entrada de importantes remesas que contribuyeron a dinamizar los sectores relacionados con la construcción y el negocio inmobiliario, lo que transformó la estructura territorial y las dinámicas de urbanización de la región, así como el pequeño comercio.

En lo que concierne al cultivo del kif (cannabis), desarrollado inicialmente en el área de la comuna de Ketama, conoció un espectacular crecimiento a partir de los años setenta tanto en la extensión de sus cultivos, como en el número de familias dedicadas a dicha actividad, hasta representar la única fuente de ingresos para alrededor de unos 200.000 hogares a finales de los noventa<sup>287</sup>. La expansión de su cultivo tuvo lugar la década de los setenta, cuando la crisis de la economía regional y *laissez-faire* del estado permiten la progresión fulgurante del

---

<sup>287</sup> Sobre el cultivo del cannabis en el Rif y sus efectos sobre la estructura social y económica de la región, véase el documental “Culture du Cannabis au Maroc”. Véase Anexos (Audiovisuales).

cultivo del cannabis, que a su vez va a transformar la vida y la naturaleza de la montaña rifeña de diversa manera: la transformación del sistema de cultivo; la renovación del hábitat; la monetarización excesiva de los intercambios; la aparición de nuevos valores entre la población local (Troin, 2002).

Por último, en lo que respecta al contrabando, ésta ha sido una actividad importante en la región para contrarrestar la debilidad o la ausencia de intercambios oficiales entre las fronteras hispano-marroquí y la marroquí-argelina<sup>288</sup>, constituyendo tanto un medio de subsistencia para pequeños contrabandistas, como una importante fuente de riqueza para grandes y organizadas redes de contrabandistas (Troin, 2002). Así pues, el contrabando con las ciudades españolas de Ceuta y Melilla ha representado no sólo una “forma económica”, sino también un modo de vida importante para la población del norte del país (Zaim, 1990). La existencia de estas actividades entre las ciudades de Ceuta y Melilla y Marruecos ha sido interpretada en algunas ocasiones como la causa de los problemas de desarrollo de las provincias del norte del país, pero también como factor de integración social y de estabilización económica (Planet, 1998).

El alcance y los efectos de tres actividades cobraron especial importancia en la década de los noventa, cuando el norte de Marruecos comenzó a ser objeto de atención por parte de las autoridades del estado, a instancias de la preocupación que organizaciones europeas habían comenzado a expresar debido al protagonismo negativo de la producción de cannabis en la zona, ser el principal punto de partida de pateras que salían hacia Europa, y por la importancia del contrabando en la economía de la región (López García, 2000: 103). La publicidad que alcanzaron estas cuestiones y la posibilidad de instrumentalizarlas como contrapartida a la obtención de ayuda financiera internacional constituyeron el detonante de la puesta en escena de dos

---

<sup>288</sup> En el caso del contrabando entre la frontera hispano-marroquí los principales productos introducidos han sido productos textiles, confección, ropa de segunda mano, electrodomésticos, cerámica, cigarrillos, alcohol y productos alimenticios. En el caso del contrabando entre la frontera marroquí-argelina los principales productos introducidos han sido los carburantes, ganado menor, dátiles, artículos domésticos, máquinas agrícolas y productos farmacéuticos (Troin, 2002).

estrategias concretas por parte del estado marroquí: por un lado, la realización de sucesivas campañas contra el contrabando, el narcotráfico y la corrupción, con las que se quería mostrar la buena voluntad y el compromiso del país con la erradicación de aquellas prácticas; y por otro lado, la creación de instituciones específicas para el desarrollo de la zona a través de las cuales se intentó comprometer a otros países y organizaciones en dicha tarea.

Con anterioridad a esta época, el Estado marroquí ya había puesto previamente en marcha algunas iniciativas, sin embargo no es hasta la década de los noventa cuando la región del norte cobra importancia en la planificación y desarrollo económico del país. Entre los años 1969 y 1980 se lanzó con un Fondo Espacial de la Organización de Naciones Unidas para la Agricultura (FAO) el proyecto Sebou con el objetivo de modernizar la agricultura en la llanura del Gharb, y entre 1965 y 1985, gracias al apoyo de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el programa DERRO (Desarrollo Económico Rural del Rif Occidental) cuyos objetivos primordiales habían sido la lucha contra la erosión y la mejora del nivel de vida de los campesinos, a través de la modernización de la agricultura (Troin, 2002: 332). Ambas iniciativas tendrán un alcance y resultados limitados, en tanto en cuanto la participación del Ministerio del Interior en los mismos, así como de otros departamentos ministeriales, y el propio devenir de los proyectos pongan de manifiesto que la motivación principal de Marruecos con esos proyectos era la de perpetuar en toda medida de lo posible la situación existente y la de sobreexponerlos públicamente que obtener resultados técnicos concretos (De Mas, 1978; Moreno, 1999).

No será pues hasta principios de los noventa cuando confluyan varias circunstancias políticas y económicas y tenga lugar una verdadera toma en consideración y la puesta en marcha de un proyecto integral de desarrollo para esta zona. En aquel momento Marruecos se encontraba inmerso en medio de unas duras negociaciones con la Unión Europea en lo referente a la cuestión pesquera y al Acuerdo de Asociación entre ambas partes, a la espera de

presentar de nuevo el conflicto del Sahara en el Consejo de Seguridad y en un marco en el que Europa cerraba las puertas a los flujos migratorios y tenía que hacer frente a la publicación de las conclusiones de un informe que la *Unidad Droga de la Secretaría General de la Comisión de las Comunidades Europeas* había encargado sobre las cuestiones políticas, económicas y sociales de la producción y tráfico de droga en Marruecos.

Aquel informe ponía de relieve la implicación de diferentes organismos y autoridades estatales en el tráfico y comercialización del hachís, describiendo una amplia red de implicados que llegaba a Palacio. Esta publicación, incluso cuando llegó a ser refutada por el gobierno marroquí a través del ministro del interior Driss Basri el 4 de diciembre de 1992 en una reunión del Grupo Trevi en Londres<sup>289</sup>, sirvió para que en octubre de aquel mismo año el Rey diese órdenes de iniciar una “guerra sin cuartel” contra el tráfico ilegal de las drogas y la inmigración clandestina. Fruto de esa operación de limpieza caían, entre otros, 440 candidatos que eran borrados de las listas que iban a presentarse a la elecciones locales de aquel año, y se anunciaba la puesta en marcha de un plan de desarrollo en la región norte del país, pidiendo formalmente la cooperación de España y de las Comunidades Europeas para combatir el tráfico y el cultivo de droga en aquella zona. La petición la hacía el Monarca a través de una carta que había sido entregada a los embajadores de los países comunitarios acreditados en Rabat, y al primer ministro británico John Major, que ocupaba entonces la presidencia semestral de la organización<sup>290</sup>.

Pocos meses después de ese anuncio, el 10 de febrero de 1993, se celebraba en Fes una reunión de alto nivel consagrada al desarrollo socio-económico de las provincias del norte a la que asistieron miembros del gobierno, embajadores de los países de Comunidad Económica Europea y de otros países con delegaciones

---

<sup>289</sup> “Drogue qui cherche à déstabiliser le Maroc?”, *Maghreb Magazine*, nº 44, enero de 1996. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

<sup>290</sup> El País, 15 de diciembre de 1992. Un extracto de aquella carta decía “*consideramos que el campesino rifeño que vive de un cultivo de estricta subsistencia no debería ser abandonado a su propia suerte, y que debemos junto con la CEE poner en marcha una verdadera política de sustitución y de compensación de las pérdidas sufridas por todos los campesinos*” (Bellarabi 2007: 177)



en Rabat, además de representantes de organizaciones internacionales como el PNUD, UNICEF, la FAO, o la OMS. En aquel momento, el Rey Hassan II hacía oficial su intención de hacerse “*cargo del dossier del Rif de manera global con el fin de aplicar una solución de conjunto que demandará muchos años y que exigirá sobre todo una movilización total y permanente*”<sup>291</sup>, anunciando la puesta a disposición de un presupuesto de 2200 millones de dólares para los cinco años siguientes con el fin de avanzar en dicho objetivo. Las propuestas generales de este programa de urgencia se asentaban en tres aspectos principales: un programa de inversión de infraestructuras para el que se destinaban 5,20 mil millones de dirhams, un programa de desarrollo agrícola integrado con un presupuesto de 990 mil millones de dirhams, y un programa de apoyo a actividades productivas, al cual se destinaban 72 mil millones de dirhams.

En aquella ocasión, Hassan II volvía a expresar la necesidad de contar con la colaboración de otros estados, especialmente de la CEE, para la erradicación de los cultivos. Sin embargo, la iniciativa europea de ayudar en dicha empresa se paralizó cuando el diario francés *Le Monde* publica lo que era un informe confidencial elaborado por el *Observatorio Geopolítico de las Drogas* a instancia de la Unión Europea. En él se hacía ver que la voluntad política de Marruecos por acabar con las drogas parecía limitarse más a efectos de anuncio, destinados a mantener la imagen del país, que a una firme intención de acabar con el tráfico y comercialización en el país, calculando en unos 2000 millones de dólares las ganancias anuales de los exportadores. En ese mismo informe quedaban detallados con nombres y apellidos altos representantes, muy próximos a las esferas más altas del poder, como dos miembros de la familia real, y otras autoridades implicadas tanto en la producción como en la comercialización<sup>292</sup>.

Como respuesta, el Ministro del interior marroquí editó e hizo llegar a la CEE en noviembre de 1994 un libro blanco de *Política general de Marruecos en materia de la lucha contra el tráfico de estupefacientes y para el desarrollo económico de las Provincias del Norte*, a pesar de que previamente la organización europea ya

---

<sup>291</sup> *La Vie Economique*, 12 febrero de 1993. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

<sup>292</sup> *Le Monde*, 3 de noviembre de 1993. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

había anunciado la aportación de 2000 millones de pesetas para subvencionar tres programas piloto de desarrollo en la región de Rif. Ello representaba tan sólo un 1% del total que el Rey Hassan II había estimado necesario para invertir en el proyecto de cinco años que iba a sacar a la zona de la pobreza, frenar la inmigración clandestina y erradicar el cultivo de kif, y que se preveía que fuera el Banco Central Popular y el Consejo Nacional de la Juventud y el Porvenir el que administrase dicho importe<sup>293</sup>.

Bajo este contexto se produjo la segunda “campana de saneamiento” que se puso en marcha desde que el dossier de actividades ilícitas fuera puesto a la luz pública. Así, el ministro del interior Driss Basri emprendía en diciembre del año 1995 hasta junio del año siguiente una mediática campana contra el contrabando y el tráfico de droga, en una cruzada con la que se pretendía llevar a cabo una “moralización de la vida pública”, y que dio lugar a una ola de arrestos y detenciones ilegales, así como a la aplicación de códigos y leyes que habían sido ignorados hasta entonces (Denoeux, 2000). Las acciones emprendidas hicieron temblar el propio campo político del país, haciendo que se produjeran dimisiones como la del ministro de Derechos Humanos. Sin embargo, la profundidad y el alcance de estas actividades sobre el terreno sería puesto en evidencia, en tanto en cuanto se demostraría que las detenciones y arrestos no respondían más que a objetivos puramente políticos, incluso a ajustes de cuentas, y que en ningún caso pretendían ni conseguían erradicar dichas actividades (Hibou, 1996; Planet, 1998; Denoeux, 2000; Desrues, 2004, 2007). En realidad, la reacción interna de Marruecos ante la puesta evidencia de la existencia y el alcance de dichas actividades comprometedoras para el régimen no llegó a mostrar más que por un lado, el sentimiento de urgencia del propio régimen ante la misma, y por otro lado, la ausencia de una intención de verdadera reforma en la iniciativa (Hibou, 1996).

A pesar de ello, el estado marroquí reaccionó a aquellas evidencias poniendo en marcha en el año 1995, con el apoyo financiero y técnico de la

---

<sup>293</sup> *El País*, 23 de enero de 1994. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

Unión Europea, el proyecto GEFRIF (Gestión participativa de los Ecosistemas Forestales del Rif), cuyo objetivo principal era la protección del espacio natural y contribuir a la paralización de la degradación de los ecosistemas forestales, así como la erradicación del cultivo del cannabis. Para ello se dispusieron unos mecanismos de participación de las poblaciones locales, a las que se implicaba en el proceso de definición de los problemas y necesidades y la gestión racional de los recursos naturales. Paralelamente, en ese mismo año 1995, en el mes de agosto, era promulgada la ley n°6-95, con la que se creaba la *Agencia para la Promoción y el Desarrollo Económico y Social de las Prefecturas y Provincias del Norte del Reino* (APDN) en junio del año siguiente. El establecimiento de esta Agencia respondía de manera inicial a un nuevo intento de movilización de capital internacional a la zona, y para ello se instalaba la oficina de la Agencia se instale en los locales del ministerio de asuntos exteriores y se hacía partícipes del “Consejo de Orientación de la Agencia”, un órgano consultivo de la agencia, a los embajadores de los países miembros de la UE y al embajador de la Comisión Europea en Rabat<sup>294</sup>. Así lo hacía ver durante la reunión que en Alhucemas mantenía el 18 de julio el *Consejo Nacional de la Juventud y el Porvenir* en una sesión especial titulada “*Desarrollo de las Provincias del Norte: Obras para el Futuro*”, el ministro del Interior: “los países europeos que quieren ayudarnos nos piden que reformemos nuestra situación...nosotros hemos demostrado nuestra buena voluntad y ahora esperamos que ellos nos pidan que erradiquemos el kif...pero todavía no ha llegado la ayuda”<sup>295</sup>.

El primer director de la APDN fue Hassan Lamrani, un tecnócrata del Ministerio de las Privatizaciones, y a él, bajo los auspicios del Primer Ministro, se le encargó poner en marcha la primera institución estatal que había sido creado para acelerar el desarrollo de una región en Marruecos, y bajo la cual se reagrupaban a nueve ministerios y nueve presidentes de asambleas provinciales de la región<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> *El Semanal*, del 8 al 14 de octubre de 2000. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

<sup>295</sup> *Agencia Efe*, 22 de julio de 1996. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

<sup>296</sup> *Les Nouvelles du Nord*, 28 de junio de 1996. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

Los primeros años de vida de la APDN pasaron sin que fuesen realizadas grandes obras, y fue a partir del gobierno de alternancia, con el tangerino Youssoufi como primer ministro<sup>297</sup>, cuando la agencia comenzó a proyectar las que serían las grandes obras del próximo Monarca reinante, y que tomarían como referencia lo que había sido el PAIDAR-Med, un *Programa de Acción Integral para el Desarrollo y Acondicionamiento de la Región Mediterránea Marroquí*, que había sido financiado por la Secretaría de Estado para la Cooperación Española. Dicho programa, que había sido la respuesta dada por el estado español al llamamiento que el Rey Hassan II había realizado aquel 10 de febrero en Fes, había puesto de relieve las carencias y potencialidades del norte del país, así como las diferencias y desigualdades existentes en su interior. En él se establecieron una serie de acciones prioritarias, según su importancia cualitativa y cuantitativa, que debían ser puestas en marcha para el desarrollo y el acondicionamiento de la región, y que se referían a diez ejes de acción principales (PAIDAR-Med, 1996): la lucha contra la erosión y protección del medioambiente (la recuperación de los recursos naturales en degradación, la protección de los bosques, y la valorización del patrimonio natural); la agricultura, el desarrollo rural y la pesca marítima de costa (intensificación de la agricultura irrigada, el desarrollo de la agricultura de montaña, formación de agricultores, la mejora de las instalaciones pequeras); industria, artesanado y minas (creación de zonas industriales, dinamización del papel de la banca en el desarrollo industrial, intensificar las investigaciones mineras y mejora de las instalaciones mineras); turismo y servicios (creación y acondicionamiento de las zonas turísticas, descentralización de la actividad comercial de las grandes ciudades, establecimiento de una “Banca de Desarrollo de la Región del Norte”); integración y articulación territorial (construcción, aumento y mejora de las red de carreteras y férrea, de las infraestructuras aeroportuarias y portuarias, de la red de telecomunicaciones y de la estructura y equipamiento de la comunicación postal); infraestructuras de apoyo (mejora de las estructuras hidráulicas, del

---

<sup>297</sup> En el gobierno de alternancia habrá otros cuatro ministros nortefios: uno de Tetuán, dos de Nador y uno de Alhucemas.

servicio de agua potable y energía, y de las infraestructuras de urbanización); urbanismo y hábitat (mejora del acondicionamiento de los grandes centros urbanos, erradicación del hábitat insalubre); la sanidad pública (construcción, equipamiento y mejora de los centros sanitarios, apoyo a los programas sanitarios nacionales); enseñanza y formación profesional (construcción, equipamiento y mejora de los centros educativos, establecimiento de centros de formación profesional, facultades y escuelas superiores); control demográfico y de los flujos migratorios (atenuación de las disparidades entre el medio urbano y el rural, promoción de la mujer y las niñas pequeñas, creación de mecanismos de gestión de la migración)<sup>298</sup>.

Aun así, la APDN no inició su trabajo de manera firme y continuada hasta casi dos años después de su puesta en marcha, llegando al final del reinado de Hassan II con un balance de 1300 millones de dirhams invertidos en diferentes tipos de proyectos, de los cuales el 95% se había centrado en aspectos de tipo social, el 14% en infraestructuras, siendo sus áreas de destino el Noroeste en un 42,7%; el Norte-Centro en un 27,8%, y el Norte-oriental en un 29,5%<sup>299</sup>.

El interés socio-económico por el Rif por parte de Estado y de la comunidad internacional tuvo también sus propios efectos sobre la articulación de la sociedad civil local en la región, en la medida en que la llegada de organizaciones no gubernamentales y la cooperación internacional oficial para el desarrollo de la zona, impulsa la formación de asociaciones especializadas en los temas objeto de interés de los donantes extranjeros. Así pues, a partir de la década de los noventa, las asociaciones vinculadas al desarrollo se convierten en el principal tipo de asociaciones locales de la región, e incluso algunas ya formadas y especializadas en otros campos, como algunas asociaciones culturales amazighes, reconducen su actividad hacia dicho ámbito con el fin de mejorar su estado y capacidad financiera.

---

<sup>298</sup> Véase Anexos (Documentales y Cartográficos).

<sup>299</sup> *L'Economiste*, 30 julio de 1998 [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

Asimismo, la mayor presencia del estado en la región y la nueva preocupación del mismo por el Rif no supusieron una disminución del control político sobre la actividad militante de determinados sectores regionales, algo que será una constante a lo largo de la década de los noventa, especialmente durante la primera mitad, de modo que, en lo que afecta a la cuestión amazigh, las actividades públicas de las asociaciones estarán constreñidas por la vigilancia ejercida por las autoridades locales sobre la militancia amazigh en la región.

#### **4.5.2. EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA MILITANCIA AMAZIGH EN EL RIF A PARTIR DE LAS “ESTRUCTURAS DE SOSTENIMIENTO” LOCALES**

El activismo en torno a la cuestión amazigh, así como el resto de actividad asociativa en la región, sufrió hasta principios de los años noventa los efectos de la represión ejercida por el estado tras las revueltas de 1984 y 1987, que no sólo consiguieron debilitar a ciertos grupos de la oposición, especialmente a aquellos vinculados al movimiento marxista leninista marroquí, sino también crear entre la población un cierto miedo a emprender nuevas actividades que implicasen el cuestionamiento de los pilares del estado, así como su propio sistema político.

A pesar de la parálisis que caracterizó el último lustro de los años ochenta, la persistencia de algunos grupos y asociaciones como “estructuras de sostenimiento”, facilitó la reorganización de la actividad asociativa en general, y del activismo amazigh en particular, a principio de los años noventa en la región.

*“Entre el 1984 y 1990 hubo un vacío casi total en la región. Después de lo que había ocurrido en 1984 la gente estaba atemorizada por la represión que hubo y no se atrevía a emprender de nuevo actividades importantes. La actividad fue casi nula*

*aquellos años. Recuerdo que hubo una asociación que se llamaba “Presencia Cultural” que llegó a organizar algunas charlas y actividades, pero que después desapareció”<sup>300</sup>.*

*“Cuando desaparece Intilaka, los militantes se dividieron en dos grupos diferentes, y durante años permanecen así, sin tener contacto entre ellos. A aquellos grupos llegó gente nueva que no conocían a los otros. Cada uno hacía su trabajo, se reunían y discutían, pero no había relación entre los dos. Fue entonces cuando se propició un encuentro en París entre Cadi Kaddour, que estaba en el Departamento de Lengua Francesa de Fes, El Ouariachi y Mohamed Chami, en el que decidieron ponerse en contacto con aquellos dos grupos y formar una nueva asociación. La puesta en marcha de la asociación tardó. El comité preparatorio de lo que iba a ser la asociación Ilmas duró dos años, porque en aquella época la situación no era fácil, era finales de la década de los años ochenta y había muchas dificultades para emprender nuevamente acciones asociativas”<sup>301</sup>.*

La ausencia de organizaciones estables entre mediados de los ochenta y principios de los noventa, así como el trabajo semi-clandestino e intermitente que tuvo lugar en esos años, hizo que la labor educativa que desarrollaba *Intilaka* entre las generaciones más jóvenes quedase interrumpida, y con ello, que la universidad volviese a ser el principal espacio donde los jóvenes de la región intenten dar explicación a las cuestiones de la identidad e iniciarse en la militancia.

*“Cuando me fui a hacer mis estudios en la Universidad de Oujda comencé, no voy a decir con otros militantes, sino amigos, a hablar sobre la amaziguidad y el tamazight. En la universidad encontramos también a Mohamed Chami, que era profesor de lingüística, y descubrí por primera vez que el tamazight tenía una gramática, tenía un*

---

<sup>300</sup> Entrevista a Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 1 de abril de 2011.

<sup>301</sup> Entrevista a Abderrahman Ahnouch, Nador 27 de marzo de 2011.

*léxico como el resto de las lenguas, y que además se podía escribir. Fue la primera vez que empezamos a ver las cosas un poco más claras [...] El contacto con Chami y con otros profesores, sobre todo con Abdelkrim El Asami, comenzamos a tener una pequeña documentación sobre la lengua amazigh, sobre la cuestión amazigh. Después comenzamos la relación con otros estudiantes a escala nacional, y después internacional, sobre todo con los argelinos”<sup>302</sup>.*

Así pues, el período universitario constituyó de nuevo una etapa de gran importancia para los jóvenes que integran las nuevas organizaciones, en tanto en cuanto supone para ellos el inicio de su reflexión sobre cuestiones como la identidad y la importancia de la protección de la cultura y lengua amazigh, así como un incentivo para la movilización en favor del reconocimiento de las mismas por parte del estado marroquí.

La universidad constituyó como decimos el espacio principal de reflexión y de iniciación de los militantes que se organizan para formar las nuevas asociaciones en la región. Para estos grupos que reactivan el tejido asociativo amazigh, el referente de *Intilaka* permanecía como un tatuaje en la memoria militante del Rif, bien como experiencia personal directa o bien como simple conocimiento de su labor, por lo que representaba para ellos un modelo de actuación y organización a seguir. Para algunos de ellos *Intilaka* había sido su primera experiencia participativa en la acción social cuando siendo estudiantes de bachillerato en la ciudad de Nador que sigue con ellos durante su período de formación universitaria fuera de la región, y que permanece como modelo a seguir cuando regresan a la región y deciden formar sus propias organizaciones en sus douares de origen.

Paralelamente, desde finales de los años ochenta la información sobre el estado de la militancia amazigh en Argelia había comenzado a llegar con más facilidad al Rif, así como la presencia e impacto que la cuestión amazigh

---

<sup>302</sup> Entrevista a Abdesalam Khalifi, Rabat 25 de noviembre de 2009.



comenzaba a tener en el debate público del país en aquel momento, lo que supuso la emergencia de nuevos patrones y formas de reivindicación para toda esa nueva generación de militantes rifeños.

*“Después del estallido de 1989 en Argelia otra puerta se abrió sobre todo para los militantes y amazigófonos del Norte de Marruecos porque empezamos a captar la televisión de Argelia. En aquel momento los debates en la televisión argelina sobre la cuestión amazigh eran cada vez más numerosos. Nosotros todavía éramos estudiantes, pero empezamos a comprender que había imazighen no sólo a nivel nacional, incluso a escala del Norte de África y de la diáspora, y que había hombres de gran importancia en el dominio de la cultura, de la política que reivindicaban la identidad amazigh, como por ejemplo Saïd Sadi<sup>303</sup>. La televisión argelina nos hizo ver que había otras vías y otros modos para ayudar a la causa amazigh”<sup>304</sup>.*

El final de la década de los años ochenta fue el inicio de un período de reformas en Argelia propiciadas por la revuelta que tiene lugar en el mes de octubre de 1988, en protesta por la crisis económica que se vivía, generada por descenso importante de las rentas anuales, el aumento del paro, especialmente entre los sectores más jóvenes de la población, y una deuda exterior en ascenso. Bajo este contexto de crisis económica y social el 5 de octubre de 1988 en el popular barrio de *Bab El Oued* de Argel se iniciaba una protesta que se extendía por todo el país y a todas las capas de la población, a la que el estado respondió con gran violencia, causando alrededor de medio millar de muertos.

La revuelta de octubre de 1988 y su represión fueron el punto de partida de una serie de reformas en el país propulsados personalmente desde la presidencia de Chadli Benyedid, entre las que se incluía una reforma

---

<sup>303</sup> Saïd Sadi, militante reconocido en el medio cabil, había participado en las movilizaciones de la Primavera Amazigh de 1980, y en el año 1989 crea el partido Agrupación para la Cultura y la Democracia (RCD), de base amazigh y cabil.

<sup>304</sup> Entrevista a Abdesalam Khalifi, Rabat 25 de noviembre de 2009.

constitucional, de corte liberal, en la que se abandonaba el socialismo, y se garantizaba el derecho de creación de organizaciones de carácter político (López, 2000: 303). Las medidas adoptadas permitieron la emergencia de nuevos partidos, como el Frente de Fuerzas Socialistas (FFS) en 1989, que había permanecido en la clandestinidad desde el año 1969, y la Agrupación para la Cultura y la Democracia (RCD) también en 1989, así como el florecimiento de un denso tejido asociativo, algo que fue especialmente visible en la Cabilia, donde en julio de 1989 ya había censadas 154 asociaciones (Chaker, 1989: 282). Esa permisividad que permitió la formación legal de cientos de asociaciones amazighes no supuso sin embargo una modificación en la política lingüística y cultural, ni en el discurso y la doctrina del estado respecto a la cuestión amazigh. Aún así, las reivindicaciones culturales y lingüísticas del activismo amazigh en el país pasaron a ocupar un lugar central en el debate público del país, así como en publicaciones, revistas, libros y música, aspectos. Este fortalecimiento y consolidación de la cuestión amazigh en la esfera pública argelina tuvo su propio efecto en el activismo amazigh de Marruecos, que comenzó a tener un mayor acceso y a conocer mejor qué era lo que ocurría en el país vecino y qué acciones de protesta y qué reivindicaciones se llevaban a cabo en regiones como la Cabilia. Las ondas de radio fueron uno de los medios que contribuyeron a que algunos militantes conociesen mejor cómo se desarrollaba en el activismo amazigh en Argelia, como fue en el caso del Rif, pero también hubo otras formas de aproximación como recoge Pouessel (2010a) en referencia al sudeste marroquí. En este sentido, la autora menciona cómo la apertura de fronteras entre Marruecos y Argelia en 1989 permitió el incremento de intercambios entre militantes del sudeste y de la Cabilia, adonde viajaban y de donde traían nuevas publicaciones, revistas y cassettes concernientes a la causa amazigh, dando lugar a una especie de “contrabando cultural” que se debilitará con el cierre de fronteras que nuevamente se produce entre los dos países en 1994 (Pouessel, 2010a: 63).

Las primeras asociaciones amazighes creadas durante los últimos años de la década de los ochenta y los primeros de los noventa se formaron en las zonas

urbanas de la región, donde se inició el resurgimiento de la militancia amazigh en el Rif. A partir de esas experiencias se produjo, a partir de mediados de los noventa, un movimiento del compromiso activista de los militantes amazighes hacia las zonas rurales, impulsado en algunas ocasiones por la emergencia de divisiones o conflictos en el interior de esas primeras organizaciones, y en otras por el interés por crear experiencias similares en sus douares de origen. Siguiendo esta dinámica, algunas de las asociaciones que se constituyen en esta época, como *Ilmas* o *Tanukra* en Nador, y *Nekor* y *Numidia* en Alhucemas, sirven de “hogar inicial” para algunos activistas amazighes que deciden posteriormente crear sus propias organizaciones. De este modo emergen las asociaciones en áreas rurales de la provincia de Nador, como la *Asociación Ait Said para la Cultura Amazigh* (1997), la *Asociación Bouya* de Driouch o la *Asociación Cultural Temsamane*, y de la provincia de Alhucemas, como la *Asociación Bouya* de Ait Bouayach, la *Asociación de Ait Abdellah* y la *Asociación de Ait Hadifa*. Si bien la pauta general fue ese sentido de desplazamiento desde la ciudad al campo, también se produjo algún caso de sentido inverso, como el de la *Asociación Anfas*, creada en el año 1988 en Zghanghane, cuya acción se vio dificultada por la presencia de dos de los problemas más importantes a los que se enfrentarán las asociaciones durante esta época: la emigración interna, del campo hacia las regiones, y exterior, hacia Europa; y las dificultades de financiación.

*“Yo ya estaba comprometido con la causa amazigh desde que era estudiante de bachillerato y miembro de Intilaka. Después me fui a la universidad, y cuando obtuve la licenciatura volví a casa y creé en 1988 la asociación Anfas en Zghanghane. En Nador la situación política desde el año 1984 era muy difícil y había mucha represión. Era muy difícil crear una asociación para hacer política u algo similar a Intilaka, pero decidimos crear la asociación en Zghanghane. La asociación fue creada por estudiantes que habíamos estado en Oujda. Antes de la nuestra hubo otra, pero no estaba comprometida con la cuestión amazigh. La asociación organizó algunas conferencias entre los años*

1988 y 1992, e incluso un festival musical, pero su actividad se paralizó porque Zghanghane era un pueblo pequeño y la mayor parte de los militantes eran simplemente estudiantes y no podían implicarse en la organización de manera continuada. Cuando el trabajo de la asociación se paralizó, algunos decidimos entrar en otras asociaciones, entonces me vine a Nador y participé en la creación de la Asociación Renacimiento [...] La estrategia que decidimos en aquel momento fue la de concentrarnos en la acción en Nador. Allí estaba el dinero y las élites. Pensábamos que después podríamos volver a las zonas rurales”<sup>305</sup>.

“Antes las asociaciones funcionaban gracias a lo que sus miembros y simpatizantes contribuían. No había una cultura de solicitar dinero al gobierno de la municipalidad para hacer una actividad, como ocurre ahora, que hay mucho apoyo”<sup>306</sup>.

“El problema de la acción de las asociaciones en el Norte de Marruecos es que sufrimos mucho los efectos de las expectativas vitales de los militantes, de sus deseos de emigrar fuera. La mayoría de los jóvenes y de los estudiantes de la región se acababan yendo a España, a Alemania, a Europa, así que lo que pasaba era que cada vez que formábamos a jóvenes, al final se iban, y teníamos que buscar otro grupo que participase en las actividades y volver a empezar”<sup>307</sup>.

Ambas circunstancias, las dificultades económicas y los problemas migratorios, producían importantes problemas a las asociaciones para mantenerse y generar un nivel de actividad continuado, a lo que se le unía por un lado la ausencia de infraestructuras de base para el desarrollo de una labor

---

<sup>305</sup> Entrevista a Mustapha Bennamar, Nador 4 de abril de 2011.

<sup>306</sup> Entrevista a Kino Mohamed, Alhucemas 12 de abril de 2011.

<sup>307</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

cultural a nivel local<sup>308</sup>, y por otro lado, el control al que seguía sometido el activismo amazigh en el Rif. Esta última cuestión, será una constante a lo largo de la década de los noventa, y especialmente durante la primera mitad, período durante el cual las actividades públicas de las asociaciones amazighes locales estarán constreñidas por la vigilancia ejercida por las autoridades locales sobre la militancia amazigh en la región.

#### 4.5.3. LA FORMACIÓN DE LAS “ASOCIACIONES AMAZIGHES DE TRÁNSICIÓN”

El renacimiento de la militancia amazigh en el Rif comenzó a principios de la década de los noventa. A diferencia de lo que había ocurrido en otras partes del país, en el Rif las asociaciones vinculadas al activismo amazigh habían desaparecido por completo tras la disolución de *Intilaka Atakafia* y la represión que sigue a la revuelta de 1984. Es por ello que, en el caso del Rif, fueron grupos informales de militantes los que ejercieron de “estructuras de sostenimiento” y facilitaron el proceso de reconstrucción de la militancia amazigh en la región.

Las primeras asociaciones aparecen en las áreas urbanas de la región, concretamente en Nador, Alhucemas e Imzouren, y constituyen durante años espacios de aprendizaje para aquellos militantes más jóvenes que no habían formado parte de asociaciones anteriores, como *Intika Atakafia* o *Souad N'Arrif*, o que habían tenido un débil contacto o conocimiento sobre ellas. En este sentido, la experiencia militante que algunos de ellos adquieren en estas organizaciones impulsará la emergencia de nuevas iniciativas asociativas que favorecen la creación de otras asociaciones amazighes fuera de los centros urbanos de la región a partir de la segunda mitad de la década de los noventa. La dinámica general que rige la formación de la segunda oleada de asociaciones que se crean en esta época describe la existencia de una relación de red entre las nuevas

---

<sup>308</sup> الممل الجممي ماقليم الحسريمة واقع وحف اق , Documento interno de la Asociación Nekor, 1994. [Archivo personal de Ziani Mohamed].

organizaciones, unidas por el objetivo de trasladar el activismo amazigh al mundo rural, y por el hecho de estar vinculada su creación a una asociación matriz anterior situada en alguna de las urbes de la región.

La primera asociación constituida en el Rif en este nuevo periodo fue la *Asociación Cultural Ilmas*, creada el año 1991 con el espíritu de revivir la experiencia de *Intilaka Atakafia*. Su formación fue fruto de la convergencia de dos dinámicas diferentes: por un lado, la reorganización del activismo amazigh por parte de antiguos miembros de *Intilaka*; y por otro lado, el interés de algunos jóvenes de la región por retomar la actividad de promoción y reivindicación de la cultura y la lengua amazigh. Así pues, la asociación *Ilmas* surge de la combinación de un debate y preocupación de antiguos miembros y simpatizantes de *Intilaka* por recuperar la labor que había realizado la asociación, y con el interés de un grupo de estudiantes universitarios rifeños que, en torno a Mohamed Chami, por aquel entonces profesor de lingüística en la Universidad de Oujda, toman la decisión de crear una nueva organización amazigh en Nador inspirados por el resurgir que la militancia amazigh estaba experimentando a nivel nacional, especialmente en torno a la AMREC.

*“En 1990 me encontré a Moussaoui, Housein Aithamid y Said Akodad. Contacté a Chami para formar Ilmas. Había más gente, éramos unas quince personas para pensar qué podíamos hacer, si íbamos a instaurar una asociación o solamente una sección de la AMREC de Rabat. Chami dijo que era necesario que creáramos nuestra asociación en Nador. Así es como comenzamos”<sup>309</sup>.*

La primera presidencia de la asociación *Ilmas* recayó en la figura de Mohamed Chami que, a pesar de que no había sido parte de *Intilaka*, mantenía relaciones estrechas con algunos de ellos, como Kais Marzouk o Cadi Kaddour, que como él había hecho sus estudios de doctorado en París. Chami se había

---

<sup>309</sup> Entrevista a Abdesalam Khalifi, Rabat 25 de noviembre de 2009.

integrado en el grupo informal que a finales de los ochenta empieza a debatir y pensar sobre la formación de una nueva asociación amazigh. En él se encontraban también otros militantes como Said Moussaoui, Mohamed Mira, Ahmed Chellah, Ahmed Zkali, en un primer momento, a los que después se le sumarían otros como Cadi Kaddour, Abderrahmane Ahnouch y Kais Marzouk El Ouariachi.

La asociación se pone en marcha meses antes de la celebración del IV encuentro de la AUEA que da origen a la firma de la *Carta de Agadir*, lo que hizo que *Ilmas*, a diferencia de lo que había ocurrido con *Intilaka*, naciera con un discurso sobre cultura e identidad concreto y la asunción de unas reivindicaciones específicas, e integrada plenamente en la red asociativa amazigh a nivel estatal.

La asociación intentó durante sus primeros años retomar el método y tipo de trabajo que *Intilaka Atakafia* había desarrollado. Durante ese tiempo su actividad se centró principalmente en la organización de conferencias y coloquios sobre lengua y poesía amazigh, festivales de música, de cine y de humor, además de continuar con la labor de publicación y difusión de trabajos de investigación de los miembros de la asociación vinculados a la investigación y enseñanza universitaria. La asociación publicó durante años un boletín interno en el que difundía sus actividades, sus acciones a nivel local y estatal y su discurso sobre la identidad y cultura amazigh. La lengua empleada para la difusión de sus acciones y posiciones era el árabe.

La actividad de la asociación estuvo mermada durante sus cinco primeros años por la vigilancia que las autoridades mantuvieron sobre ella. De hecho, el primer conflicto surge a raíz de la primera acción importante que organiza la asociación en el mes de abril de 1992. La asociación había preparado unas jornadas de estudio de tres días, que debían de celebrarse entre el 9 y el 11 de abril, a semejanza de la “Universidad de Verano” de la AUEA, y que los militantes de *Ilmas* habían bautizado como las jornadas de la “Universidad de Primavera”. El tema elegido había sido “El Rif: la cultura y el medioambiente”,

y se había organizado en torno a tres ejes de trabajo: “la historia y la civilización”; “la lengua y la literatura”; y “las costumbres y el derecho”. En las jornadas iban a participar escritores, investigadores y profesores universitarios, intelectuales, artistas y representantes de asociaciones para debatir sobre cuestiones relacionadas con la lengua, historia y cultura amazigh y el Rif. Esta primera actividad, en la que iban a participar militantes de importancia a nivel estatal como Mohamed Chafik, fue prohibida por las autoridades provinciales en el último momento, algo que originó controversias importantes entre miembros de la asociación, y la primera escisión en la misma.

*“En aquella época el gobernador de Nador, Benjelloun, convocó al Consejo Político de la asociación y prohibió la actividad. Lo hizo en el último momento. Ya estaban incluso los invitados en el hotel. Lo que hicimos fue reunirnos todos allí y pensar qué podíamos hacer. En las conversaciones que se producen se plantean tres posibles soluciones: la primera, dejar pasar la tormenta, e informar sobre la suspensión; la segunda, no celebrar la actividad pero emitir un comunicado de denuncia; y la tercera, organizar la actividad a pesar de la prohibición. Un grupo de militantes decidió adoptar la primera propuesta, y dejar pasar la situación. Lo que ocurrió después es que aquella gente que había estado a favor de la segunda y tercera propuesta comenzó a reunirse y hablar sobre la posibilidad de constituir otra asociación a partir de diciembre de 1992. Así surgió la Asociación del Renacimiento”<sup>310</sup>.*

La « Universidad de Primavera » fue una de las diferentes actividades prohibidas por las autoridades durante los primeros años de vida de la asociación, como también lo fueron en 1993 una conferencia sobre la batalla de Sidi-Uariach cuando se cumplían 100 años, o en marzo de 1994 una conferencia

---

<sup>310</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.



sobre “El tamazight y la escritura”, en la que se pretendía examinar los problemas científicos de la estandarización de la escritura<sup>311</sup>.

CARTEL DE LA ASOCIACIÓN ILMAS SOBRE LAS JORNADAS DE ESTUDIO DE “EL  
RIF: LA CULTURA Y EL MEDIOAMBIENTE” 9-11 ABRIL 1992



Fuente: Archivo personal de Mohamed Chami

A pesar de esas prohibiciones, *Ilmas* intentó reemprender la práctica que había instaurado *Intilaka* en la promoción cultural, retomando acciones como la organización de festivales de cultura y música amazigh, incluyendo sus propias innovaciones. El primer *Festival Irar Urar* tuvo lugar en el año 1994, y tras esa primera edición se decidió que se invitaría a una persona conocida y de

<sup>311</sup> “Rapport sur les droits linguistiques et culturels Amazighs durant la première moitié de l’année 1994 », *Asociación Nueva de la Cultura y de las Artes Populares*, (sin fecha). [Archivo personal de Abderrahman Ahnouch].

dominio público, a la que se le otorgaría el premio de persona del año. El primero de ellos fue concedido a Mohamed Choukri que acudió al festival de 1995, donde llegó a leer un fragmento de su obra “El pan desnudo”, que todavía estaba prohibido en Marruecos<sup>312</sup>. El siguiente premiado sería Moahmud Darwish, una decisión que creó una importante controversia entre las asociaciones amazighes locales. Para algunos activistas, la decisión de conceder el premio al poeta palestino no era más que la expresión del vínculo que algunos militantes de la organización, vinculados a partidos de la izquierda marroquí, mantenían con Oriente y con la causa palestina, algo que comenzaba a crear profundas divisiones con las nuevas generaciones<sup>313</sup>. Para ellos, Moahmud Darwish era un árabe, y lo que hacía *Ilmas* era premiar a aquello contra lo que la asociación combatía, que era el dominio de la cultura árabe. Al contrario, los que habían defendido la concesión del premio a Darwish argumentaban que había sido una decisión tomada con la intención de parar las acusaciones que el estado realizaba sobre la asociación y el activismo amazigh, a los que se culpaba de fomentar el racismo.

*“Mahmud Darwish era alguien que estaba en el corazón de lo árabe, pero también era un militante que luchaba por los derechos políticos del pueblo palestino, y para nosotros en aquel momento la cuestión amazigh era ya una cuestión política que debíamos defender”*<sup>314</sup>.

Las discrepancias surgidas a raíz del premio a Darwish representan una de las múltiples divergencias que se produjeron en el seno de la asociación, tanto en términos ideológicos como de organización, y que hacen que ésta se vaya disgregando en diferentes grupos: por un lado, los que deciden fundar otras organizaciones; por otro lado, los sectores que intentan dentro de la

---

<sup>312</sup> Acta هيرجان 1995, *Asociación Ilmas*, 1995. [Archivo personal de Mohamed Chami]

<sup>313</sup> Véase capítulo V de la tesis doctoral.

<sup>314</sup> Entrevista a Abderrahman Ahnouch, Nador 27 de marzo de 2011.

asociación llegar a los puestos de dirección para reconducir su acción; y finalmente, los que pretende contribuir dirigiéndola. A las diferencias internas hay que sumar las dificultades existentes tanto con las autoridades como con otros aspectos relacionados con la financiación y sostenimiento económico de la organización, además de la presencia de emergencia de nuevos conflictos internos, por la presencia de militantes afiliados a ciertos partidos políticos, especialmente la USFP y el PI, a los que se le acusaba de intentar obtener beneficios personales y para su partido de su participación en la asociación, tal y como había ocurrido en *Intilaka*.

Los problemas y diferencias internas mermaron la actividad de la asociación y promovieron la emergencia de nuevas organizaciones por parte de miembros de *Ilmas* que dejaban la asociación para poner en marcha sus propios proyectos en otros en Nador, como fue el caso de *Tanukra*, pero también en otros lugares de la provincia, sobre todo en las zonas rurales, como Beni Ensar, Zghanghane, Midar y Driuoch.

La primera división importante de *Ilmas* se produce en 1993, tras las discrepancias internas que surgen con la prohibición de la “Universidad de Primavera”, dando lugar a la formación del grupo *Anahda* (Renacimiento).

*“Hubo problemas, malentendidos, sobre todo entre los mayores y los jóvenes. Entonces se creó la asociación Tanukra”*<sup>315</sup>.

*“Anahda la creamos porque había diferencias orden político con los militantes de Ilmas. La estrategia que ellos proponían para la promoción del tamazight era diferente a la nuestra, y no podíamos mantener ningún acuerdo en algunas cuestiones, sobre todo en lo que se refería a la proximidad que algunos mantenían con la posición oficial del*

---

<sup>315</sup> Entrevista a Abdesalam Khalifi, Rabat 25 de noviembre de 2009.

estado respecto al tamazight, a pesar de que el estado estuviera en contra de la propia lengua”<sup>316</sup>.

La creación de la *Asociación Anahda* supuso un punto de inflexión en el ámbito de la dramaturgia local, en tanto en cuanto contribuyó de manera fundamental a dar un impulso a la escena teatral de la región, no sólo con la publicación de nuevas obras, sino también con la promoción y organización de representaciones y el apoyo a la creación de nuevos grupos teatrales, como *Assan* o *Appolius*.

A diferencia de lo que había ocurrido en el Souss, donde los grupos teatrales habían comenzado a proliferar durante la década de los noventa, en el Rif la actividad teatral había sido parte de las manifestaciones culturales de las asociaciones, sin que hubiesen aparecido grupos independientes a las mismas. No es hasta la creación de la *Asociación Anahda* cuando la actividad teatral en la región adquiere una mayor importancia. De hecho, el primer encuentro sobre teatro amazigh se organiza en Nador en 1993, bajo el patrocinio de la asociación, y con la ayuda y la experiencia de la diáspora rifeña en la materia, especialmente la asentada en Holanda (Lakhsassi, 2006: 97).

La actividad teatral de la *Asociación Anahda* estaba dirigida principalmente por profesores de instituto que se habían formado en el teatro de expresión árabe, tanto dialectal como clásico, pero su producción se centró tanto representaciones en árabe como en tarifit sobre temas de tipo social, centrados en cuestiones como la inmigración o el paro (Lakhsassi, 2006: 97). Pero además, tal y como hemos visto, en la asociación también se integraron otros militantes, antiguos miembros de *Intilaka* y de *Ilmas*, cuya actividad amazigh iba más allá de la promoción de la expresión cultural amazigh.

---

<sup>316</sup> Entrevista a Mustapha Bennamar, Nador 4 de abril de 2011.

*“Creamos la asociación para que las autoridades pensasen que el grupo se dedicaba sólo al teatro, pero luego se dieron cuenta de que había miembros de Intilaka”*<sup>317</sup>.

La *Asociación Anahda* había sido una escisión del *Ilmas* por la izquierda, y sostenía un discurso más radical, con el que los sectores más jóvenes de la militancia amazigh se sentían más identificados<sup>318</sup>. De hecho, la idea de renombrar la asociación adaptando su nombre originario al tamazight parte de estos grupos, hasta que finalmente se produce el cambio en noviembre de 1995, momento en el cual pasa a llamarse *Asociación Cultural Tanukra*. La idea de cambiar el nombre a la asociación por su versión amazigh respondía a dos objetivos principales: por un lado, la promoción del uso de la lengua amazigh en la propia acción militante del movimiento amazigh, y por otro lado, como símbolo y refuerzo de su compromiso con la defensa de la identidad amazigh del país.

La *Asociación Cultural Tanukra* fue durante la década de los noventa una de las organizaciones locales que más presencia tuvo a nivel estatal, tanto en el CNC como en la plataforma TADA, e internacional, dentro del CMA, siendo de hecho la única asociación del norte de Marruecos que contó con un representante en el Pre-Congreso celebrado en septiembre de 1995 en Saint-Rome-de-Dolan. Durante esa época destacó también por haber planteado a nivel local alguna de las cuestiones que dominarán el debate del movimiento amazigh en las décadas siguientes, como por ejemplo la situación de la causa amazigh dentro de la política marroquí, un problema que la asociación intentó afrontar con la creación de una plataforma interna en la que se dieran cabida a diferentes tendencias políticas, desde las más conservadoras a las más izquierdistas, con el fin de que todas ellas se posicionaran sobre la cuestión amazigh en el marco de la asociación. Asimismo, *Tanukra* fue pionera en la región en algunos otros asuntos, como las demandas que dirige al Primer

---

<sup>317</sup> Entrevista a Faruk Aznabet, Nador 28 de marzo de 2011.

<sup>318</sup> Entrevista a Hassan Benhakia, Nador 26 de marzo de 2011.

Ministro, el Parlamento, y el Ministerio de Justicia en diciembre de 1994, tras la celebración de un seminario sobre la cultura amazigh y la infancia, con las que se buscaba cuestionar la política de arabización del país y el sistema educativo marroquí. Al término de aquella actividad se realizó un comunicado en el que por primera vez se exponían ciertas reivindicaciones en el norte de Marruecos, como la adopción de las costumbres amazighes en la legislación marroquí y la conservación y promoción de la cultura amazigh como medio de educación de la infancia, además de la petición de reconocimiento de la identidad y de la lengua amazigh en la Constitución.

Las principales actividades llevadas a cabo por la asociación durante la década de los noventa incluyeron la programación de conferencias, jornadas de estudio, exposiciones, coloquios, talleres de escritura, y la organización de eventos culturales y artísticos, especialmente en el campo del teatro, un dominio que trabajó de manera importante y en el que contó con figuras como Fouad Azeroual, que durante años participó como dramaturgo y escenógrafo en la asociación. Asimismo, *Tanukra* desarrolló una importante labor de publicación, con la edición de un boletín llamado *Tasagwas*, del que llegó a sacar doce números, en el que se publicaban pequeños relatos, artículos sobre tradiciones populares, el saber oral, refranes, poesía oral rifeña, así como la memoria de actividades de la asociación. La lengua empleada era principalmente el tarifit escrito con caracteres latino, aunque también se utilizaba el árabe para la redacción de los artículos sobre la memoria anual de actividades.

Entre los años 1994 y 1998 la asociación tuvo muchos problemas con cuestiones como la obtención de autorización para la celebración de actividades, la concesión de espacios para celebrar sus actos, además de padecer en diferentes ocasiones la prohibición de sus actividades por parte de las autoridades o sus represalias posteriores.

*“Los días 17, 18 y 19 de diciembre de 1994 celebramos un seminario sobre la cultura amazigh y la infancia, que fue la primera vez que se hacía algo así, sobre este tema, en Marruecos. El enfoque de la actividad buscaba cuestionar la propia política de arabización del país y el sistema educativo marroquí. Tres meses después el Consejo Político de la asociación recibió una convocatoria del Delegado Provincial de la Juventud, un órgano que dependía del Ministerio del Interior. Acudimos a la reunión y nos dijo que estábamos poniendo en riesgo nuestra carrera profesional. Recibimos muchas amenazas<sup>319</sup>.*

*“Una de las obras preparadas por la asociación fue “Mon Chère Anne”, una comedia en la que se hablaba de las elecciones de 1997 en Marruecos, y se parodiaba tanto la campaña electoral como la democracia en Marruecos. Se iba a representar en una sala de la ciudad y había una convocatoria hecha. En el cartel anunciador aparecía un asno con un gorro fassí. Nosotros utilizábamos el alfabeto tifinagh en nuestros carteles. Los colocábamos por el día, y por la noche desaparecían. Eso pasaba siempre. En aquella ocasión el Bacha nos convocó para que los quitásemos nosotros mismos. Nos limitaban mucho nuestro trabajo, había muchas presiones”<sup>320</sup>.*

En el caso de la provincia de Alhucemas, la primera asociación que aparece en la década de los noventa, después de años de trabajo subterráneo, es la *Asociación Nekor por la Cultura y el Arte Popular*, creada en el año 1993 en la localidad de Imzouren. Formada por profesores, estudiantes, escritores y artistas, principalmente de Imzouren, Ait Bouayach y Tammasint, *“la asociación fue fruto de una voluntad colectiva de sumarse al movimiento amazigh, propiciada por el impulso que la Carta de Agadir dio a la acción asociativa”<sup>321</sup>.*

---

<sup>319</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

<sup>320</sup> Entrevista a Faruk Aznabet, Nador 28 de marzo de 2011.

<sup>321</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de noviembre de 2009.

*“Habíamos estado discutiendo sobre la necesidad de tener una asociación amazigh desde la que poder difundir la necesidad de aprender el tamazight, y de reivindicar que la lengua fuese oficial”<sup>322</sup>.*

La *Asociación Nekor* fue durante la década de los noventa una de las más activas de la provincia de Alhucemas, realizando una importante labor en la promoción de actividades musicales, la organización de sesiones de lectura crítica de obras, y de conferencias con algunos de los militantes más importantes del movimiento amazigh a nivel estatal y regional, como Mohamed Chakif, Hassan Id Belkassem, Ahmed Asside, Cadi Kaddour y Kais Marzok El Ouarriachi. Durante esos años se mantuvo también un trabajo cooperativo con asociaciones y militantes de Nador, especialmente con las asociaciones *Ilmas* y *Tanukra*, junto a las cuales fue uno de los principales representantes de la militancia amazigh en el Rif a nivel nacional.

Gran parte de los miembros de la *Asociación Nekor* habían pertenecido al movimiento marxista-leninista marroquí, especialmente al grupo *Ilal Amam*, y en 1995 se integran en el grupo que constituye el partido *Vía Democrática*, lo que contribuirá a generar diferentes interacciones entre la ideología del partido y la causa amazigh en el ámbito local, y en ocasiones contradicciones entre las posiciones del partido a nivel nacional y la sección local de Alhucemas<sup>323</sup>.

Estas interacciones quedaron recogidas en el boletín interno del partido que comienza a publicarse en el año 1995, y a cuyo cargo se situaron varios militantes de Alhucemas, como Ziani Mohamed o Mohamed Mouha. Por su propia iniciativa quedaron recogidas en las páginas del boletín entrevistas a militantes del movimiento amazigh, como Id Belkassem, Ahmed Asside o Mohamed Chami, que realizaban aprovechando su participación en las actividades de la asociación *Nekor*, así como artículos referentes a la cuestión amazigh en Marruecos escritos por Abraham Serfaty o algunos militantes

---

<sup>322</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de abril de 2011.

<sup>323</sup> Véase capítulo V de la tesis doctoral.



locales, como Mohamed Mouha, en los que se mostraba una continuidad con las tesis esgrimida ya a finales de los años ochenta por algunos miembros del *Ilal Amam* en el capítulo “Las especificidades etnoculturales en Marruecos: fundamentos históricos” del libro *La lucha de clases en Marruecos después de la independencia*, donde se defendía la gestión autónoma de las regiones amazighes del país.

La vinculación de la asociación con *Vía Democrática* continuará siendo muy estrecha debido a la pertenencia simultánea de algunos de sus militantes más representativos a nivel local, tanto del movimiento amazigh en el Rif como del partido en el norte de Marruecos, si bien esa doble pertenencia no estará exenta de generar fricciones y malentendidos entre ambas partes a lo largo de la década siguiente.

#### ENTREVISTA EN ALHUCEMAS DE ZIANI MOHAMED (PRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN NEKOR) A MOHAMED CHAMI (PRESIDENTE DE ILMAS) PARA EL PERIÓDICO DE VÍA DEMOCRÁTICA 1996



Fuente: Periódico de Vía Democrática del Archivo personal de Mohamed Mouha

Un año más tarde de la formación de la *Asociación Nekor*, se crea en la ciudad de Alhucemas la *Asociación Cultural Numidia* en el año 1994, bajo la iniciativa de algunos militantes que en la década anterior se habían encontrado vinculados a la *Asociación Al Baaz Atakafia* y al *Club Cinematográfico*. En ambos casos, los temas referentes a la cultura y la lengua amazigh habían permanecido fuera de los intereses principales de esas organizaciones, por lo que la *Asociación Numidia* nació con el objetivo de cubrir dicho vacío.

*“La Asociación Numidia fue fruto de la iniciativa de un grupo de amigos. Algunos habíamos estudiado juntos y militado en la UNEM, y después en otras organizaciones. La asociación Numidia fue el deseo de crear una asociación que sirviese para canalizar nuestras inquietudes e intereses en torno a la cultura amazigh, algo que en otras organizaciones no podíamos”*<sup>324</sup>.

El momento en que se forma *Numidia* coincidió en el tiempo con la salida de prisión de muchos militantes de izquierda de la región, y con el inicio de diferentes debates internos en algunos partidos de izquierda interesados en empezar a definir su posición respecto a la cuestión amazigh. Ambas circunstancias se vieron reflejadas en el componente social que conformó la asociación, al incorporarse un importante número de miembros de las secciones locales de la *Organización de la Acción Democrática Popular* y del *Movimiento de Demócratas Independientes*.

La asociación mantuvo los principios y método de trabajo que seguía *Nekor*, de hecho durante años hubo muchos militantes que participaban en las dos asociaciones de manera simultánea. *Numidia* permaneció activa durante pocos años debido al control al que se vio sometida por parte de las autoridades, siendo la suspensión de un seminario sobre la figura de Abdelkrim El Khattabi que debía celebrarse entre los días 24 y 26 de marzo de 1995 el inicio

---

<sup>324</sup> Entrevista a Kino Mohamed, Alhucemas 12 de abril de 2011.

del proceso de su desaparición. Los obstáculos que las autoridades interponían para la celebración de las actividades de la asociación, las propias diferencias internas respecto al tipo de respuesta que debía darse a esas prohibiciones y respecto a la construcción ideológica de su discurso, así como la emergencia de nuevas organizaciones vinculadas a otros campos de activismo con los que los miembros de la asociación se sentían afines, contribuyeron a hacer desaparecer la asociación.

*“En aquella época era difícil continuar por el control y por la represión que había. Algunos ya habían vivido la represión de 1984 y 1987. Nunca tuvo lugar el comunicado de desaparición. Hubo muchos problemas, tanto en lo que concernía a la parte política, como por la existencia de una crisis interna en la asociación, una crisis de tipo intelectual e ideológico<sup>325</sup>.*

Años más tarde algunos antiguos militantes intentaron reactivar la asociación, pero su conato de recuperación coincidió con el momento de creación de la sección de la AMDH en Alhucemas, y la mayor parte de los antiguos miembros de Numidia que estaban dispuestos a volver, decidieron finalmente entrar a formar parte de la AMDH y dejar en un segundo plano su participación en el activismo amazigh local.

El trabajo de las asociaciones *Ilmas*, *Tanukra*, *Nekor* y *Numidia* durante la década de los años noventa fue especialmente importante en tanto que ejercieron de plataformas de recuperación del activismo amazigh en la región, que había quedado sepultado por la represión ejercida por el estado tras la revuelta de 1984. Las dificultades del contexto político condicionaron la acción de las asociaciones, debilitadas por las diferentes visiones que sus miembros mantenían respecto al modo de hacer frente a las presiones del estado, así como por sus propios problemas internos, tanto económicos, como ideológicos y

---

<sup>325</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de abril de 2011.

personales. En algunos casos, como en el de *Numidia*, esos problemas acabaron provocando su desaparición, en otros casos, como el de *Nekor* o *Tanukra*, el mantenimiento de legal de la organización a pesar de la existencia de una parálisis en su actividad, y en otros, como el de *Ilmas*, su adaptación a las nuevas oportunidades de inversión social.

Así pues, mientras la asociación *Numidia* desaparece, *Nekor* se mantiene activa de manera legal, si bien desde el año 1999 sus actividades se han limitado a la asistencia de algunos miembros a las reuniones celebradas por otras organizaciones o coordinadoras amazighes y a la firma de comunicados en nombre de la asociación. Por su parte, tanto *Tanukra* como *Ilmas* procedían a la reforma de su nombre<sup>326</sup>, con el objetivo de adecuarse a las nuevas oportunidades que presentaba dentro de la sociedad civil local, incorporando a sus objetivos cuestiones como el desarrollo local, y la cooperación con organizaciones no gubernamentales extranjeras en materias como el medioambiente y desarrollo rural.

Tanto *Ilmas*, como *Tanukra*, *Nekor* y *Numidia* han ejercido de “asociaciones de transición” en el movimiento amazigh regional durante la década de los noventa en la medida en que permitieron reconducir la actividad militante en tono a la causa amazigh, servir de espacio de reunificación, de discusión y de disensión a partir del cual se crearían nuevas asociaciones amazighes, con diferentes objetivos, perspectivas y posiciones respecto a lo que debería de ser el activismo amazigh y la relación con el estado marroquí. Estas asociaciones han sido “asociaciones de transición” en tanto en cuanto han sido el soporte sobre el cual ha tenido lugar la propia evolución del discurso y acción militante local, y han servido para conectar la ausencia de actividad que impera durante la segunda mitad de la década de los ochenta con la explosión asociativa de finales de los noventa y los cambios que en la estructura del movimiento se producen entre un período y el otro.

---

<sup>326</sup> *Ilmas* pasa a llamarse *Asociación Cultural Ilmas y de Desarrollo*, y *Tanukra* pasa a llamarse *Asociación Tanukra para la Cultura y el Desarrollo*.

#### 4.5.4. DIVERSIFICACIÓN DE ACTORES Y RENOVACIÓN DE LAS FORMAS DE PROTESTA EN LA MILITANCIA AMAZIGH EN EL RIF

Las “asociaciones de transición”, como *Ilmas*, *Tanukra*, *Nekor* y *Numidia*, sirvieron de espacios de iniciación y experimentación en la militancia para las generaciones que de manera gradual se fueron incorporando a aquellas asociaciones. En ellas, los nuevos militantes se familiarizaron con el procedimiento para la organización de actividades, con las dificultades de la relación con las autoridades, con los modos de financiación de sus iniciativas, y con la forma de organización de la protesta. Así pues, esas asociaciones ejercieron de “hogar inicial” de muchas de las nuevas organizaciones que a partir de la segunda mitad de la década de los noventa comienzan a formarse en el Rif, especialmente en las zonas rurales de la región, como Beni Ensar (*Asociación Cultural Beni Ensar* 1994), Zghanghane (*Asociación Cultural Zghanghane* 1993; *Asociación Ithnigar* 1996), Ben Tayeb (*Asociación Bouya para la Cultura y el Deporte* 1995; *Asociación Apolius* 1997), Selouane (*Asociación Cultural Selouane* 1996), Dar El Kebdani (*Asociación Alhiwar Attaqafi Ait Said* 1996; *Asociación Jugurtha* 1996), Driuoch (*Asociación Annoual para la Cultura y el Deporte*, 1997), Temsaman (*Asociación Cultural Temsaman* 1997), Midar (*Asociación Tifras*, 1997) y Farkhana (*Asociación Thissaghnessse para la Cultura y el Desarrollo*, 1999) en el caso de la provincia de Nador, y en Ait Bouayach (*Asociación Bouya por la Cultura y las Artes* 1995) en el caso de la provincia de Alhucemas.

El incremento del número de asociaciones que se produce a lo largo de la segunda mitad de los años noventa viene impulsado por dos cuestiones fundamentales: por un lado, el efecto que tiene la primera ola de explosión asociativa que se produce en Marruecos tras el discurso real de 1994 sobre el tejido asociativo regional; y por otro lado, el impacto que causa la vuelta de los estudiantes universitarios rifeños a sus localidades de origen sobre la estructura asociativa del movimiento amazigh en la región.

En primer lugar, el incremento del número de asociaciones seguiría la tónica general que se produce a nivel estatal, donde el inicio de una mayor tolerancia a las reivindicaciones amazighes por parte del estado impulsaba la emergencia de nuevas organizaciones. Las asociaciones que se crean en esta época nacen con objetivos fundacionales similares, ya que la mayor parte de ellas remitían en sus estatutos a lo recogido en la *Carta de Agadir*, si bien se producían algunas diferencias en cuestiones como la tendencia ideológica de sus miembros o las estrategias adoptadas para la consecución de las reivindicaciones expresadas.

En segundo lugar, el término de los estudios universitarios supuso para muchos estudiantes rifeños la vuelta a sus localidades de origen tras haberse iniciado en la militancia estudiantil en sus respectivas universidades. Tras su regreso, algunos de ellos deciden emprender nuevos caminos en la militancia amazigh y crear sus propias asociaciones, en tanto en cuanto no se encuentran ya cómodos bajo el marco ideológico y las formas de acción colectiva de las antiguas asociaciones, por lo que deciden trasladar la experiencia militante adquirida en el ámbito universitario a sus propias asociaciones. Bajo esta perspectiva nacen tanto nuevas asociaciones amazighes urbanas, como la *Asociación Cultural y Social Timmuzgha* o la *Asociación Izran para la Investigación Musical* a finales de la década de los noventa, como algunas de las asociaciones rurales que hemos mencionado.

*“La asociación supuso el encuentro entre la militancia, entre los miembros de las asociaciones, y habitantes del campo. Los que la pusimos en marcha estábamos en la universidad, pero teníamos amigos que se habían quedado allí. En aquel entonces en Ait Said no había nada así que decidimos crear una asociación”<sup>327</sup>.*

---

<sup>327</sup> Entrevista a Mohamed Bouggou, Nador 16 de noviembre de 2009.

Algunas de las asociaciones creadas en esta época eran, en aquel momento, las primeras asociaciones que se constituían en aquellos lugares de emplazamiento. Sin embargo, a pesar de la extensión del activismo amazigh a las zonas rurales, la mayor parte de la base social de las nuevas asociaciones seguirá durante este período estando compuesta principalmente por profesores, funcionarios, estudiantes universitarios, profesiones liberales y estudiantes de bachillerato, por lo que su impacto sobre la totalidad de la población continuaba siendo limitado. El activismo amazigh de la década de los noventa continuaba siendo una cuestión de sectores concretos de la sociedad rifeña.

*“A diferencia de los que ocurría en la Cabilia, aquí no había una masa obrera ni campesina que apoyase la militancia amazigh. Uno de los problemas que hubo durante la década de los noventa era que si se hacían las conferencias en árabe o en francés, sólo iban los estudiantes, no las clases populares. Ahora es diferente porque se hacen en tamazight”<sup>328</sup>.*

La iniciativa estudiantil seguirá siendo, y no sólo desde el ámbito universitario, uno de los principales motores para la creación de nuevas asociaciones amazighes. De hecho, a finales de noventa comienzan a aparecer dentro de los centros de educación secundaria nuevas asociaciones, como la *“Juventud de Lycée de Abdelkrim El Khattabi”* o la *“Juventud del Lycée de Nador”*. En ellas los estudiantes, algunos de ellos familiarizados con el trabajo de las asociaciones amazighes existentes, comienzan a organizar sus propias actividades, como festivales de competición cultural entre centros de educación, en los que la cultura amazigh tenía un papel central.

Las asociaciones que emergieron a lo largo de la década de los noventa fueron también “hogar inicial” para las nuevas organizaciones que se forman a lo largo de la década siguiente, como la *Asociación Bouya por la Cultura y las Artes*

---

<sup>328</sup> Entrevista a Hassan Benhakia, Nador 26 de marzo de 2011.

de Ait Bouayach en la provincia de Alhucemas, a la que pertenecerán y en donde se formarán los fundadores de nuevas asociaciones amazighes, como la *Asociación Ait Abdellah para el Desarrollo, la Cultura, la Cooperación y la Solidaridad* (2004) en Ait Abdellah y la *Asociación Ait Hadifa* (2000) en Ait Hadifa. Asimismo, una gran parte de las asociaciones de esa época acabarán redefiniendo sus campos de interés, con el objetivo de readaptarse a las demandas y oportunidades que aparecen en la esfera social tras la llegada al trono de Mohamed VI, incorporando a sus objetivos e intereses cuestiones como la preocupación y sensibilización sobre el medioambiente, la cooperación al desarrollo, el desarrollo rural o la pesca.

Las nuevas asociaciones fueron el motor de las actividades relacionadas con la lengua y cultura amazigh que durante esa época se celebran tanto en las zonas urbanas como rurales de la región. Entre ellas se incluían tanto encuentros musicales, como exposiciones, conferencias, y representaciones teatrales, lo que contribuyó a extender y aumentar el número de acciones del movimiento amazigh en la esfera pública de la región.

El incremento del número de asociaciones que se produce a lo largo de la segunda mitad de la década de los noventa impulsa la formación de nuevas organizaciones de coordinación, tanto a nivel estatal con el CNC, como a nivel regional y provincial en el Rif.

A nivel regional, el 29 de agosto de 1998 se funda, bajo el impulso de las asociaciones *Ilmas* y *Nekor*, la *Confederación de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos* (CAANM), como respuesta a la iniciativa fallida de crear estructuras regionales dentro del CNC.

La decisión de crear la Confederación se adoptó en una reunión celebrada en la *Cámara de Agricultura de Nador*, en la que se decidió poner en marcha una organización en la que pudiesen integrarse las asociaciones amazigh del norte de Marruecos que compartiesen la misma visión sobre la causa amazigh en el país. La CAANM nació con los objetivos fundamentales de promoción



sociocultural de las provincias del norte de Marruecos, y de protección y difusión de la cultura y lengua amazigh<sup>329</sup>. Para ello se crearon dos órganos diferentes: un Consejo Confederal y una Mesa Confederal. Al Consejo Confederal, compuesto por miembros delegados por las asociaciones pertenecientes a la confederación, se le atribuyeron las funciones de defender los intereses de la confederación y sus decisiones y dar directrices generales a la mesa confederal. A su presidente, función para la que Mohamed Chami fue designado, se le encargaba la tarea de representar la confederación ante las autoridades públicas y administrativas. Por otra parte, la Mesa Confederal, compuesta por un mínimo de siete miembros elegidos por el consejo confederal, se le adjudicaban las tareas de preparar el programa cultural de la organización a partir de las directrices dadas por el consejo confederal, y de la realización de la política cultural del consejo confederal.

La actividad de la CAANM estuvo condicionada por la acumulación de poder de organización y de decisión por parte del presidente de la Confederación, hasta que la organización llega a adquirir un carácter unipersonal, lo que condicionará gran parte de su labor.

La primera acción de la CAANM tuvo lugar en el año 1999, los días 16, 17 y 18 de julio en la Cámara de Agricultura de Nador, con la organización de unas jornadas de estudio sobre la enseñanza del tamazight, en las que participaron investigadores universitarios, responsables de asociaciones y publicaciones amazighes y militantes del movimiento<sup>330</sup>. A raíz de su celebración comenzaron a abrirse las primeras diferencias entre los militantes

---

<sup>329</sup> Los objetivos que se recogen en los estatutos de la CAANM son los siguientes: contribuir al desarrollo cultural, social, económico y ecológico de las provincias del norte de Marruecos; contribuir al desarrollo del tamazight en tanto que lengua, cultura y signo de identidad; recolectar el patrimonio amazigh y preservarlo de su pérdida o deformación; difundir las investigaciones científicas sobre la cultura amazigh y las creaciones en tamazight; organizar actividades culturales comunes para todas las asociaciones de la confederación; y establecer relaciones culturales con las organizaciones culturales no gubernamentales y organizar con ellas actividades comunes. Véase “Estatutos de la Confederación de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos”, Nador 29 de agosto de 1998. [Archivo personal de Mohamed Chami] Véase Anexos (Documentales).

<sup>330</sup> El seminario se organizó en torno a cuatro ejes: la lengua amazigh y los problemas de su enseñanza; el tamazight y su escritura; la lengua amazigh y los aspectos didácticos y pedagógicos de su enseñanza; el tamazight y las problemáticas generales de su enseñanza.

que toman parte de ella. La conferencia versaba sobre la enseñanza del tamazight, y a ella habían sido invitados a algunos Ministros, entre ellos, los de Cultura y Juventud, Moussaoui. En aquel momento, el Rey Hassan II se encontraba fuera del país, en Francia, por lo que la mayoría de los ministros invitados decidieron no acudir a la conferencia<sup>331</sup>, a excepción de Mohamed El Yazghi, por condescendencia con algunos miembros de la Confederación también militantes de la USFP<sup>332</sup>.

Para aquel coloquio Serfaty envió una carta que pretendía ser una declaración sobre la posición de los militantes marxistas leninistas del país sobre la cuestión amazigh, que el presidente de la Confederación decidió no leer, generando un gran malestar entre algunos sectores cercanos a Serfaty, como eran los militantes de la asociación *Nekor*. La idea principal de aquella carta era la de apoyar la reivindicación del tamazight como lengua oficial en Marruecos en el marco de un país democrático, estableciendo una comparación con el modelo de política lingüística y de descentralización de poder del estado español respecto a comunidades como Cataluña, una idea que se mantendrá vigente aún una década después dentro de la militancia amazigh del Rif<sup>333</sup>.

Al contrario, la intervención realizada por El Yazghi, Ministro de la Vivienda y Planificación del Territorio, creó gran polémica entre los asistentes pues durante su alocución llegó a afirmar que el problema de la lengua amazigh no era ni un problema ideológico, ni un problema político, y que la lengua amazigh no era más que un componente del patrimonio nacional que convendría promocionar, advirtiendo a los militantes amazighes de las derivas de su discurso podrían engendrar una “guerra ideológica” (Medjeber, 2005: 170). Ante ello, algunos sectores del movimiento amazigh le acusaron de haber intentado eludir el verdadero debate sobre la amaziguidad, que era en realidad una cuestión que constituía un desafío para la sociedad marroquí, realizando

---

<sup>331</sup> La organización había invitado al Ministro de la Juventud y el Deporte, Ahmed Moussaoui, y al Ministro de Educación Ismail Aloui.

<sup>332</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de noviembre de 2009.

<sup>333</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de noviembre de 2009.

por el contrario un discurso próximo al de los sectores que defendían la uniformidad lingüística y cultural, y que en buena medida respondía a la naturaleza arabo-baasista de su partido (Medjeber, 2005: 170).

La polémica generada en ese primer encuentro hizo que entre los años 1999 y 2007 el trabajo fundamental de la Confederación fuese un trabajo de carácter interno, con reuniones y encuentros entre los miembros, pero sin realizar grandes eventos públicos<sup>334</sup>.

No todas las asociaciones del norte de Marruecos entraron a formar parte de la CAANM. Las que permanecieron fuera de ella se organizaron en torno a otras plataformas, como la coordinadora de asociaciones locales *Tamunit* (La Fraternidad), que se forma en Nador en el año 1997. En ella se integraron hasta un total de ocho asociaciones culturales, vinculadas la mayor parte de ellas a la corriente más izquierdista del movimiento amazigh en la provincia, que procedían tanto de la ciudad de Nador (*Asociación Cultural Tanukra*) como de otras zonas rurales de la provincia como Dar El Kebdani (*Asociación Alhiwar Attaqafi Ait Said* y *Asociación Jugurtha*), Tamsamane (*Asociación Cultural Tamsaman*), Midar (*Asociación Tifras*), Ben Tayeb (*Asociación Bouya para la Cultura y el Deporte*), Driouch (*Asociación Annoual para la Cultura y el Deporte*) y Beni Ensar (*Asociación Cultural Beni Ensar*)

La plataforma de coordinación se instauró con el objetivo de crear mecanismos de ayudar mutua en la organización de actividades y de facilitar la celebración de actos colectivos entre las asociaciones que formaban parte de la plataforma. Entre los actos que se promovían se incluían tanto actividades culturales como deportivas, y con ellas se pretendía aumentar el campo de acción y el impacto de las asociaciones sobre la población local, al intentar que las actividades comunes fuesen realizadas cada vez en un lugar diferente de la provincia. La formación de la plataforma *Tamunit* tuvo que ver también con el interés de contrarrestar el vacío de coordinación existente a nivel provincial de Nador, debido a las diferencias ideológicas existentes entre las asociaciones más

---

<sup>334</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 13 de noviembre de 2009.

activas. Así, otras asociaciones locales como *Ilmas*, menos propicia al enfrentamiento directo con las autoridades, con un discurso menos primordialista que las anteriores, decidían participar exclusivamente en plataformas de coordinación regional como la CAANM, que se ubicaba dentro del discurso identitario sobre identidad marroquí basado en la existencia de una multiplicidad componentes que conviven en armonía<sup>335</sup>.

A pesar de estas divisiones, la presencia del movimiento amazigh en la esfera pública de la región fue aumentando durante toda la década de los noventa, tanto en forma de manifestaciones y actividades culturales como de acciones colectivas de protesta, no exentas de control por parte de las autoridades locales.

*“En la manifestación de 1 de mayo de 1998, el sindicato del que yo formaba parte nos deja un espacio para reivindicar la oficialización y constitucionalización del tamazight en la manifestación. El día de antes yo había impreso panfletos en los que decía “Yo no soy árabe; yo no soy español; yo no soy francés; yo soy amazigh”. Lo que hicimos fue tirarlo desde un edificio mientras iba pasando la manifestación. Las autoridades lo vieron y subieron a por la gente que estaba allí. Cogieron a mi hijo que por aquel entonces tendría diez u once años y empiezan a preguntarle qué hacía en la casa, qué estaba haciendo. Mi propio hijo le contestó que era el día que tenemos para manifestarnos los amazighes. Así mismo se lo dijo al policía. A mi vinieron a avisarme de que habían cogido a mi hijo, y la manifestación se paró durante largo tiempo”*<sup>336</sup>.

La militancia amazigh en la región presenta a finales de los noventa las primeras fracturas internas de importancia, producto del incremento del número de asociaciones amazighes en la región, que comienzan a aparecer también en las zonas rurales, de las diferencias ideológicas que emergen entre las dos generaciones de militantes que conforman en esos momentos el

---

<sup>335</sup> Véase “Estatutos de la Confederación de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos”, Nador 29 de agosto de 1998. [Archivo personal de Mohamed Chami] Véase Anexos (Documentales).

<sup>336</sup> Entrevista a Faruk Aznabet, Nador 28 de marzo de 2011.

movimiento amazigh, y de las divisiones que las nuevas vías de militancia que ven la luz durante este período causan en el ideario y en la estrategia de las asociaciones. Estas fracturas se profundizarán a lo largo de la década siguiente, multiplicando las divisiones internas del movimiento amazigh, tanto a nivel nacional como regional, especialmente después de que el estado marroquí decida abrir una nueva política hacia la cuestión amazigh con la creación del *Instituto Real de la Cultura Amazigh*.

## CAPÍTULO V

### NUEVO REY, ¿NUEVAS PRÁCTICAS?: LA CUESTIÓN AMAZIGH EN LA ESFERA POLÍTICA Y SOCIAL MARROQUÍ BAJO EL REINADO DE MOHAMED VI



*Manifestación del 1 de mayo del movimiento amazigh en Rabat 2003*

Foto: Archivo personal de Rachid Raha

*“El IRCAM es una jaula, es una tumba para los mejores militantes, para las mejores cabezas del movimiento. Parece que el estado te da libertad para actuar, pero luego él tiene su propia estrategia, que es la mascarada del IRCAM”<sup>337</sup>.*

Se ha considerado el *Majzén* como una institución capaz de endogenizar,<sup>338</sup> propulsar y generar cambios, cuya estrategia primordial ha sido la de mantener la continuidad de un orden político que garantice su supremacía y supervivencia, a través de la renovación de alianzas (Parejo, 1997). La llegada de Mohamed VI ha puesto de manifiesto esa capacidad del *Majzén* para readaptarse a nuevos e inéditos entornos, sin perder ni transformar de manera profunda la estructura de poder.

El inicio del reinado de Mohamed VI está marcado por el contexto de apertura política iniciado en el período anterior, con el proceso de formación del gobierno de alternancia, y por la necesidad de consolidar su papel en la nueva etapa política del país. Para ello, una de las estrategias adoptadas, tras el ascenso al trono del nuevo Monarca, fue la apertura de diversos procesos de negociación y redefinición de las relaciones del poder con diferentes fuerzas sociales, entre las que se ha encontrado el movimiento amazigh. Fruto de esta interacción entre las partes, el activismo amazigh de la última década ha sufrido varias transformaciones, fruto del desarrollo de nuevas estrategias de actuación en la esfera pública del país y de la redefinición de sus modos de representación y organización.

En lo que concierne al Rif, el reinado del Mohamed VI ha comportado diversos cambios, de diferente profundidad, en las relaciones entre la región y

---

<sup>337</sup> Entrevista Souad Chakouti, Alhucemas 8 de agosto de 2008.

el Trono de Marruecos, unas relaciones que hasta el momento se habían caracterizado tanto por la tensión como por la indiferencia. El alcance de estas transformaciones ha dado pie a la profusión de diversos cambios en el campo del activismo local y en la estructura de contestación de la región, tal y como se verá en este capítulo y los siguientes de la tesis doctoral. Por ello, en este capítulo V la investigación se centrará en el análisis de los cambios y continuidades de la política oficial hacia la cuestión amazigh, prestando especial atención al plano discursivo del Rey y a la labor realizada por las nuevas instituciones oficiales relacionadas con la lengua y la cultura amazigh. En segundo lugar se examinarán los efectos que esa nueva política ha tenido sobre el movimiento amazigh, y por último, las relaciones del Trono y el Rif durante el reinado de Mohamed VI, tanto desde el plano económico, como desde el político y el simbólico.

## **5.1 LA APROPIACIÓN DEL DOSSIER AMAZIGH POR EL ESTADO: EFECTOS Y REACCIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH**

La llegada del rey Mohamed VI al trono ha comportado varias transformaciones en el sistema político del país, algunas de las cuales han afectado a alguno de los movimientos sociales contemporáneo que actúan en la esfera social y política marroquí. Entre ellos se encuentra el movimiento amazigh, sobre el que las estrategias de apropiación y cooptación implementadas por el régimen han tenido diversos efectos, tanto a nivel de su estructura interna, como en su acción colectiva, su discurso y su repertorio de reivindicaciones.



### **5.1.1. DINÁMICAS DE CAMBIO Y CONTINUIDAD EN EL SISTEMA POLÍTICO MARROQUÍ DURANTE EL REINADO DE MOHAMED VI**

Hassan II fallece el 23 de julio de 1999 dejando atrás treinta y ocho años de reinado de luces y sombras, y un proceso de liberalización en curso que había sido iniciado, liderado y controlado por la propia Monarquía. El ascenso al trono de su hijo Mohamed VI generó gran optimismo entre la mayor parte de los actores del campo político marroquí, pues veían en él a un hombre de estado con diferente perfil al que había tenido su padre, y al que se le presuponían una serie de sensibilidades y una cercanía a su pueblo de las que su antecesor había carecido, y que le hicieron valer, en un primer momento, el sobrenombre de “Rey de los pobres”.

Los primeros años de reinado de Mohamed VI vinieron a corroborar esa percepción que se tenía de él, pues sus primeros pasos estuvieron cargados de gran simbolismo, al mostrar su preocupación por determinadas situaciones sociales y al tomar ciertas medidas de gran impacto. Entre estos gestos destacaron, a nivel discursivo, la crítica al papel de subordinación de la mujer en la sociedad marroquí y la situación de pobreza de la población, y a nivel político, decisiones como la destitución de Driss Basri, el eterno Ministro de Interior y responsable de muchas de las sombras del reinado de Hassan II, el fin del arresto domiciliario del líder islamista Abdessalam Yassine, y el regreso del histórico líder de la oposición marxista al país, Abraham Serfaty.

El esperanzador inicio del reinado de Mohamed VI tuvo su primer punto de inflexión en las elecciones legislativas del año 2002, la primera consulta electoral que se realizaría bajo su égida, cuando el Rey decide nombrar Primer Ministro a Driss Jettou, un tecnócrata sin afiliación partidista, sin tener en cuenta los resultados electorales, que nunca llegaron a ser ni total ni oficialmente publicados. Aquella decisión fue la primera muestra del deseo de la Monarquía de fortalecer su posición en el proceso político pues, con la elección de un Primer Ministro independiente, se buscaba transmitir y reforzar

la idea de que la estabilidad política del país era independiente de los resultados electorales (Sater, 2002: 141).

Las consultas que siguieron a aquella de 2002 ganaron en transparencia y en un mayor respeto por el desarrollo “democrático” de los procesos, lo que ha permitido que puedan ser tomadas como un elemento de evaluación del respaldo popular a los partidos en un momento dado. Sin embargo, estas mejoras no han hecho que los procesos electorales puedan llegar a ser considerados un medio a través del cual se pueda llegar a poner en cuestión la fuente y distribución de poder del sistema político marroquí. En realidad, desde su ascenso al trono Mohamed VI ha mostrado una gran habilidad para preservar y aumentar su monopolio sobre el ejercicio de la política y sobre el poder económico en el país, lo que ha permitido que las estructuras autoritarias de la política heredadas de su padre continúen siendo fuertes (Boukhars, 2010).

Los trece años de reinado de Mohamed VI han servido para consolidar el poder hegemónico de Palacio dentro de un sistema que presenta un esquema circular en el que todo parte de la Monarquía y vuelve a ella (Santucci, 2006), y en el que la forma de gobierno se reviste con un lenguaje que evoca procesos como “reforma”, “cambio”, “transición”, “modernización” y “democratización”.

Dentro de este contexto de supremacía y centralidad de Palacio, el Rey ha promulgado e implementado su propio proyecto personal, en base a un nuevo concepto de autoridad, el de una “monarquía ejecutiva”, que reina, gobierna y controla los límites de lo que es políticamente admisible. Su proyecto de gobierno se ha construido sobre los pilares de una modernización económica, concentrada en la puesta en marcha de diferentes planes de desarrollo de tipo sectorial, la mejora de infraestructuras y vías de comunicación y el acondicionamiento de los espacios urbanos y rurales, y de una controlada liberalización política sobre ciertos dominios, como los medios de comunicación, la toma de conciencia sobre determinados dossiers, como la

reforma de la *Mudawana* y la cuestión amazigh, y el reconocimiento de los abusos cometidos por el estado en períodos anteriores de la historia del país.

Sin embargo, las reformas implementadas han presentado sus propios límites y las mismas líneas rojas -territorio, nación y monarquía- con las que tradicionalmente el régimen marroquí ha delimitado aquello que es tolerable y lo que es sancionable. De esta manera, la persistencia de prácticas como la prohibición ocasional de periódicos, o incluso su desaparición, la violencia policial contra las manifestaciones de ciertos grupos, como diplomados en paro, o en ciertos lugares, como el Sahara Occidental, y la dura legislación antiterrorista son ejemplos de las restricciones todavía existentes en el terreno de los derechos y las libertades en el país.

Por consiguiente, se puede decir que el reinado de Mohamed VI no ha traído a Marruecos un cambio en la estructura de poder, sino que las diferentes líneas políticas que se han ido abriendo han sido revestidas de una apariencia de liberalización, que las élites políticas del país han abrazado y respaldado, al mismo tiempo que han ido paulatinamente mostrando una falta, cada vez mayor, de compromiso con un verdadero y efectivo proceso de cambio en el país. En este sentido, la Monarquía ha conseguido establecer en estos años un fuerte y aparente consenso en torno al discurso de reforma del Estado, que ha servido para cooptar y seducir a la élite política del país (Sater, 2010). Esta entrega y adhesión ha contribuido a reforzar el poder de la iniciativa real, de modo que ni los grandes proyectos ni los programas sociales puestos en marcha por Palacio son discutidos ni criticados.

Esta crisis de élites se ha concretizado en una ausencia total de competición de proyectos políticos y de sociedades por parte de las fuerzas que se encuentran dentro del sistema, para las cuales las elecciones han pasado a representar un medio con el que poder acceder a los círculos de cooptación que, junto con la inserción en otras estructuras de representación institucional, permiten el acceso a posiciones desde las que se puede ejercer presión sobre decisiones relacionadas con los asuntos públicos (Tozy, 2010: 49).

Paralelamente, en estos años de reinado, también se ha profundizado y consolidado un gobierno paralelo de consejeros y amigos (Cohen y Jaidi, 2006), una tecnocracia palaciega (Desrues y López, 2008), que revisa, o directamente lanza, todas las grandes decisiones, y que ha dado lugar a un vasto sistema de botines y favores a disposición de aquellos más aliados a Palacio (Liddell, 2010).

Esta tecnocratización de la política se ha extendido igualmente a otras instituciones de gobierno, como los Walis. Tras la llegada al trono de Mohamed VI comenzó a ser nombrada una nueva generación de gobernadores al frente las wilayas, cuyo perfil profesional daría lugar a la emergencia de nuevas figuras políticas, que recibieron el sobrenombre de “Super-Walis” o “Tecno-Walis” debido a su alto nivel de educación y preparación, vinculado principalmente a las grandes escuelas francesas y a importantes puestos de carácter público y privado de Marruecos, y que se beneficiarían del refuerzo de la territorialización emprendido por el Estado central (Catusse, 2007).

Esta reconfiguración controlada del poder ha permitido al régimen marroquí mantener su autoritarismo a través de dos procesos simultáneos, que describen Parejo y Veguilla (2008: 30): uno de reforzamiento y concentración de poder en la cúspide autoritaria, que prescinde deliberadamente de las formas y de la negociación con las distintas formaciones políticas; y otro de ampliación en la base de la pirámide, al introducir una dimensión competitiva en los procesos electorales.

De este modo, la forma actual de gobierno del estado marroquí se caracteriza por el hecho de aislar a las instituciones, situando a los actores políticos en un segundo plano en los procesos de decisivos, aún cuando éstos cuentan con una legitimidad surgida de las urnas, y por ejercer el poder y las diferentes modalidades de la acción pública a través de estructuras paralelas, como instituciones, consejos y comisiones, creados por el Rey, que formulan las políticas públicas, al margen de todo control democrático (Parejo y Veguilla, 2008: 30).

La idea de crear instituciones *ad hoc* dependientes de Palacio, y desvinculadas del Gobierno o el Parlamento, para resolver cuestiones estratégicas, es algo que, como recuerda Fernández (2011: 140), se remonta al reinado de Hassan II, quien había creado organismos como el *Consejo Consultivo de Derechos Humanos*, el *Consejo Nacional de la Juventud y el Futuro* o la *Comisión Espacial para la Educación y la Formación*, con el objetivo de dar respuesta al incremento de las organizaciones de la sociedad civil y su creciente implicación en temas políticamente sensibles (Fernández, 2011: 140).

Las virtudes de la creación de este tipo de instituciones se encuentran en que han permitido al régimen marroquí implicar a representantes de la sociedad civil en la resolución de problemas claves, promover la negociación entre sus diferentes sectores y cooptar a sus figuras destacadas, al mismo tiempo que han facilitado la desactivación o marginación de los actores políticamente más amenazadores y la legitimación de la acción del Estado y de la función arbitral del *Majzén*, contribuyendo, todo ello, a reforzar la supremacía política de la Monarquía (Fernández, 2011: 140).

Esta forma de reaccionar de la Monarquía ante las presiones que hayan podido presentar movimientos sociales en el país, han dotado al Rey de un importante papel como árbitro de la arena cultural y política del país (Cohen y Jaidi, 2006: 112), e inducido la transformación de la estructura de oposición marroquí.

Como sostiene Feliu (2002: 35-37), desde la experiencia de alternancia, cuando la veterana oposición heredada del Movimiento Nacional accedió al gobierno en el año 1998, defendiendo la necesidad de dejar a un lado buena parte de sus reivindicaciones y liderar una política “de responsabilidad”, en un momento de transición y sucesión política, el espacio reivindicativo marroquí ha quedado confinado a una serie de actores que se mueven más allá de la esfera institucional de representación, y que actúan a través de una serie de redes, coordinadoras, plataformas, grupos y colectivos que se superponen unos a otros.

Esta transformación de la estructura de oposición ha sido posibilitada gracias al despliegue de una reforma autoritaria en el país, implementada con sutiles transferencias de competencias, de las autoridades democráticamente diseñadas hacia las autoridades de la Monarquía, en el momento en el que se toman en consideración las reivindicaciones expresadas por los grupos contestatarios (Catusse y Vairel, 2003:90).

El sistema de introducción de una demanda en la agenda política se ha caracterizado durante estos años por ser más una especie de catarsis, como afirman Catusse y Vairel (2003:90), cuya lógica se define de manera “nosotros hemos escuchado vuestras demandas, son legítimas”, que como una inflexión de las políticas públicas. De este modo, las demandas sociales se han ido incorporando, a lo largo del reinado de Mohamed VI, a través de la creación de leyes e instituciones, concebidas con el objetivo principal de apaciguar a los activistas políticos y de mantener la propia autoridad del Rey, que ha sabido convertir los objetivos de los movimientos en estrategia política, a través de una forma diluida, y atrayendo a líderes a instituciones gubernamentales y semi-gubernamentales, para convertirse en parte del estado (Cohen y Jaidi, 2006: 112).

La incorporación de estos líderes, entre los que se pueden citar a Driss Benzekri o al propio Mohamed Chafik, que será el primer rector del IRCAM, ha permitido a la Monarquía dar credibilidad a sus reformas en materia de derechos humanos y sociales, y ha ayudado a revestir políticamente esas iniciativas ante aquellos que criticaban el limitado alcance y profundidad de las reformas (Boukhars, 2010: 161).

Más allá de todos estos límites, el cambio político en Marruecos no puede ser considerado como algo puramente cosmético, pues el sistema es actualmente más abierto y menos represivo que en el pasado, sin que ello borre el hecho de que el poder siga estando donde siempre ha estado, que es en las manos del Rey, o más extensamente, en las de Palacio (Ottaway y Dune, 2007). En definitiva, el reinado de Mohamed VI ha conseguido mantener las ventajas

de la Monarquía sobre el resto de los actores políticos y sociales del país, dividiendo a sus oponentes, aplicando una represión selectiva contra sus más determinativos opositores, y cooptando, a través del clientelismo clásico, a la mayoría de la clase política y actores de la sociedad civil (Boukhars, 2010).

El movimiento amazigh se ha visto inmerso, como otro movimiento social contemporáneo más de Marruecos, en estas dinámicas que han caracterizado el reinado de Mohamed VI, en las que el régimen marroquí ha intentado atenuar la presión ejercida por el activismo amazigh a través de la toma en consideración oficial de la problemática, poniendo en marcha diferentes políticas públicas, y la cooptación de grupos y líderes del movimiento, a través su inserción en nuevas instituciones, tal y como veremos a continuación.

### **5.1.2 LA ACTUALIZACIÓN DE LAS DEMANDAS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH PARA EL REINADO DE MOHAMED VI: EL MANIFIESTO AMAZIGH**

La cuestión amazigh en el nuevo reinado de Mohamed VI se inició con la promulgación de la nueva *Carta Nacional de la Educación y la Formación*, cuya reforma se había puesto en marcha un año antes. En aquel entonces el movimiento amazigh se había mostrado esperanzado con que la reforma educativa recogiera la demanda de integración del tamazight en el sistema educativo del país. La argumentación básica sobre la que se construyó dicha demanda era la importancia de la inclusión de todas las tradiciones y componentes culturales del país en el sistema educativo, como base para la construcción de una identidad nacional fuerte y común a todos los marroquíes.

*“Estamos convencidos de que la construcción de una identidad nacional fuerte y el reforzamiento de la inmunidad de la nación marroquí necesita y pasan por el establecimiento de un sistema educativo nacional que se base en la complementariedad, en el que se enseñen los principios humanistas y universales así como los valores*

*descendientes de las tradiciones de nuestro pueblo y de su experiencia histórica, sobre todos los componentes culturales nacionales [...] La integración y utilización de la lengua amazigh en la enseñanza permitiría a una gran parte de las fuerzas vivas de la nación –marginalizada hasta el momento– participar del desarrollo deseado”<sup>339</sup>.*

De manera más concreta, la demanda de integración de la lengua amazigh en el sistema educativo marroquí se realizaba atendiendo a unos principios y objetivos generales: la enseñanza de la lengua a todos los escolares marroquíes, de todos los ciclos, en un plazo no superior a los cinco años; la enseñanza de ciertas disciplinas en tamazight y en todos los ciclos de enseñanza; y la creación de un Centro de Formación de Estudios Amazighes, que tuviera las responsabilidades de normalizar la lengua amazigh, animar la investigación científica, la producción de medios pedagógicos adaptados, la preparación de educadores, y la formación de profesionales competentes en los campos de la justicia, el desarrollo rural, la comunicación, la acción social y el turismo<sup>340</sup>.

La *Carta Nacional de la Educación y la Formación*, fue publicada por el Ministerio de Educación Nacional en el mes de enero de 2000, después de que fuese presentada por el Monarca el 8 de octubre de 1999 en el discurso de inauguración del curso parlamentario de aquel año.

El nuevo texto establecía el árabe como lengua oficial de Marruecos (art. 110), la obligatoriedad de su enseñanza (art. 111), así como la creación de una Academia de la lengua árabe, prevista para el curso académico de 2000-2001 (art. 113). Por su parte, la lengua amazigh también aparecía recogida en el documento, sin que fuese definido su estatus sociolingüístico, estableciéndose su enseñanza como instrumento de apoyo para el aprendizaje de la lengua árabe (art. 115)<sup>341</sup>. Se preveía también la creación de estructuras de

<sup>339</sup> « Lettre adressée à M. Meziane Belfqih », *Asociación Marroquí de Investigación e Intercambio Cultural*, 2 de abril de 1999.

<sup>340</sup> « Lettre adressée à M. Meziane Belfqih », *Asociación Marroquí de Investigación e Intercambio Cultural*, 2 de abril de 1999.

<sup>341</sup> Carta Nacional de la Educación y de la Formación. Véase Anexos (Documentales).



investigación y de desarrollo lingüístico y cultural amazigh en ciertas universidades (art. 116).

El tratamiento dado al tamazight en la Carta quedaba lejos de las expectativas que se habían creado en el seno del movimiento amazigh. Se consideraba que el texto marginalizaba totalmente a la lengua amazigh, mostrando una regresión respecto al contenido del discurso real del 20 de agosto de 1994, y que su contenido no suponía una verdadera reforma del sistema educativo nacional.

La mayor parte de las críticas a la Carta se centraban en el papel asignado al tamazight de mero instrumento de aprendizaje de la lengua oficial. Se entendía que la lengua amazigh no sólo había sido percibida por la Comisión como una lengua extranjera respecto al pensamiento dominante, sino también como una “sub-lengua”, que no podía más que servir a la lengua árabe (Khadaoui, 2000: 13).

*“La pluralidad lingüística y cultural es una realidad natural. No puede ser resuelta más que con una verdadera democracia y una apertura sobre el interior y el exterior en un diálogo permanente. Por consiguiente es urgente suplir las aberraciones constatadas en las recomendaciones de la Carta de la Enseñanza y de la Formación integrando la lengua amazigh en el sistema educativo a todos los niveles y para todos los marroquíes, en el espacio de comunicación audiovisual y escrita, y en el espacio administrativo y sobre todo en los servicios sociales, en interior y la justicia [...] La lengua amazigh no se opone a la lengua árabe, lengua oficial del país; las dos se refieren al mismo hombre: el hombre marroquí. Se han enriquecido mutuamente a lo largo de los siglos. Las dos deben de tener los mismos derechos”* (Khadaoui, 2000: 16).

El uso del tamazight como puente educativo era también considerado una medida de reforzamiento de la arabización de la enseñanza, y una operación de substitución lingüística, preludio de la substitución identitaria, que se considera

que el Estado pretendía realizar con la población amazigh a través de la nueva Carta de Educación.

*“...al emplear el amazigh como auxiliar de aprendizaje del árabe, el profesor no tiene por objetivo inculcar el amazigh al alumno por procedimientos formales, sino instrumentalizar completamente su lengua materna para arabizarlo mejor. Se trata así de una operación de substitución lingüística que es el preludio de una substitución identitaria. Lejos de rechazar la lengua árabe, lengua oficial del Estado y lengua de la religión del Estado, se trata de sugerir las vías y los medios que permitan un emplazamiento decente de la lengua amazigh como primera lengua de una parte importante de la población escolar en Marruecos” (Boukous, 2003: 54).*

Como reacción a lo dispuesto en la nueva *Carta Nacional de la Educación y la Formación*, algunas asociaciones realizaron un comunicado oficial de rechazo a la misma, en el que también se hacía una petición formal de integración rápida de la lengua amazigh en todos los niveles de enseñanza, su uso equitativo en el mapa mediático nacional, el apoyo por parte del Estado a la publicación de obras y otras artes de expresión en tamazight, así como la promoción de su uso en la Administración y la Justicia<sup>342</sup>.

Los límites presentados por la reforma educativa, y el contexto general de redefinición de posiciones, que las fuerzas políticas y sociales del país estaban realizando tras la llegada del nuevo rey, propiciaron la redacción y firma del que sería otro de los textos fundamentales del movimiento amazigh en Marruecos, el llamado *Manifiesto Amazigh*.

El contenido del Manifiesto es, principalmente, fruto de la reflexión intelectual de Mohamed Chafik, y en él se recoge la actualización de las demandas del movimiento para el nuevo reinado. A pesar de que la reflexión en torno a la necesidad de realizar un nuevo memorándum había sido

<sup>342</sup> « Communiqué Ignorance de Tamazight dans l'action gouvernementale. Marginalisation de Tamazight dans la Charte Nationale de l'Education et de la Formation », *Asociación Marroquí de Investigación e Intercambio Cultural*, 3 de noviembre de 1999.

planteada dos años antes, y las discusiones sobre su redacción se habían iniciado ya en aquel entonces, no fue hasta después de la llegada de Mohamed VI al trono cuando se llega a un acuerdo sobre el texto final, que fue firmado por un total de 229 militantes e intelectuales vinculados a la causa amazigh.

El documento consta de dos partes diferentes: la primera, en la que se realiza una revisión de la historia de Marruecos y una defensa de la amaziguidad del país; y la segunda, en la que se recogen nueve demandas concretas, que el movimiento amazigh considera necesarias e imprescindibles para el reconocimiento definitivo y valorización de la lengua, cultura e identidad amazigh en Marruecos<sup>343</sup>.

El texto se inicia con una valorización de la situación bajo la que se redacta el Manifiesto, que no es otra que el inicio de una nueva etapa en la historia política del país, en la que se debe de poner fin a las desigualdades generadas por unas élites políticas, a las que se consideraba ambiciosas e irresponsables.

*“En la carrera por el enriquecimiento exacerbando de las pasiones, el juego [político] se corrompió desde el principio, los protagonistas no dudaron en recurrir a la demagogia, la astucia, la intriga, e incluso la violencia y el asesinato. Si bien estos comportamientos fueron algo normal en nuestra historia, es cierto que, la falta de madurez política y el bajo nivel cultural de las elites de la época podrían explicar los excesos, pero ahora se sabe que los daños a la nación causado por los enfrentamientos entre políticos ambiciosos e irresponsables, son el origen de las profundas heridas que nosotros tratamos junto hoy para curar el cuerpo roto de la patria [...] Así tenemos que, sobre todo, proceder a hacer un inventario y una categorización metódica de nuestros errores y de nuestras faltas de los últimos cuarenta y cuatro años”.*

<sup>343</sup> “Manifiesto amazigh del 1 de marzo de 2000”. Véase Anexos (Documentales).

La decisión de emprender un proceso de cura de esas “heridas” que para los firmantes del texto presenta Marruecos como nación, se encuentra en la oportunidad que la llegada del nuevo Rey presenta, un Monarca al que se le atribuye una voluntad de cambio y de reconciliación con el pasado. La exaltación de su figura como estadista que se realiza en el texto se encuentra vinculada a la cercanía de Chafik al Rey, del que había sido profesor durante sus años como Director del Colegio Real.

*“Gracias a la voluntad de la mayoría del pueblo, y la de un joven rey lleno de grandes proyectos, pronto entraremos en el tercer milenio por la puerta grande, al mismo nivel que todos aquellos que han preparado para ello. Resueltamente y sin vergüenza, comenzamos a reparar en nuestras faltas. El momento actual es el del entusiasmo, y el de la acción en [forma de] una movilización general que ponga en marcha las energías latentes en nuestros trasfondos nacionales”.*

El Manifiesto constituye un discurso ideológico sobre la identidad amazigh, con el que se pretende restituir y valorizar el papel y la contribución de las poblaciones amazighes a la historia del país y a la lucha por la independencia. Para ello, se realiza un repaso de la historia de Marruecos desde la implantación del Protectorado franco-español en el país hasta el momento de entronización de Mohamed VI.

El Manifiesto sostiene que Marruecos y, sobre todo, su población amazigh, iniciaron un proceso de decadencia a partir de la instauración del Protectorado en el año 1912, momento en el que las potencias coloniales se introdujeron y tomaron el control del país. La razón principal para esa situación había sido el triunfo de la tradición política *majzeniana* de despotismo y opresión, a la que consideraba una tradición heredada de los imperios omeya y abasida. En este sentido, en el texto se afirma que los círculos *majzenianos* habían sido favorecidos durante el protectorado francés, así como los más beneficiados por

el gobierno colonial, una afirmación que podía interpretarse como un ataque a las élites urbanas arabófonas, quienes habían fabricado la narrativa nacional marroquí a su propia imagen, reforzando su patriotismo y resistencia, y denigrando a los imazighen (Maddy-Weitzman, 2011).

Con la llegada de la independencia, las fuerzas políticas mayoritarias del país, que son situadas en un eje derecha-izquierda, no mostraron mayor atención a los imazighen de lo que lo había hecho el gobierno del Protectorado, y siguiendo las bases ideológicas sobre las que se habían formado, vieron en la población amazigh un problema para la cohesión del pueblo marroquí. De este modo, no sólo el elemento amazigh continuó sin ser considerado parte de la identidad marroquí, sino que las regiones amazighes del país continuaron sometidas al abandono económico por parte de las nuevas autoridades del país.

*“Pero progresivamente resulta que ni las fuerzas de derecha ni aquellas de izquierda han recordado que el amazigh es uno de los elementos esenciales de la identidad marroquí. Por atavismo las primeras permanecieron cautelosas de los "Brabers" o los "Chleuhs", como se llaman a los bereberes. Las segundas, dependen de la ideología pan-arabista, que tiene como objetivo declarado la liquidación (!) de lo que los teóricos consideran que son "minorías problemáticas, para su propia existencia, para la cohesión de los pueblos árabes".*

*“Hay que tener en cuenta también que los gobiernos que se sucedieron durante los cuarenta y cuatro años desde el momento de la independencia han practicado con las regiones bereberes la misma política de marginación económica que la [que hubo en] los cuarenta y cuatro años del Protectorado, contentando a los pan-arabistas”.*

Asimismo, el Manifiesto denuncia, junto con la exclusión económica, una existencia de discriminación de la población amazigh en otros dominios, como la esfera política y la administración del estado.

*“También se sabe que las posiciones de la función pública, en un gran ministerio, se mantuvieron siempre cerradas a los berberófonos, por acuerdo tácito entre funcionarios de alto nivel, como se mostró a lo largo de los años setenta y ochenta [cuando] cientos de profesionales que servían al Estado en un dominio sensible fueron jubilados antes del límite de edad, o confinados a papeles secundarios y tareas sin interés, simplemente porque eran bereberes; han sido con cuenta gotas los puestos de trabajo que desde entonces fueron atribuidos a los imazighen en esas instancias y en dominios sensibles”.*

Por todo ello, tras cuarenta y cuatro años de marginación, los firmantes del Manifiesto se congratulaban de vivir una nueva situación política en el país, con un gobierno de alternancia, al que se le consideraba más sensible hacia las cuestiones de la diversidad, y con un nuevo Rey, al que se le atribuían aspiraciones e ideas de cambio. Además, se consideraba que el país había conseguido superar el miedo a reflexionar sobre cuestiones como la identidad de los marroquíes, sin que corriese ningún riesgo la unidad de la nación, lo que favorecía que se abordase la cuestión amazigh con toda calma y sin complejos.

*“Ahora que los marroquíes se complacen de constatar que la era de las restricciones mentales y de retrocesos peligrosos ha pasado, que la nación ha alcanzado un nivel de madurez que le permite estar segura de sí misma, que los diferentes componentes de la sociedad parecen ser capaces de confiar en los demás y de estimarse recíprocamente sin motivos ocultos o sospechas, nosotros hemos, nosotros un colectivo de intelectuales berberófonos que constantemente escuchamos a la opinión pública*

*amazigh en su evolución, tomado la decisión de interpelar al gobierno de alternancia para comprometerse a abordar las reclamaciones que figuran a continuación”.*

Antes de proceder a las reivindicaciones, los firmantes del Manifiesto legitimaban sus propuestas ante el Rey y el Gobierno, como actores conocedores de la situación de la cuestión amazigh en el país, cuya respuesta a sus demandas constituía, según el documento, un reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos.

*“De este modo, tenemos la sensación de estar moralmente habilitados para mostrarnos inquietos públicamente por los posibles desarrollos de la cuestión, de la cual creemos que conocemos mejor que nadie los entresijos, y tenemos conciencia de que [con ello] se satisface un deber sagrado con la patria. También creemos en el gobierno que actualmente nos rige, porque parece gozar del apoyo popular y la confianza de Su Majestad el Rey [...] Esperamos que este gobierno ponga el concepto de interés general por encima de consideraciones ideológicas, visiones partidistas y fantasías individuales de tipo megalómano o egocéntrico. Si el Gobierno cumple con las indicaciones que aparecen a continuación, de las cuales somos los transmisores y las hacemos nuestras, se acabará de dar a todos sus derechos en el sentido universal que implica el término "derechos humanos".*

Tras el preámbulo, son enumeradas nueve reivindicaciones básicas que se demandaban a los decisores políticos del país, con el objetivo de terminar con las condiciones de desigualdad en las que se encontraba la población amazigh del país:

- El inicio de un amplio debate sobre la naturaleza de la identidad colectiva marroquí y sobre el lugar que la amaziguidad ocupa y debe ocupar en ella.

- El reconocimiento oficial del tamazight como lengua oficial en la Constitución del país.
- La puesta en marcha de planes de desarrollo económico en las áreas amazigófonas de Marruecos, con el objetivo de poner fin al daño acumulativo sufrido durante su enfrentamiento contra el colonialismo, y a la marginalización económica vivida desde entonces.
- La puesta en marcha de un cambio legislativo que permita reforzar la enseñanza del tamazight en las escuelas, institutos, universidades, y la creación de instituciones científicas capaces de codificar la lengua amazigh y preparar los instrumentos pedagógicos necesarios para su enseñanza.
- La revisión de la historia oficial que es enseñada en las instituciones marroquíes. Para ello se sugiere la creación de una “Comisión Nacional Científica”, que sea la encargada de revisar la historia que se enseña en las escuelas, con el fin de que se llegue a transmitir en el sistema educativo del país una historia más verídica de Marruecos y de su pueblo.
- El uso generalizado del tamazight en las instituciones públicas, como los tribunales, la administración, los servicios de salud, los consejos regionales y locales, y en los medios de comunicación.
- La promoción y rehabilitación del arte amazigh en los campos de la danza, la canción, la arquitectura y la decoración, y la disposición de un mismo sistema de financiación que el que se tiene con los artistas y la cultura árabe.
- El fin de la prohibición del uso de nombres amazighes para llamar a los recién nacidos, la permanencia de los nombres amazighes de localidades y emplazamientos, y la rehabilitación de figuras históricas, como la de Abdelkrim El Khattabi.
- Otorgar la categoría de asociaciones de utilidad pública a las asociaciones amazighes y prestar ayuda financiera para la publicación de obras en esta lengua.



El texto del Manifiesto, según desvelaron algunos militantes en prensa vinculada a la cuestión amazigh, iba a ser dirigido al Primer Ministro, pero se introdujo a espaldas de los primeros signatarios en el Palacio, a través del que por entonces era el portavoz de la Casa Real, Hassan Aourid, quien había estado desde su juventud vinculado a la militancia amazigh<sup>344</sup>. A partir de entonces se genera un período muy activo de discusión sobre el texto del Manifiesto, dentro y fuera del movimiento amazigh.

El documento final fue discutido el 12 de mayo de 2000 en un encuentro en el que se reúnen más de un centenar de militantes en la ciudad de Bouznika, próxima a Rabat. En él se tomó la decisión de crear un comité de representación, el *Comité del Manifiesto Amazigh*, formado por quince militantes de las tres regiones<sup>345</sup>, al que se le encargó la misión de difundir el Manifiesto y movilizar a la sociedad marroquí para que se uniera a sus reivindicaciones.

#### ASISTENTES AL PRIMER ENCUENTRO DE BOUZNICA 12 DE MAYO DE 2000



Foto: Archivo personal de Rachid Raha

<sup>344</sup> "Histoire du Mouvement Amazigh au Maroc. Imazighen après l'instauration de l'Etat Nation», *Le Monde Amazigh*, febrero de 2006.

<sup>345</sup> Los representantes por el Norte de Marruecos fueron Hassan Benhakia, Ahmed Zahid, Abdesslam Khalifi, Mohamed Salou y Mohamed Chami; por el Centro, Mohamed Bahri, Lahcen Oulhaj, Abdelmalek Oussaden, Ali Bougrin y Mimoun Ighraz; por el Sur, Ahmed Adghirni, Meryam Demnati, Abdelmajid Tagoulla, Ahmed Amal y Brahim Chergaoui.

La actividad del Comité fue especialmente importante en el ámbito de la comunicación, con la tarea de transmitir a través de conferencias de prensa, el contenido, los objetivos y las demandas de los firmantes del Manifiesto y de hacer llegar a la población del país la necesidad de sumarse a su causa. Asimismo, a lo largo del año siguiente, el Comité se encargó también de coordinar la celebración de hasta seis reuniones por diferentes puntos del país y del extranjero, con las que, bajo el tema “Amaziguidad y política”, se buscaba dar a conocer el documento, y reflexionar con el resto de militantes del país sobre el mismo y sobre las estrategias de acción colectiva que podían emprenderse para llegar a la consecución de los objetivos propuestos.

La campaña de firmas que se puso en marcha, de forma paralela a la celebración de esos encuentros, llegó a alcanzar, al cabo de un año, la cifra de un millón (Feliu, 2004: 416). Este éxito constituye una muestra del dinamismo que la firma del Manifiesto Amazigh generó dentro del movimiento amazigh, que vivió una tercera ola de explosión asociativa, después de las acaecidas tras la firma de la Carta de Agadir y el discurso real de 1994.

La vivacidad y energía del movimiento amazigh a lo largo del año siguiente a la publicación del Manifiesto hizo que la militancia amazigh comenzase a ser vista con recelo, tanto por parte del régimen marroquí, como por parte de otras fuerzas políticas del país.

*“El Manifiesto Amazigh del 1 de marzo y un primer encuentro en Bouznika han suscitado la política, y han permitido un debate amplio en la presa y los medios marroquíes. Un debate agitado, incluso cuando los decisores políticos se acantonan en su posición de hostilidad permanente a toda reivindicación amazigh, continúan ignorándonos. ¿Podrán hacer la política de la avestruz eternamente? [...] La prensa panarabista ha intentado boicotear esta actividad brillando por su ausencia o guardando silencio a pesar de su presencia. ¿Hasta ese punto les da miedo la cuestión amazigh? ¡O*

*han recibido las consignas habituales de ignorar realmente nuestras reivindicaciones tan legítimas!”<sup>346</sup>.*

Esa situación de recelo e indiferencia, hizo que los propios firmantes decidieran relevarese frente a la opinión marroquí y las fuerzas políticas y sociales del país más reticentes, defendiendo la causa amazigh como uno de los problemas políticos más importantes del Marruecos contemporáneo. El discurso “anti-arabista” comienza a ser asumido con más fuerza por parte de los militantes del movimiento amazigh, siendo este momento de nacimiento de una tendencia discursiva primordialista de la identidad que adquirirá una mayor fuerza y presencia en los años siguientes.

*“La cuestión amazigh ya no es sólo una preocupación lingüística intelectual, sino una cuestión identitaria existencial frente a la máquina asimiladora cada vez más sofisticada de los arabo-exterminadores. Ser amazigh hoy en día no se limita ya a la lengua y a la cultura, sino se extiende a la afirmación de una identidad fundada sobre la historia y la apropiación de una gran civilización milenaria. Se ha mostrado claramente que los imazighen no renunciaron nunca a su amaziguidad, incluso cuando los panarabistas tuvieron tiempo para “asimilar” a la mayor parte de la población. La evolución de la cuestión amazigh está estrechamente ligada a la situación política marroquí [...] La situación de la amaziguidad de Marruecos se revela como una de las grandes cuestiones políticas a las que la sociedad debe de encontrar una respuesta equitativa y urgente para la construcción de una sociedad equilibrada y moderna. La amaziguidad, víctima de una verdadera negligencia, ha sido privada de todos sus derechos legítimos”<sup>347</sup>.*

<sup>346</sup> Ensayo de Meryam Demnati (Comité del Manifiesto Amazigh) en «Le Manifeste Amazigh: bilan et perspectives», Marrakech febrero de 2001. Disponible en [http://www.mondeberbere.com/societe/manifeste\\_bilan.htm](http://www.mondeberbere.com/societe/manifeste_bilan.htm) [Acceso: 3 de enero de 2008]

<sup>347</sup> Ensayo de Meryam Demnati (Comité del Manifiesto Amazigh) en «Le Manifeste Amazigh: bilan et perspectives», Marrakech febrero de 2001. Disponible en [http://www.mondeberbere.com/societe/manifeste\\_bilan.htm](http://www.mondeberbere.com/societe/manifeste_bilan.htm) [Acceso: 3 de enero de 2008]

El *Comité del Manifiesto Amazigh*, consciente de los retos a los que se enfrentaba y del entusiasmo y actividad que se habían generado alrededor del Manifiesto, decidió convocar un segundo encuentro en Bouznika con el objetivo de profundizar en las cuestiones de debate que se habían suscitado en el curso de los encuentros celebrados. A lo largo de los mismos dos habían sido las propuestas más secundadas como estrategias de acción a desarrollar: presionar al poder a través de la acción reivindicativa en el marco de las asociaciones amazighes, u optar por avanzar en el camino de la politización de la causa amazigh con la creación de una asociación política o un partido político amazigh.

Así pues, el segundo encuentro de Bouznika se planteaba como un momento clave para el movimiento amazigh, en el que se pretendía dar respuesta a la eterna y recurrente pregunta de “¿Qué hacer?”, que dominaba y ha seguido dominando la historia de su militancia. Sin embargo, dos meses antes de que se produjera la reunión, tuvo lugar en la Cabilia un episodio de fuerte enfrentamiento entre las fuerzas armadas y la población amazigh local, que sería conocido con el nombre de la *Primavera Negra*, cuya repercusión hará que el régimen marroquí decida poner bajo vigilancia ese segundo encuentro organizado por el *Comité del Manifiesto Amazigh*.

La revuelta, que se inició en el mes de abril de 2001, constituyó una expresión popular de desencanto y de hartazgo con el gobierno argelino, que no estaba atendiendo ni dando respuesta a los problemas económicos y sociales de su población. El desencadenante de los enfrentamientos fue la muerte de un joven estudiante de 18 años, Massinissa Guermah, a manos de la gendarmería, tras haber sido detenido y confinado en la prisión de Beni Douala, a veinte kilómetros de Tizi Ouzou, por haber participado en una pelea entre bandas juveniles locales. Su muerte fue anunciada el día 21 de abril, al mismo tiempo que las fuerzas de seguridad accedían a otro colegio de la región para detener a tres jóvenes a los que acusaban de haberlos insultado en el curso de una manifestación en la que habían participado. Los hechos hicieron explotar a la

población, que salió a la calle para expresar su repulsa, generando una ola de manifestaciones que se extendió desde la Cabilia hacia el resto del país. La respuesta de las fuerzas de seguridad, especialmente de la gendarmería, fue de una gran brutalidad, causando un total de 167 muertes, víctimas de fuertes palizas, torturas y asesinatos extrajudiciales (Maddy-Weitzman, 2011).

Durante el tiempo que duraron las revueltas en la Cabilia, los manifestantes no dudaron en atacar símbolos de la autoridad del estado, como ayuntamientos, oficinas de recogida de impuestos, edificios de compañías estatales y de los partidos en el poder, así como las sedes de los partidos de base cabil, como el FFS y el RCD. Esta expresión de desafección con toda forma de representación institucional dio lugar a la emergencia de un nuevo movimiento local de representación popular, que será germen de una nueva y fuerte corriente autonomista en la Cabilia, que ejercerá una importante influencia sobre el movimiento amazigh en el Rif<sup>348</sup>.

La revuelta de la *Primavera Negra* fue muy seguida en Marruecos, y apoyada por el movimiento amazigh con distintos actos de solidaridad. Esa situación de conflicto en Argelia puso en alarma al régimen marroquí, decidiendo prohibir la segunda reunión de Bouznika, que debía de celebrarse entre los días 22 y 24 de junio de 2001 en el Complejo Cultural Moulay Rachid de la ciudad.

El día previo a que comenzase el encuentro, algunos de los miembros del *Comité del Manifiesto Amazigh* fueron avisados por teléfono de la suspensión de la reunión por parte de las autoridades. Aquella notificación llegó con retraso, pues, para cuando se produjo, la mayor parte de los participantes, que se desplazaban desde todos los puntos del país, ya se encontraban de camino. Así pues, el día 22 de junio de 2001 llegaron a concentrarse hasta 600 militantes amazighes en Bouznika. Allí les esperaba un importante despliegue de unidades de la gendarmería marroquí, que tenían como objetivo impedir la celebración del encuentro. Ante esta situación, los participantes fueron aislados

<sup>348</sup> Véase capítulo VII de la tesis doctoral.

durante horas en un bosque próximo a Bouznika, en medio de un ambiente de fuerte crispación entre los activistas y las fuerzas del orden. El malestar y la tensión se fueron incrementando hasta el punto de que algunas autoridades locales y del Ministerio del Interior se desplazaron hasta el domicilio de Mohamed Chafik para pedirle que llamase a la calma a los participantes e intentara reconducir la situación. Ante ello, Chafik decidió proponer que la reunión se realizara en el jardín de su casa, con el objetivo, según Bouyaakoubi (2009: 139), de evitar que se reprodujera el escenario cabil. De los 600 participantes, sólo 200 aceptaron la propuesta.

**PARTICIPANTES EN LA REUNIÓN DE BOUZNIKA AISLADOS EN EL BOSQUE 22 DE JUNIO DE 2001**



Foto: Archivo personal de Rachid Raha

Aquella reunión se prologó hasta la media noche del día 22 de junio, discutiendo acaloradamente sobre las causas de la prohibición, sobre qué medidas adoptar contra ese ataque, y sobre qué nuevas acciones y estrategias emprender, tal y como se había previsto en un principio. Una de las decisiones adoptadas fue la de crear Comités regionales y locales por todo el país, que

sirviesen para reforzar el trabajo del *Comité del Manifiesto Amazigh* y para profundizar en la labor de sensibilización de los ciudadanos sobre la necesidad de tomar parte en las reivindicaciones y acciones del movimiento amazigh. Sin embargo, la tensión vivida en el segundo encuentro, por las circunstancias en las que se produjo y por la emergencia tensiones personales entre los presentes, fue el inicio de un proceso de debilitamiento progresivo de la actividad del Comité.

#### REUNIÓN DE LOS PARTICIPANTES DEL ENCUENTRO DE BOUZNIKA EN EL JARDÍN DE LA CASA DE MOHAMED CHAFIK



Foto: Archivo personal de Rachid Raha

Por una parte, la prohibición del segundo encuentro de Bouznika supuso el enfrentamiento de gran parte del movimiento amazigh con el gobierno de alternancia, del que tanto se esperaba, tal y como se recogía en el texto del *Manifiesto Amazigh*, razón por la cual algunos sectores del movimiento amazigh acabaron pidiendo el boicot a los partidos en el gobierno para las siguientes elecciones legislativas, que debían de celebrarse en el año 2002.

*“Un congreso que reúne esencialmente a una élite intelectual amazigh se prohíbe en Bouznika por fuerza y con métodos que creemos que forman parte de maniobras del sistema llamado “Basri”. Perdóneme camarada Youssoufi. Su gobierno llamado “de Alternancia y de transición Democrática” parece ser el más reaccionario desde la Independencia. Una Independencia construida al modo del Movimiento llamado “Nacional” que intenta a cualquier precio asimilar a los marroquíes a una cultura, a una lengua oriental que no será nunca la suya”<sup>349</sup>.*

Por otro lado, en aquel segundo encuentro de Bouznika se puso en evidencia la existencia de diferencias, a nivel ideológico y de definición de estrategia, dentro del movimiento amazigh, lo que dará lugar a una pronta pérdida de unidad en la acción y en la adopción de diferentes modos de militancia, tanto a nivel estatal como regional, tal y como veremos en los capítulos VI y VII de la tesis<sup>350</sup>.

### **5.1.3 LA RESPUESTA DE LA MONARQUÍA AL DINAMISMO DEL MOVIMIENTO AMAZIGH: EL INSTITUTO REAL DE LA CULTURA AMAZIGH**

La llegada al poder de Mohamed VI al trono de Marruecos fue inaugurada, como ya hemos dicho, con el establecimiento de ciertos cambios en la esfera política y social del país. Dentro de estos cambios se sitúan los diferentes procesos de negociación que fueron abiertos con aquellas fuerzas políticas y sociales que se consideraba que podían poner en cuestión la naturaleza del régimen y su continuidad, como ciertos sectores del islamismo marroquí, el movimiento de derechos humanos o el movimiento amazigh (Desrues, 2005), que, como hemos visto, se encontraba en plena efervescencia tras la publicación del *Manifiesto Amazigh*. Para ello el nuevo Rey adoptó un

<sup>349</sup> “La leçon de Bouznika”, *Le Monde Amazigh*, agosto de 2001.

<sup>350</sup> Véanse capítulo VI y VII de la tesis doctoral.



método que el propio Hassan II ya había utilizado para desactivar el campo de oposición marroquí, y que era el de hacer tuyas las reivindicaciones más fuertes con el objetivo de controlarlas mejor (Feliu, 2004). Con esta finalidad, el *Majzén* puso en marcha diferentes estrategias: por un lado, introducir a estos sectores sociales en la esfera pública institucional del país; por otro lado, implementar diferentes políticas públicas que reconocieran alguna de sus reivindicaciones; y finalmente, crear instituciones oficiales relacionadas con su causa (Desrues, 2005; Feliu, 2004).

Al igual que había ocurrido durante la época de Hassan II, la apropiación del dossier amazigh por parte del nuevo Monarca se produjo de manera oficial a través de dos discursos en los que se repetían las ideas que ya había esbozado su antecesor, la exaltación de la diversidad marroquí y sus diferentes componentes, dentro de una concepción de la identidad marroquí, que seguía la doctrina de “unidad en la diversidad”.

Retrocediendo en el tiempo a aquel discurso del 20 de agosto de 1994, que abría un nuevo período en las relaciones del poder con el movimiento amazigh, Hassan II se dirigía al pueblo para exaltar la diversidad cultural sobre la que se había construido la historia del pueblo marroquí.

*“... nuestra historia, como te digo querido Pueblo, es una historia gloriosa de la cual nosotros, Marroquíes, somos los artesanos. Somos un pueblo histórico, un Pueblo cuya historia reposa sobre los fundamentos múltiples, sólidos y sanos, fundamentos ricos por su diversidad, su genio y su autenticidad...”*<sup>351</sup>.

Siete años más tarde, su hijo, Mohamed VI, ya en el trono del país, lo hacía en los mismos términos, sin introducir alguna variación.

<sup>351</sup> Discurso real a la nación del 20 de agosto de 1994.

*“Identidad plural, porque se construye alrededor de diversos afluentes; el amazigh, el árabe, el sub-sahariano, el africano y el andalusí, en tanto que mantos que, por su apertura sobre culturas y civilizaciones variadas, y en interacción con ellas, han contribuido a dar forma y enriquecer nuestra identidad [...] Gracias a la perennidad de nuestro régimen monárquico, que ha estado comprometido, a lo largo de trece siglos, a dar respuesta a su constante solicitud, a nuestra identidad, en su unidad y su diversidad; lo que le ha permitido singularizarse, a lo largo de nuestra historia nacional, por sus especificidades, respecto a las demás”<sup>352</sup>.*

En ambos casos, debe de recordarse que las reacciones oficiales emergen como contraparte al dinamismo y a los retos a los que el movimiento amazigh estaba sometiendo al poder central, y a la preocupación que las acciones del activismo amazigh en la Cabilia, y su posible influencia sobre el movimiento amazigh en Marruecos, generaba en el reino alauita.

De manera más concreta, se ha de hacer constar que el discurso del trono de julio de 2001 de Mohamed VI presenta una continuidad con el discurso de 1994 de Hassan II por diferentes razones. En primer lugar, porque se dejaba constancia explícita de ello, y en segundo lugar, porque las iniciativas que se hicieron públicas en esta ocasión, ya habían sido previamente anunciadas, como era el caso de la enseñanza del tamazigh, o propuestas, como la creación de un Instituto de Estudios Amazighes.

*“Nuestro venerado padre, Su Majestad el Rey Hassan II – que Dios guarde su alma- tuvo, en su discurso a la nación, del 20 de agosto de 1994, con la ocasión de la conmemoración de la revolución del Rey y del Pueblo, compartir contigo, querido Pueblo, la visión perspicaz que tenía de la cuestión de la lengua y de la identidad marroquí”<sup>353</sup>.*

<sup>352</sup> Discurso real con motivo de la fiesta del trono del 30 de julio de 2001.

<sup>353</sup> Discurso real con motivo de la fiesta del trono del 30 de julio de 2001.

*“En el momento en el que nos encontramos dirigiendo reformas determinantes en dominios de importancia vital, animados como estamos por una voluntad inquebrantable, confiando en la sabiduría y el coraje de nuestro Pueblo, bendecido por la protección y bendición divinas que acompañan todo gran propósito inspirado por la virtud; preocupado, por otra parte, por consolidar los pilares sobre los cuales reposa nuestra identidad ancestral y conservando en el espíritu la necesidad de dar una nueva pulsión a nuestra cultura amazigh que constituye una riqueza nacional, con el objetivo de darle los medios para que se preserve, se desarrolle y se extienda, hemos decidido crear, por parte de nuestra majestad jerifiana y bajo nuestra alta protección, un instituto real de la cultura amazigh al que le asignamos, además de la promoción de la cultura amazigh, la misión de garantizar, al lado de los departamentos ministeriales concernientes, la concepción, la preparación y el seguimiento del proceso de integración del amazigh en el sistema de enseñanza. Igualmente, confiamos a este instituto, cuyo dahir sobre su creación será preparado bajo Nuestra égida y al que le otorgaremos sus funciones próximamente, el encargo de proponer las políticas apropiadas que tiene por naturaleza reforzar el lugar del amazigh en el espacio socio-cultural y mediático nacional, así como en los asuntos locales y regionales”.*

Este discurso del trono del año 2001 abrió una nueva etapa en la política oficial del estado hacia la cuestión amazigh, ratificada tres meses más tarde con el discurso del 17 de octubre de 2001 en Ajdir, con el cual se puso en marcha la que sería la piedra angular de esa nueva política, el *Instituto Real de la Cultura Amazigh* (IRCAM).

En aquella alocución del 17 de octubre se reafirmaba la adhesión del trono a una concepción plural de la identidad marroquí, adoptando la teoría de la multiplicidad de componentes culturales, y defendiendo la amaziguidad como un patrimonio de todos los marroquíes.

*“A través de este acto, queremos, en primer lugar, expresar de manera general, nuestro reconocimiento a la integridad de nuestra historia común y nuestra identidad cultural nacional construida en torno a aportes múltiples y variados. La pluralidad de los afluentes que han dado forma a nuestra historia y moldeado nuestra identidad es indisociable de la unidad de nuestra Nación reunida en torno a sus valores sagrados y sus fundamentos intangibles que son la religión musulmana tolerante y generosa, la defensa de la patria en su unidad y su integridad, lealtad al Trono y al Rey, y el compromiso con la monarquía constitucional, democrática y social [...] También queremos afirmar que la amazighidad que encuentra sus raíces en lo más profundo de la historia del pueblo marroquí pertenece a todos los marroquíes, sin excepción, y no puede ser utilizada para servir a propósitos políticos de ningún tipo”<sup>354</sup>.*

Asimismo, el proceso de apropiación de la cuestión amazigh se completaba con la realización de una valorización del componente amazigh de la identidad marroquí, como elemento principal de la cultura nacional que debía de ser protegido, y considerando su reconocimiento y su protección como parte del proyecto político personal del Rey.

*“En la medida en que el amazigh constituye un elemento clave de la cultura nacional, y un patrimonio cultural cuya presencia se manifiesta en todas las expresiones de la historia y de la civilización marroquí, otorgamos una especial atención a su promoción en el marco de la puesta en marcha de nuestro proyecto de sociedad democrática y moderna, fundada sobre la consolidación de la valorización de la personalidad marroquí y de sus símbolos lingüísticos, culturales y de civilización [...] Promover el amazigh es una responsabilidad nacional, porque ninguna cultura nacional puede renegar de sus raíces históricas. Debe, además, de abrirse y de rechazar cualquier*

<sup>354</sup> Discurso real dirigido a la nación, Ajdir 17 de octubre de 2001.

*división, con el fin de lograr el desarrollo necesario para la sostenibilidad y el progreso de la civilización”<sup>355</sup>.*

La defensa pública de la amaziguidad de Marruecos por parte del Rey fue bien recibida por algunos sectores del movimiento amazigh, entre los que se encontraba Mohamed Chafik, pues recogía parte de la argumentación ideológica desarrollada en el *Manifiesto Amazigh* (pluralidad de componentes, patrimonio común y elemento de la identidad nacional marroquí), así como algunas de las demandas expresadas por el movimiento amazigh, como la enseñanza de la lengua y su introducción en los medios de comunicación y otras esferas del país. Se produce entonces una comunión entre el soberano y ciertos sectores militantes, que consideran que sus demandas han sido atendidas por el nuevo Rey y que el movimiento amazigh se encuentra frente a una nueva fase en su historia.

*“Quien quiera proceder al análisis de las augustas declaraciones reales en las que se hace referencia a la necesidad de rehabilitar el amazigh en todas sus dimensiones, no deja de notar que la substancia de esos Discursos revela la ilustración de una nueva toma de conciencia nacional susceptible de balizar el camino de la reconciliación de Marruecos consigo mismo y de exhortar al Estado a hacerse cargo de todos los componentes materiales e inmateriales de nuestra civilización, pues todos ellos forman en el emblema de nuestra personalidad. Muy profundo en su carga, riquísimo en su significación simbólica, una mutación de este alcance es la consecuencia de la escucha atenta que el Soberano dedica a toda voz que llama a la justicia en la sociedad. Entre estas voces, que desde hace décadas piden derechos, figura la del movimiento cultural amazigh, cuyas reivindicaciones se focalizan en la necesidad del reconocimiento oficial de la amaziguidad de Marruecos. Es en este contexto que fue creado el Instituto Real de la Cultura Amazigh, primera piedra de la construcción progresiva e ininterrumpida del*

<sup>355</sup> Discurso real dirigido a la nación, Ajdir 17 de octubre de 2001.

*edificio de una cultura marroquí tan auténtica como moderna, sustentada por una sociedad realmente democrática, animada por un espíritu de apertura claro, que aspira al equilibrio en todos los dominios de intercambio, dominado por la pluralidad armoniosa, orgullosa de sus valores intrínsecos, muda por una dinámica eternamente serena y que aspira a la integración apropiada de estos valores en el tejido civilizacional de la humanidad [...] En efecto, es la sustancia de este contenido que encierra los ingredientes precisos de la filosofía que sustenta la edificación cultural y social del nuevo Marruecos, el Marruecos del siglo XXI”<sup>356</sup>.*

Este acercamiento dialéctico entre parte del movimiento amazigh y la Corona facilitó el proceso de integración de algunos sectores del movimiento amazigh al IRCAM. La puesta en marcha efectiva del Instituto no se produjo hasta principios del año 2002, cuando en el mes de enero fue nombrado rector del Instituto Mohamed Chafik. Con ello, el IRCAM se convertía en una más de las instituciones que formaban parte del complejo tejido de consejos consultivos, institutos y comisiones reales, que servía al régimen marroquí para cooptar élites en situación de “disidencia relativa” (Desrues, 2005). Para ello se dispuso de diferentes mecanismos. Por un lado, de un Consejo de Administración, formado por treinta y cuatro miembros, entre los que figuraban algunos representantes de ministerios e instituciones académicas, y al que se incorporaron diferentes élites asociativas, investigadores y algunos intelectuales del movimiento amazigh, vinculados de manera profesional a ámbitos relacionados, principalmente, con la enseñanza, la comunicación y el comercio<sup>357</sup>. Junto a ese cuerpo, se dispuso de una estructura académica,

<sup>356</sup> Editorial de Mohamed Chafik en *Boletín de información del Instituto Real de la Cultura Amazigh* nº 1, mayo 2003.

<sup>357</sup> Mohamed Chafik (miembro de la Academia del Reino, Rabat), El Hossein El Moujadid (profesor de enseñanza superior, Rabat), Mohamed Abderrahum (Ministerio de la Comunicación, Rabat), Mohamed Ajaajaa (profesor de enseñanza secundaria, Rabat), Brahim Akhiat (comerciante, Rabat), Ali Amahan (Ministerio de la Cultura), Ahmed Asside (profesor de enseñanza secundaria, Temara), Mohamed Behri (periodista, Rabat), Said Belcadi (Director del Ministerio de Enseñanza Superior de la Formación Profesional y de la Investigación Científica, Rabat), Amina Ibnou-Cheikh (periodista, Rabat), Abdellatif Becherifa (Presidente de la Universidad Moulay Ismail, Meknés), Hassan Behnakia (profesor de enseñanza superior, Oujda), Saleh Ben Yamna (Ministerio de la Educación Nacional, Rabat), Mohamed

compuesta de siete centros de investigación dedicados a la normalización de los Estudios Amazighes en diferentes disciplinas<sup>358</sup>, a la que se incorporaron algunos militantes amazighes relacionados con el ámbito académico y universitario. Por otro lado, gracias al importante presupuesto del que ha dispuesto el Instituto, cuya financiación depende directamente del presupuesto global de la Casa Real, multitud de asociaciones amazighes han recibido ayuda financiera para la realización de actividades culturales, especialmente aquellas dedicadas a la expresión artística, la infancia y la organización de coloquios sobre patrimonio cultural y desarrollo local.

El Instituto, que recibía el apelativo de Real, se situaba bajo la protección y el tutelaje del Rey, y su constitución había estado supervisada por el entorno más próximo a Palacio. En este sentido, la preparación del dahir a partir del cual se creó y organizó el Instituto había sido redactado por una comisión provisional creada por el Rey, de la que habían formado parte, además de Chafik, Abdelaziz Meziane Bel Elkih, Consejero del Rey, Mohamed Rochi Chraibi, Director del Gabinete, Hassan Aourid, Portavoz del Palacio Real, y Abdelouhab Benmansour, Historiador del Reino.

Esta situación de dependencia palaciega hizo poner bajo sospecha tanto la libertad y autonomía de la institución como la de sus integrantes, algo que acabaría sembrando diferencias dentro del movimiento amazigh.

---

Boudhan (inspector de enseñanza secundaria, Nador), Ali Bougrine (inspector de minas, Rabat-Casablanca), Ahmed Boukous (profesor de enseñanza superior de Rabat), Mohamed Chami (profesor de enseñanza superior, Oujda), Slimane Chegda (Academia de Settati), Meryam Demnati (profesora de enseñanza secundaria, Marrakech), Ilyas El Omari (hombre de negocios, Rabat) Ali Moumen Essafi (abogado, Casablanca), Hlima Ghazi (profesor de enseñanza superior, Rabat), Hassan Id Belkassem (abogado, Rabat), Mimoun Ighraz (inspector de enseñanza secundaria, Kenitra), Addesalam Khalifi (profesor de la Universidad Alakhawyne, Ifrane), Abdelkader Mahmoudi (profesor de enseñanza superior Meknés), Leila Meziane (médico Casablanca), Lahcen Oulhaj (profesor de enseñanza superior, Rabat), Abdelmalek Houssayn Oussaden (cirujano, Fes), Jilali Saib (profesor de enseñanza superior, Rabat), Mohamed Salou (jefe de servicio del Ministerio de la Cultura, Rabat), Ali Sidki Azaykou (profesor de enseñanza superior, Rabat).

<sup>358</sup> Centro de normalización lingüística, Centro de la investigación didáctica y de programas pedagógicos, Centro de estudios históricos y medioambientales, Centro de estudios antropológicos, Centro de estudios artísticos, expresiones literarias y de la producción audiovisual, Centro de la traducción, de la documentación, de la edición y de la comunicación y Centro de estudios informáticos y de sistemas de información y de la comunicación.

Los primeros años de trabajo del IRCAM se concentraron de manera especial en la tarea de la preparación de la enseñanza del tamazight en la escuela, para lo que habría de abordar cuestiones como la normalización lingüística, la preparación de materiales educativos y la formación de educadores. Esta tarea primordial constituyó el primer gran escollo de la labor del IRCAM, especialmente en lo que se refiere a la decisión de adopción del alfabeto.

Antes del IRCAM, algunas asociaciones y militantes amazighes habían realizado algunas versiones particulares de normalización lingüística. Los intentos de estandarización de la lengua, con las consiguientes adopciones de su alfabeto, comenzaron ya con las primeras asociaciones que surgen dentro de la militancia amazigh, dentro y fuera de Marruecos. Como había sido la propia puesta en marcha de aquellas organizaciones, esos ejercicios estandarización se debieron al impulso individual de unos sectores de universitarios e intelectuales amazigófonos de distintas regiones del Norte de África, dando lugar a la aparición de una pluralidad de sistemas.

La *Academia Bereber de París*, por ejemplo, adoptó en los años setenta el alfabeto tfinagh a la lengua cabil, introduciendo algunos nuevos caracteres y dando lugar a lo que se llamaría el neo-tfinagh (El Barkani, 2010). De manera paralela, la AMREC en Rabat se decidía por la grafía árabe para la transcripción del talchelhit, mientras que en el Rif se empleaba indistintamente el alfabeto árabe y latino, y en la diáspora, el “Grupo de Trabajo de Madrid”, vinculado a *Intilaka Atakafia*, optaba por la grafía latina. Asimismo, en el caso marroquí, a nivel individual, también se pueden citar los esfuerzos de codificación realizados en los años noventa por Chafik y A. Safi.

De este modo, a diferencia de la Cabilia y de la emigración, donde los caracteres latinos han sido dominantes en las publicaciones, en Marruecos su uso exclusivo ha estado limitado a ciertos medios asociativos del Sudeste y del Souss (Pouessel, 2010: 139), siendo lo más común, en ámbitos como las publicaciones (prensa y literatura) vinculadas al movimiento, su empleo junto



con otros alfabetos, tanto tifinagh como árabe. En este sentido, es necesario distinguir, como recuerda Pouessel (2010: 135), entre el discurso preconizado por lingüistas y las prácticas sociales habituales fuera del movimiento amazigh, pues dentro de la población amazigófona no militante, el alfabeto árabe es habitualmente utilizado para la transcripción de la lengua amazigh, al ser estar más formada y familiarizada con la escritura árabe.

La elección del sistema gráfico por parte del IRCAM estuvo cargada de fuerte polémica y tensión, tanto en el interior de la institución como en el exterior, al tratarse de una decisión política importante. Mientras que la posición más extendida entre el movimiento amazigh era la de tomar el alfabeto latino, en la calle, algunos sectores islamistas realizaban fuertes presiones para que no fuera así, pues no concebían la adopción de una grafía que no fuera la árabe. El PJD hizo una gran campaña a través de su periódico *Al-Tajdid* para ello, e incluso llegaron a difundirse sermones en mezquitas de diversas ciudades y fatwas de algunos clérigos islámicos contra la posibilidad de que se admitiera el alfabeto latino, al que veían no sólo como un signo de intento de secularización, sino también como una reminiscencia colonial (Maddy-Weitzman, 2011).

Dentro del IRCAM la situación era menos conflictiva, pues la mayor parte de los decisores estaban de acuerdo en rechazar el alfabeto árabe y adoptar el latino. Sin embargo, esa unanimidad no llegó a ser suficiente y la decisión final se dejó en manos del Rey, que decidió, en enero de 2003, que el sistema de escritura para el tamazight fuese el tifinagh, una decisión acatada por el IRCAM, y defendida por algunos sectores del movimiento amazigh que consideraban que el alfabeto líbico remitía, en último término, a la propia identidad amazigh. La decisión real había sido precedida de un debate interno dentro del Consejo Administrativo del IRCAM, en el que se habían discutido sobre los aspectos positivos y negativos que presentaban el tifinagh y alfabeto latino para la normalización y enseñanza del tamazight, siendo finalmente aprobada por mayoría simple la adopción del primero.

La adopción final del tfinagh no había sido contemplada nunca como una de las opciones con mayor fuerza, pues había sido la oposición entre la grafía latina y la árabe la que había dominado el debate, dentro y fuera del IRCAM. A pesar de que algunas asociaciones se opusieron a su utilización en la enseñanza e investigadores vinculados a la causa amazigh, como Salem Chaker o Meryam Demnati, mostraron su disconformidad con la decisión, el rechazo nunca ha sido total, en tanto en cuanto el tfinagh vehicula valores míticos y simbólicos para el movimiento, y constituye un catalizador de la identidad amazigh (El Barkani, 2010).

En lo que concierne a la integración de la lengua amazigh en el sistema educativo, ésta se produjo por primera vez en el año escolar 2003/2004. En septiembre de 2003, comenzó la enseñanza del tamazight en 334 colegios (Oussikoum, 2006: 53), para la cual los educadores al cargo de la misma habían recibido una formación de dos semanas de duración (Ennaji, 2006: 57), en las que debieron de familiarizarse con los materiales preparados por el IRCAM, que en aquel momento eran todavía bastante pobres (Maddy- Weitzman, 2011: 171).

Durante los primeros años, los investigadores y educadores participantes en el proyecto atisbaron bastantes problemas en diferentes esferas. En la normalización lingüística, se achacaba el exceso de neologismos y la búsqueda de una convergencia inter-dialectal poco realista. Igualmente, se detectaban problemas en la carente formación de los educadores, en los sistemas de distribución de los materiales preparados por el IRCAM, que sólo llegaban a un escaso número de academias y librerías, y en la falta de coordinación entre las Academias, el IRCAM, y el Ministerio de Educación Nacional (Ennaji, 2006: 56-57). Esta última cuestión creó profundas frustraciones dentro de algunos sectores del IRCAM, que veían cómo el Ministerio del Interior paralizaba, o directamente no implementaba, las medidas acordadas para la enseñanza del tamazight.

A las dificultades en la enseñanza del tamazight se le añadía también la inoperancia en su introducción en otras esferas como los medios de comunicación y el ámbito artístico y cultural del país, atribuyendo esta ralentización a la existencia dentro del sistema de fuerzas contrarias a la normalización de la lengua amazigh en el país, una creencia que perdura todavía dentro del movimiento amazigh.

*“El IRCAM está bloqueado por fuerzas de resistencia que proceden del Ministerio de Comunicación y del Ministerio de Educación. No existe una voluntad común y unívoca del gobierno hacia la cuestión amazigh. El Rey da instrucciones, pero no se aplican, cada uno intenta imponer su punto de vista”<sup>359</sup>.*

Ese malestar inicial tuvo sus primeros efectos a principios del año 2005, ya con Ahmed Boukous al frente de la IRCAM tras el retiro de Chafik en noviembre de 2003, cuando se produce la dimisión de siete miembros del Consejo de Administración del Instituto<sup>360</sup>, al considerar que permanecía *“sin efecto palpable la realidad cotidiana de la amaziguidad”*<sup>361</sup>, a pesar de la creación del IRCAM y de la labor realizada durante los cuatro años anteriores. Las causas principales esgrimidas para su salida fueron: la falta de compromiso del Ministerio de Educación con la generalización de la enseñanza del tamazight, que había sido prevista para el curso 2008-2009; la pobre presencia del tamazight en los medios de comunicación del país, una situación que el Ministerio de Comunicación achacaba a la falta de medios económicos, a pesar de que acababan de ser puestas en marcha dos cadenas arabófonas de televisión nuevas y estaba previsto la creación de una tercera; la ausencia de formación de

<sup>359</sup> Entrevista a Mouni Keijj, Rabat 15 de abril de 2011.

<sup>360</sup> Estos siete miembros fueron Abdelmalek Ousaden, Mohamed Boudhan, Hassan Benhakeia, Mohamed Ajaajaa, Mimoun Ighraz, Ali Bougrine y Ali Khadaou

<sup>361</sup> “Crise ouverte à l'IRCAM”, *Maghress* 24 de febrero de 2004. Disponible en <http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/30330> [Acceso: 22 de julio de 2008]

nuevos profesionales en los dominios de la comunicación, la justicia y la seguridad en tamazight<sup>362</sup>.

Los miembros del IRCAM que dimitieron procedían cuatro del Rif y tres del Medio Atlas, un aspecto de importante relevancia, pues otro de los aspectos cuestionados por algunos sectores del movimiento amazigh ha sido la centralidad y dominio de Souss sobre el Instituto.

Esta visión se encuentra ampliamente extendida en el Rif, donde muchos sectores del activismo local consideran que el IRCAM se encuentra dominado por un lobby soussi, que ha conseguido imponer su variante lingüística en la normalización de la lengua. Esta interpretación ha generado, entre otras cosas, el rechazo de algunos sectores de la población y del movimiento amazigh del Rif a la estandarización lingüística del IRCAM, y la basculación del activismo de algunos grupos hacia el ámbito regional.

*“El lobby soussi es el que controla y orienta la organización. Están intentando imponer un tamazight no consensuado. Los que hablamos rifeño no nos reconocemos en esa estandarización. No entendemos el tamazight del IRCAM. Nosotros ahora abogamos por la estandarización del rifeño”<sup>363</sup>.*

*“Para poder llegar a crear una lengua única, creo que la mejor forma de hacerlo es aunando los idiomas de cada parte. Se gana en riqueza. Aquí hay palabras que no existen en el Souss. En la práctica la estandarización realizada por el IRCAM lo único que muestra es un predominio de la variante del Souss”<sup>364</sup>.*

---

<sup>362</sup> “Crise ouverte à l'IRCAM”, *Maghress* 24 de febrero de 2004. Disponible en <http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/30330> [Acceso: 22 de julio de 2008]

<sup>363</sup> Entrevista a Mustapha Bennamar, Nador 4 de abril de 2011.

<sup>364</sup> Entrevista a Mohamed Bouggou, Nador 27 de marzo de 2011.

La dimisión de esos siete miembros del Consejo de Administración supuso para muchos sectores del movimiento amazigh el fin en la creencia de la existencia de un verdadero cambio e interés por parte del Estado en la valorización y restitución de la lengua y la cultura amazigh en el país, y el inicio de varias divisiones dentro del activismo amazigh en Marruecos.

*“Nosotros aceptamos entrar porque el texto fundacional del IRCAM es importante para el tamazight y porque en aquel momento se nos dio toda la libertad para concebir las políticas de inserción del tamazight en la vida pública. Teníamos un contrato con el director. Las propuestas tenían que ser enunciadas al Rey, pero se suponía que teníamos la garantía de poder trabajar de manera autónoma. Luego, en realidad pasó algo distinto. Todo lo que proponíamos no se ejecutaba porque era rechazado por el funcionario más bajo del Ministerio”<sup>365</sup>.*

*“Nosotros no estábamos allí por el dinero. Entramos por el tamazight y salimos por el tamazight. Nosotros entramos en el IRCAM pensando que íbamos a conseguir el 10% de nuestras reivindicaciones, pero nos encontramos con que no llegábamos ni al 1%. Yo entré en el IRCAM porque pensé que el Estado se había comprometido realmente, pero nos dimos cuenta de que no había sido así. Cuando nosotros nos fuimos, si todos se hubieran ido, se habría paralizado el IRCAM, pero no fue así”<sup>366</sup>.*

Así pues, fruto de la confluencia de todos estos conflictos y desencantos, la visión del IRCAM como institución de difusión de la política oficial del Estado se ha extendido y consolidado entre los militantes, que ven en ella una política reduccionista y de mínimos que responde más a intentos de control del movimiento amazigh que de verdadera promoción y defensa de la amaziguidad del país.

---

<sup>365</sup> Entrevista a Hassan Benhakia, Nador 26 de marzo de 2011.

<sup>366</sup> Entrevista a Mohamed Boudhan, Nador 17 de noviembre de 2009.

*“El IRCAM es una institución majzeniana. Es una institución creada por el Rey, por dahir y por la fuerza del artículo 19 de la Constitución. ¿Pero qué hace? El IRCAM lo único que hace es dar dinero para asimilar a los militantes. Las asociaciones que trabajan con el IRCAM no tiene como objetivo el tamazight, sino el beneficio personal”<sup>367</sup>.*

*“La creación del IRCAM es una iniciativa del Estado de cara al exterior, y no para la cuestión amazigh en el interior. Lo que emite es el punto de vista majzeniano de la cuestión”<sup>368</sup>.*

*“El IRCAM es una organización para promover la posición del Estado. El tamazight retrocede terriblemente porque no hacen nada. Impusieron el tfinagh, cuando nosotros pensábamos que era el latín el que podía promover mejor el tamazight. El tfinagh no es eficaz”<sup>369</sup>.*

*“El IRCAM no ha traído nada. No se ha producido un cambio en el sistema educativo del país, que es lo que nosotros queremos. La experiencia de Cataluña es mejor que la del IRCAM”<sup>370</sup>.*

De igual modo, para muchos activistas amazighes la creación del IRCAM responde a una búsqueda por frenar el fortalecimiento de la causa amazigh, promoviendo las divisiones, controlando las actividades que se realizan y cooptando a líderes y militantes.

---

<sup>367</sup> Entrevista a Samir El Morabet, Alhucemas 7 de agosto de 2008.

<sup>368</sup> Entrevista a Sama del Ousti, Ait Bouayach, 9 de noviembre de 2009.

<sup>369</sup> Entrevista a Mustapha Bennamar, Nador 4 de abril de 2011.

<sup>370</sup> Entrevista a Said El Idrissi, Alhucemas 9 de agosto de 2008.

*“Es una cuestión interesante a nivel político porque el majzén ha intervenido también, creando el IRCAM para parar el movimiento, que verdaderamente ha crecido y ha mejorado desde el punto de vista de la organización y del aspecto ideológico. Probablemente ahora sea más peligroso porque si pensamos en el tiempo que va desde 1997 al año 2000 el movimiento se fue convirtiendo en un problema para el régimen, que ha calculado su política y creado el IRCAM para poder llegar al problema amazigh [...] El estado ha intentado a través del IRCAM absorber a los militantes, especialmente los líderes del movimiento, que en este momento se encuentran en su mayor parte dentro de la institución. El Consejo Administrativo del IRCAM se ha formado a partir de la inclusión de todos estos activistas. Sin embargo el líder se ha retirado, ha dejado su trabajo”<sup>371</sup>.*

*“Después de la constitución del IRCAM, varias asociaciones a nivel nacional emitieron un comunicado en el que decían que no querían trabajar con Instituto porque decidió crearse cuando el movimiento amazigh estaba más fuerte, con el objetivo de bloquearlo. Al final consiguió lo que buscaba. Hay gente, que hacía una buena labor, que se han ido con ellos. Cuando nosotros decimos no al IRCAM, no es por algo personal con la gente que trabaja allí o con él. El problema es de tipo institucional. La cuestión amazigh nunca va a salir adelante con el IRCAM, porque va a estar siempre controlado. El IRCAM ha partido en tres al movimiento [en referencia a la división regional Souss-Atlas- Rif]”<sup>372</sup>.*

*“El IRCAM es la pieza que representa la nueva política amazigh del Estado. La nueva política amazigh es aquella que permite la enseñanza de la lengua, una cierta presencia en los medios de información, la organización de festivales, etc., mientras el poder continúa siendo árabe. El IRCAM no da dinero para defender políticamente la*

<sup>371</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 4 de agosto de 2008.

<sup>372</sup> Entrevista a Jamal Torou, Alhucemas 4 de agosto de 2008.

*causa amazigh. Una verdadera política amazigh sería la que permitiera a los imazighen participar por ellos mismos, siendo ellos mismos, en el sistema”<sup>373</sup>.*

*“El IRCAM es una institución del gobierno. Hacen algunas cosas positivas, como apoyar y patrocinar actividades culturales y publicaciones, aunque algunos piensan que es una institución del establishment. Algunas asociaciones entran en el IRCAM para tener dinero, casas, buenos salarios. Es una manera de hacer perder fuerza al movimiento”<sup>374</sup>.*

Por todo ello, uno de los efectos más importantes de la acción del IRCAM y de la política oficial del estado hacia la cuestión amazigh ha sido el de dividir al movimiento amazigh entre aquellas asociaciones y aquellos militantes que trabajan y colaboran con el Instituto y aquellos que lo rechazan frontalmente, llegando incluso a promover la confrontación con los mismos.

*“El IRCAM ha conseguido cambiar a las asociaciones, se han convertido a la política oficial. El IRCAM ha dado la posibilidad de trabajar a través del dinero. El IRCAM da dinero a las asociaciones para hacer proyectos, actividades. En cambio las asociaciones que están comprometidas con la causa, no tienen la posibilidad de llegar a tener una financiación parecida, pero mantienen un compromiso y la voluntad de continuar por la cuestión amazigh, sin adherirse a la política oficial, a la política majzeniana, sino siguiendo una política que no es la del Majzén ni la de los partidos políticos, sino una política independiente [...]Yo en la actualidad hago una separación total entre los que son independientes y los que trabajan para el IRCAM. El problema para aquellos que trabajan en el IRCAM es que a día de hoy se considera que siguen en el centro del movimiento, pero en realidad han quedado fuera de él”<sup>375</sup>.*

<sup>373</sup> Entrevista a Mohamed Boudhan, Nador 17 de noviembre de 2009.

<sup>374</sup> Entrevista a Mohamed Bounda. Alhucemas 9 de agosto de 2008.

<sup>375</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 4 de agosto de 2008.



*“Hemos rechazado al IRCAM. Cada año el 1 de mayo el movimiento amazigh participa con pancartas, y las asociaciones que trabajan con el poder no pueden participar”<sup>376</sup>.*

*“Un análisis muy generalizado es el de considerar que el IRCAM ha dividido al movimiento amazigh entre aquellos que están con el Estado y los que están contra el Estado. El Estado tiene su plan de absorber para ganar tiempo. Están ganando tiempo con nosotros... ¿cómo? Dando mucho dinero. Nosotros decidimos presentar proyectos al IRCAM. Hay gente que dice que si trabajas con él se pierde la credibilidad. Pero lo cierto es que nos dan dinero para hacer lo que queremos. Hay que ser flexibles, y tener confianza en uno mismo. Hay gente que dice que tenemos que luchar contra el Estado, pero el Estado tiene el dinero, y nosotros la voluntad. Puedes trabajar un año, pero si no tienes financiación, después del año ya no puedes hacer nada más”<sup>377</sup>.*

Para hacer frente a los intentos de control del régimen marroquí sobre las actividades de las asociaciones algunos sectores del movimiento han desarrollado nuevas estrategias para contrarrestar las diferencias presupuestarias existentes entre las asociaciones que están dentro y fuera del IRCAM. En algunos casos, como hemos constatado en el Rif, han sido creadas redes de solidaridad de micro-esponsorización, basadas en la amistad o en el compromiso con la causa amazigh que han permitido a las asociaciones continuar con sus proyectos, al margen de la promoción del Estado.

Asimismo, es necesario resaltar el papel desarrollado por el IRCAM en la publicación de obras y estudios en tamazight y sobre la cultura, historia, costumbres y desarrollo de las regiones amazighes de Marruecos.

---

<sup>376</sup> Entrevista a Mohamed Adarghal, Nador 16 de noviembre de 2009.

<sup>377</sup> Entrevista Bilal Abdelillah, Nador 31 de julio de 2008.

En lo que concierne a la introducción de la enseñanza del tamazight en el sistema educativo del país, a pesar de que la generalización de su impartición en la educación primaria se retrasó hasta el año 2012, en el 2011 tan sólo en el 15% de los colegios del país se enseñaba la lengua amazigh. Las causas principales atribuidas a este retraso, según algunos actores del movimiento amazigh, continúan siendo las mismas que ya se detectaban años atrás: la falta de profesorado y su insuficiente preparación y la resistencia del Ministerio de Educación y de ciertos partidos políticos a la aplicación total y efectiva de la enseñanza del tamazight en el país.

Paralelamente, otras cuestiones han continuado provocando puntuales enfrentamientos entre el movimiento amazigh y las autoridades marroquíes a lo largo de la última década, siendo algunas de ellas de especial sensibilidad, como la prohibición del uso de nombres amazighes para los recién nacidos. El intento de algunos padres de llamar a alguno de sus hijos con un nombre amazigh ha dado lugar a multitud de problemas administrativos para las familias, así como fuertes campañas de apoyo de la sociedad. Uno de los casos más mediáticos fue el de Numidia, en Alhucemas, donde durante años la población se movilizó en apoyo al derecho de Numidia a llamarse de esa manera, y de que su nombre fuese reconocido administrativamente<sup>378</sup>.

Respecto a la inserción de la lengua amazigh en otras esferas, no ha sido hasta el año 2010 cuando se ha puesto en marcha un canal de televisión en tamazigh, que al término de esta tesis todavía no contaba con una amplitud de horario ni programación similar a la de otros canales de la televisión marroquí.

A nivel local, la mayor o menor tolerancia de la estructura de poder y de las autoridades hacia la expresión y apoyo de la amaziguidad ha dependido de la iniciativa, del compromiso y de la vinculación personal de casa una de ellas con la causa amazigh. Así, en el caso del Rif, fue Tarik Yahya el primer alcalde de Marruecos que decidió cambiar las señales de stop de la ciudad de Nador

---

<sup>378</sup> Véase galería de fotos en Anexos (Imágenes).

escritas en árabe por otras escritas en tifinagh<sup>379</sup>, y mientras que en la ciudad de Alhucemas la celebración de festivales “amazighes” durante el verano no ha supuesto ningún problema, en el caso de Nador el gobernador provincial decidió no autorizar, en el año 2010, la celebración de un encuentro con ese nombre, teniendo que ser modificado por el de “festival mediterráneo”, sin que nada pudiera hacerse para impedir ese cambio.

#### 5.1.4 CONTINUIDADES Y TRANSFORMACIONES EN LA MILITANCIA AMAZIGH DURANTE EL REINADO DE MOHAMED VI

Desde la publicación del *Manifiesto Amazigh* hasta la actualidad el número y diversidad de actores implicados en la causa amazigh se ha multiplicado, aportando cada uno de ellos sus propios objetivos, métodos de trabajo y formas de contestación<sup>380</sup>. Teniendo en cuenta esta cuestión, se puede considerar que en la actualidad forman parte del movimiento amazigh en Marruecos tanto las asociaciones, cuya naturaleza se ha diversificado -de manera que ya no sólo son las asociaciones culturales las que se encuentran implicadas en la causa amazigh, sino también asociaciones dedicadas al desarrollo local, a la infancia, al teatro, al medioambiente o asociaciones de mujeres-, como el Movimiento Cultural Amazigh (MCA), que representa a los estudiantes universitarios que militan por la causa amazigh en el interior del sindicato estudiantil nacional (UNEM), plataformas de coordinación a nivel local, provincial y regional, investigadores, profesores, periodistas, músicos, escritores, actores y artistas. Esta pluralidad se encuentra hoy también presente en el discurso y conjunto de reivindicaciones que porta el movimiento amazigh, cuyas acciones y estrategias continúan siendo definidas tanto de manera individual, como resultado de la

<sup>379</sup> Las señales serían requisadas en menos de 24 horas por el Ministerio del Interior. Véase Anexos (Imágenes).

<sup>380</sup> En la actualidad, se puede considerar que forman parte del movimiento amazigh en Marruecos tanto asociaciones de diversa naturaleza (culturales, de desarrollo local, dedicadas a la infancia, de mujeres...), como el Movimiento Cultural Amazigh (MCA), que representa a los estudiantes universitarios que militan por la causa amazigh en el interior del sindicato estudiantil nacional (UNEM), plataformas de coordinación a nivel local, provincial y regional, investigadores, profesores, periodistas, músicos, escritores, actores y artistas.

importancia que ciertos intelectuales y militantes tienen dentro del movimiento amazigh, como de manera colectiva, a través de la organización de encuentros y movilizaciones.

#### **5.1.4.1 DIVERSIFICACIÓN DE LA ACCIÓN MILITANTE: NUEVOS ACTORES Y NUEVOS DISCURSOS**

La explosión de asociaciones vinculadas con el movimiento amazigh, que ha tenido lugar a lo largo de la última década, se enmarca dentro de un proceso de florecimiento asociativo que se iniciaba a finales de los años noventa, bajo el contexto político del gobierno de alternancia y la sucesión monárquica. Aquella situación había permitido a actores sociales y políticos marroquíes crear nuevas asociaciones y poner en marcha actividades que, por su naturaleza, habían sido objeto de represión en períodos anteriores. Este crecimiento ha coincidido en el tiempo con una crisis de las formas de representación tradicional, que, a su vez, ha favorecido que se produjera la emergencia de nuevas formas de compromiso, que han encontrado en el mundo asociativo un canal alternativo de participación política (Catusse, 2007).

En este sentido, las asociaciones, y entre ellas las vinculadas al movimiento amazigh, se han consolidado como un instrumento de creación y promoción de otro tipo de política con el que la sociedad marroquí intenta tomar distancia respecto a la política tradicional, a la que se le considera inmovilista, conformista y con tendencia a la cooptación (Catusse, 2002; Desrues, 2005).

El crecimiento de las asociaciones amazighes se encuentra directamente relacionado con esa mayor permisividad del Estado hacia el ejercicio de la acción en el campo de la reivindicación amazigh, y con ello a la permanente incorporación de nuevas generaciones a la militancia. En este sentido, si bien el movimiento amazigh ha contado siempre con una importante presencia de

jóvenes en su interior, ésta ha sido más numerosa a lo largo de esta última década debido a la confluencia de varios factores, que analizaremos a continuación, y que han permitido consolidar a la juventud amazigh como un actor con entidad propia dentro del movimiento, con sus propios referentes movilizadores y sus propios modos de contestación.

Así pues, la juventud constituye hoy día un “grupo estratégico” (Bennani, 1994: 217) debido a su capacidad para crear nuevas estructuras de contención y para instigar y coordinar las protestas. Esta mayor presencia se debe, como hemos dicho, a una confluencia de varios factores interconectados: la consolidación del movimiento en la esfera política y social; la expansión de los centros de socialización en la militancia amazigh; el buen funcionamiento de las redes de reclutamiento; y la búsqueda de canales alternativos de participación en el campo político marroquí, que ya hemos mencionado.

En primer lugar, el movimiento amazigh ha experimentado un crecimiento significativo a lo largo de las dos últimas décadas tanto en el número de actores, como en la profundidad de su discurso y su presencia en las arenas política y social. La confluencia de estas cuestiones ha hecho del contexto actual un ambiente favorable para que la juventud se involucre, en la medida en que disponen de más recursos para entender su identidad y de unas circunstancias más favorables para manifestar y expresar públicamente su amazighidad sin sufrir una fuerte represión por parte de las autoridades. De cualquier modo, esta mayor tolerancia, no ha impedido que se hayan seguido produciendo episodios de confrontación y de represión, especialmente en las universidades, donde desde el año 2005 se han ido un número de arrestos significativos entre los jóvenes estudiantes del MCA.

En segundo lugar, mientras que las generaciones precedentes de militantes se concienciaban sobre su identidad e iniciaban su activismo en la Universidad, en la actualidad otros agentes de socialización primarios, como la familia, la escuela o los grupos de iguales, se han incorporado como nuevas agencias de socialización en la causa amazigh. En este respecto, padres y

hermanos se han convertido en vectores de transmisión de la cultura y los valores amazighes a los miembros más jóvenes de la familia, quienes, de manera cada vez más habitual, comienzan a participar en organizaciones o asociaciones dedicadas a la infancia amazigh, y en la participación en la ritualización de los símbolos de la identidad amazigh.

En los últimos años algunas asociaciones dedicadas a la infancia y a la adolescencia han emergido como centros donde los niños y jóvenes aprenden sobre la riqueza de la cultura amazigh, la necesidad de preservarla, así como otras cuestiones como la historia del movimiento a través de actividades recreativas. Asimismo, los festivales dedicados a la infancia amazigh se han convertido cada vez más numerosos, junto con los campamentos de verano, una actividad en la que algunas asociaciones, como Tamaynut, han sido especialmente activas. Estas actividades recuerdan de alguna manera a las organizadas por los partidos del movimiento nacional, o incluso a las promovidas por el Ministerio de la Juventud durante los años ochenta para inculcar los valores nacionales a las nuevas generaciones (Ikken, 1997).

En lo que concierne a la de los símbolos de la identidad amazigh, las banderas amazighes, la letra “Yaz” del alfabeto tfinagh en diferentes objetos de la vida cotidiana como llaveros o tazas, y las camisetas con algunos de los eslóganes más famosos del movimiento amazigh (“Je suis Amazigh et je le reste” or “Amazigh et fier de l’être”) han pasado a ser parte del día a día de niños y jóvenes amazighes.

En tercer lugar, la extensión los “círculos de reconocimiento”, a través de los cuales la juventud marroquí puede iniciarse en la militancia amazigh, han multiplicado y fortalecido las redes de reclutamiento. De este modo, amigos, vecinos y profesores, o espacios como las Casas de la Juventud o los complejos culturales, son importantes canales a través de los cuales la juventud recibe

información sobre las asociaciones amazighes o el tipo de actividades que realizan<sup>381</sup>.

Finalmente, la fuerte adhesión de la juventud al movimiento amazigh encuentra su explicación, como ya hemos referenciado, en la búsqueda de canales alternativos de participación pública que las nuevas generaciones han realizado para reemplazar a las formas convencionales, debido a la desconfianza que éstos manifiestan hacia los partidos, los políticos y la política marroquí actual (Desrues, 2011).

La incorporación de esta nueva generación de militantes ha causado diversos efectos sobre la militancia amazigh en Marruecos, haciendo que el “efecto generacional” quede impreso en la misma. La existencia de experiencias comunes y de campos políticos e intelectuales compartidos por cada estrato generacional ha dado lugar a diferentes modos de militancia y propiciado la aparición de diversos tipos de relación y de comunicación entre las distintas generaciones que componen el movimiento.

La primera generación, la que aparece en los años sesenta y setenta, había crecido bajo el influjo del movimiento marxista leninista marroquí, o en su defecto de otras organizaciones de izquierdas, como la UNFP o el PPS, a las que gran parte de estos militantes continuarían vinculados, intentando compatibilizar la defensa de la causa amazigh con sus lazos emocionales hacia la izquierda revolucionaria. De alguna manera, mientras la reivindicación amazigh se desarrollaba en aquellos primeros años, casi exclusivamente, en la esfera cultural, los partidos y organizaciones permitían a estos jóvenes participar también en la oposición política al régimen.

---

<sup>381</sup> La relación profesor-estudiante es una de las razones más mencionadas durante las entrevistas conducidas a lo largo de la investigación con miembros del movimiento amazigh para explicar su adhesión al mismo. Algunos militantes recuerdan el ánimo recibido por maestros y profesores de instituto para adentrarse en el conocimiento de la cultura amazigh y en la contribución a su preservación a través de la participación en actividades culturales, como el primer paso en su compromiso con la causa amazigh. Asimismo, en el curso del trabajo de campo, hemos observado que son los profesores una de las categorías socio-profesionales más comunes entre los miembros fundadores de las asociaciones culturales amazighes.

En el caso de la segunda generación de militantes, aquella que vive desde la universidad el proceso de apertura política que se inicia la década de los noventa, el espacio universitario fue un lugar en el que poder diferenciarse del tejido asociativo amazigh de la época, y del resto de corrientes políticas presentes en la UNEM. A pesar de que esta generación de jóvenes se identificaba con la corriente de izquierda del sindicato, en aquellos tiempos la organización seguía sin plantearse ningún tipo de debate sobre la cuestión identitaria, es más se ejercía una cierta presión para que esta cuestión no emergiese en el seno del sindicato, con el fin de evitar divisiones o enfrentamientos en su interior.

Por otra parte, en aquella época los estudiantes universitarios sensibles a la causa amazigh estaban siendo objeto de disputa de entre algunos miembros de la generación de militantes precedente, con el fin de ganar y reafirmar sus posiciones dentro del movimiento. Al mismo tiempo, esta segunda generación de jóvenes había comenzado a mostrarse disconforme con el papel y la influencia que los partidos políticos estaban ejerciendo sobre el movimiento amazigh, decidiendo establecer una tendencia propia dentro del movimiento amazigh, el *Movimiento Cultural Amazigh*, que se constituye por primera vez en la Universidad de Fes en el año 1992, participando en su formación un grupo de estudiantes rifeños<sup>382</sup>.

*“La vida en la UNEM en Fes era muy dura con los imazighen. Llegabas a la Universidad en Marruecos se producía un bloqueo en las reivindicaciones de los universitarios. Lo que te decían era que nuestra lucha era una lucha de clase, que era la clase lo que nos unía, no la cultura o la raza, y que nuestro problema era un problema*

<sup>382</sup>El grupo que forma la primera sección del MCA estaba formado por estudiantes procedentes de Errachidia (Hamid Touali y Mounir Keijj), de Alhucemas (Abdessalam Hamrasni y Jamal Tourou) y de Taza (Rachid Kasmit y Abdelkader Asdat).



político. Incluso para algunos de ellos el MCA era algo creado por el régimen para bloquear a la UNEM”<sup>383</sup>.

*“Sufríamos terrorismo ideológico. No podíamos hablar de ello. Había una negación total de la etnicidad de la sociedad. En cambio para nosotros la diversidad significaba respeto al otro”*<sup>384</sup>.

El MCA, como corriente del sindicato universitario de estudiantes de Marruecos, no sólo aspiraba a participar de los debates y a enfrentarse a los problemas de la vida universitaria, sino que también buscaba ser un actor independiente dentro del movimiento amazigh, cuya premisa en ese momento sería la de permanecer al margen de la acción e influencia de los partidos políticos del país.

Posteriormente, el MCA fue creado en otras universidades del país, como la de Agadir en el año 1996, haciendo que el discurso amazigh se presentase como una alternativa al declive de la militancia de izquierda en la universidad y como un contra-discurso a la corriente islamista (Rollinde, 1999: 68). Tras la sección de Fes, se creó en 1995 la sección de Oujda, entre cuyo núcleo organizador se encontraba Samir El Morabet, militante de Alhucemas, y posteriormente las secciones de Meknés, Errachidia y Rabat en 1997.

*“El MCA fue fundado en el seno de la universidad, lejos de toda la influencia de los partidos políticos y asociaciones, cualquiera que fuesen, como un movimiento cultural amazigh que habla de la cuestión amazigh y que forma parte de la organización sindical de la UNEM, donde podíamos cuestionarnos a nosotros mismos: ¿quiénes somos?, ¿cómo nos llamamos? ¿cómo vemos los problemas del sindicato, del régimen escolar y del día a día de los estudiantes? Había muchas cuestiones que no podíamos*

<sup>383</sup> Entrevista a Jamal Torou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

<sup>384</sup> Entrevista a Mounir Keijj, Rabat 15 de abril de 2011.

*responder y necesitábamos un espacio propio donde realizar la reivindicación de nuestra cultura, de nuestra lengua materna, y donde denunciar la política del régimen contra los Imazighen*"<sup>385</sup>.

*"Queríamos desarrollar una acción amazigh que fuese independiente de la influencia de los partidos políticos de izquierda sobre el movimiento amazigh así como una acción independiente del movimiento asociativo. En aquel momento los estudiantes éramos un sector que los militantes de mayor edad querían controlar. El CNC se había formado, y había muchas diferencias entre ellos. Adghirni hablaba de que tenía poder sobre los estudiantes de Rabat y de Agadir, y Chami decía que sobre los de Oujda. Lo que queríamos hacer era una defensa de la acción amazigh independiente de la acción asociativa [...] La primera acción del MCA como tal fue el 20 de abril de 1996 cuando se celebra una manifestación de celebración de la Primavera Amazigh. Yo fui uno de los responsables de la organización y el que tradujo del francés al árabe un texto de tres páginas que había escrito un militante argelino en el que se hablaba del Movimiento Cultural Amazigh como un movimiento independiente y democrático y lo distribuí entre los militantes*"<sup>386</sup>.

La tercera y última generación que se ha incorporado al movimiento amazigh, es aquella que accede a la universidad tras la llegada al trono de Mohamed VI y la puesta en marcha de la nueva política amazigh del estado. Con ella se concluye el proceso de extensión del MCA por el resto de centros universitarios del país, a partir de redes de contactos, solidaridades e información que estos nuevos estudiantes establecen con la generación precedente. En este sentido, a partir del año 2000 aparecieron las secciones de Tánger, Taza y Marrakech.

<sup>385</sup> Entrevista a Jamal Torou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

<sup>386</sup> Entrevista a Jamal Torou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

*“Yo ya pertenecía a la asociación Ilmas, y había participado activamente durante el bachillerato. Tenía un amigo que estaba en la Asociación de Ait Abdellah, Mohamed Tala. En 1997 terminamos y vinimos a estudiar juntos en Rabat. Estudiamos el primer año de lengua alemana y entonces empezamos a pensar ¿por qué no hacer una sección del MCA aquí? Empezamos a trabajar con otra gente como Mohamed Jatas y Ali Teita, con los organizamos manifestaciones, conferencias, festivales [...] Cuando llegamos a la universidad conocíamos lo que era el MCA, pero no conocíamos la vida universitaria. Lo conocíamos, pero no conocíamos la universidad. Conocíamos el MCA de la calle, pero no cómo se trabajaba con los estudiantes. Hubo gente que había participado en la formación del MCA en Fes que nos dio la mano, como Budari, Mounir Keijj y Hamid Touali. Los tres nos dieron muchas cosas, incluso la AMREC nos ayudó, sobre todo Ibrahim Akhiat. Nos dieron ideas, libros, materiales de su propia biblioteca, y a veces incluso un poco de dinero. Antes de que se creara el MCA no había ninguna estructura, sólo había comités que se creaban ad hoc. Se trabajaba en conjunto para la actividad, y se formaban uno u otro comité dependiendo de la actividad que se fuera a organizar”<sup>387</sup>.*

La acción universitaria en esta época se ha caracterizado por mantener entre sus diferentes sectores una buena relación de comunicación y coordinación, si bien cada sección se ha mostrado libre de establecer sus propias posiciones ideológicas y sus propias estrategias de acción colectiva, fruto de la tensión que la dicotomía local-global ha ejercido sobre esta nueva generación.

Esta tensión a la que hacemos mención se ha manifestado dentro de la juventud amazigh en forma de dos tendencias políticas diferentes: una corriente internacionalista, que cree y defiende la idea de un Norte de África amazigh unificado; y otra corriente regionalista, que se repliega hacia los contextos locales de cada región amazigh, como ha ocurrido en el Rif<sup>388</sup>. En ambos casos, la Cabilia ha constituido un modelo para la protesta y un referente de movilización para la juventud amazigh de Marruecos, en cuyo imaginario los

<sup>387</sup> Entrevista a Abderrahim Harbal, Rabat 14 de abril de 2011.

<sup>388</sup> Véase capítulo VII de la tesis doctoral.

cabiles representan un pueblo mártir (Pouessel, 2011), y su contestación al régimen argelino un ejemplo a seguir.

#### GRUPO DEL MCA DENTRO DE UNA MANIFESTACIÓN DE LA UNEM



Foto: Archivo personal de Rachid Raha.

Fruto de esta influencia, algunos sectores de la juventud amazigh han procedido en los últimos años a una redefinición de las estrategias de acción colectiva como respuesta a las transformaciones que se han producido a lo largo de la última década en el espacio marroquí de protesta. Así pues, esta admiración se ha cristalizado en forma de una “cabilización” de los sectores más jóvenes, especialmente dentro del MCA y en la región del Sudeste (Keijj, 2009; Le Saout, 2009; Maddy-Weitzman, 2011; Pouessel, 2010), en los términos de una extensión y mayor radicalidad del repertorio de la acción colectiva, con un aumento de micro-reveltas, sentadas, boicots, reuniones no autorizadas, marchas y bloqueos de carreteras, y un aumento de los enfrentamientos entre estudiantes y autoridades y entre los estudiantes amazighes y las otras dos corrientes –islamista e izquierdista– presentes en la UNEM, y de las detenciones entre los miembros del MCA.

Como hemos analizado anteriormente, el espacio de protesta en Marruecos se ha ido transformando a lo largo del último decenio, dando lugar a una dinámica de anti-política (Hibou, 2011), que en el caso del movimiento amazigh ha significado la integración de algunos de sus actores en los círculos de poder como nuevas élites secundarias (Parejo y Feliu, 2009).

La reacción de la juventud amazigh frente a este nuevo escenario ha sido la de romper con los líderes y los grupos cooptados, la mayor parte de ellos pertenecientes a los sectores de mayor edad- y la adopción de una mayor radicalización en su acción colectiva, aspecto que ya hemos mencionado. De cualquier modo, los episodios de “revuelta de los hijos contra los padres” (El Ayadi, 1999) han estado siempre presentes en la historia social y política de Marruecos. En ellos los jóvenes activistas y políticos se han rebelado contra las direcciones de sus organizaciones o contra las generaciones de más edad a causa de la tibieza de sus decisiones o de su actitud de indulgencia hacia el régimen (El Ayadi, 1999; Desrues, 2011). En el caso del movimiento amazigh, la desconexión entre las generaciones más jóvenes y las de mayor edad se ha manifestado en forma de enfrentamiento y desacuerdo entre ellas, el boicot de las acciones del otro y la creación de organizaciones específicas o estructuras paralelas a las de las organizaciones ya establecidas<sup>389</sup>.

Así, este tipo de “revuelta contra los padres” tiene su origen en la pérdida de credibilidad de algunos activistas de mayor edad a los ojos de las generaciones más jóvenes debido a su participación en estructuras del Majzén, como el IRCAM o algunos partidos políticos – en este último caso, por la vieja relación de algunos militantes con corrientes de izquierda panarabistas-, así como su desvinculación y despreocupación respecto a los problemas de los jóvenes militantes.

<sup>389</sup> Entre estas secciones de carácter juvenil se pueden citar la *Juventud Democrática Amazigh* como sección del PDAM, la *Coordinadora de la Juventud Mundial Amazigh*, el *Comité de la Juventud Amazigh del Rif* y el *Comité de la Juventud Amazigh de Marruecos Central*.

En el primer caso, los violentos enfrentamiento entre estudiantes del MCA y de la corriente izquierdista, y también islamista, del sindicato a lo largo de los últimos años, junto con el discurso arabista y arabizador de estos partidos y la falta de compromiso de algunas formaciones de la izquierda marroquí con la cuestión amazigh, han reforzado las posiciones anti-izquierdistas dentro de los sectores del movimiento amazigh.

En el segundo caso, entre las generaciones más jóvenes ha medrado un sentimiento de abandono por parte de sus compañeros de militancia de mayor edad, de los que habían esperado un mayor y apoyo y preocupación en los momentos de fuerte enfrentamiento con el *Mazjén*.

*“Nos habéis dejado solos. No os preocupasteis por la situación de los presos amazighes. Ni nos ayudasteis ni protestasteis contra los encarcelamientos demandando al Majzén la liberación de nuestros colegas”<sup>390</sup>.*

Respecto al uso del espacio público como un lugar de contestación entre los actores y las autoridades (Bayat, 2010: 62), las nuevas generaciones del movimiento amazigh han procedido a su reinterpretación llevando a término una ritualización de la protesta en la calle que ha tenido como objetivos tanto la contestación al poder y al sistema, como el de ejercer de mecanismo de refuerzo identitario a través de la conmemoración de acontecimientos y el recuerdo de los que son considerados mártires del movimiento amazigh<sup>391</sup>.

A las difíciles relaciones inter-generacionales se le ha sumado la multiplicación de los centros de producción discursiva. Durante esta última

---

<sup>390</sup> Extracto de la intervención de un joven miembro del MCA a los militantes presentes en una reunión que tuvo lugar en Rabat el 20 de abril de 2011 sobre la cuestión amazigh y el *Movimiento 20 de febrero*.

<sup>391</sup> La ritualización de la protesta hace referencia a la existencia de un calendario fijo de manifestaciones en el que se incluyen todos los 12 de enero (el Nuevo Año Amazigh), los 20 de abril (la Primavera Amazigh de 1980 y la Primavera Negra de 2001), los 6 de febrero (la muerte de Abdelkrim El Khattabi), y los 25 de junio (asesinato de Lounès Matoub, un ídolo cabil), como fechas para la reafirmación del compromiso con la causa amazigh.

década, se ha producido una transición en el discurso de algunos sectores del movimiento amazigh, que han sustituido la defensa de una cultura nacional marroquí, construida a partir de diferentes componentes complementarios, por un discurso más primordialista y comunitarista, en el que la identidad amazigh ya no se presenta como una noción cultural sino como una cuestión política. La argumentación discursiva se centra ahora en la afirmación de una identidad marroquí homogénea, ajena a cualquier tipo de composición híbrida, que es única y exclusivamente amazigh (Rachik, 2006).

Del mismo modo, dentro del discurso de algunos sectores la identidad amazigh se asimila a valores como los de autenticidad –ser el pueblo autóctono del norte de África y una civilización y cultura antigua-, ciudadanía, modernidad, democracia y secularismo (Azday, 2009; Ben-Layashi, 2007; Ghambou, 2010; Rachik, 2006), que son reivindicados y asumidos como parte del proyecto político amazigh.

*“La cultura amazigh que constituye uno de los componentes fundamentales de la identidad marroquí se inscribe en una dinámica de modernidad concreta en el sentido amplio del término, una modernidad que acepta las diferencias y que se funda sobre unos valores comunes y la misma unión al país” (Ennaji, 2006: 55).*

*“...es el poder quien decide aquello que debe ser lengua y aquello que debe ser dialecto. Todo el mundo sabe que todo poder, cualquiera que sea, tiene una lengua a través de la que ejerce su fuerza simbólica y material [...] En nuestro país, la lengua árabe es oficial porque es la lengua del poder y no porque es la lengua sagrada y del Corán. En nuestro país, la cuestión amazigh es una cuestión que reivindica la abolición de privilegios, tanto materiales como simbólicos [...] Es por ello que parece que reconocer la oficialidad de la lengua amazigh es minar los fundamentos de poder de los privilegiados, es decir, de los políticos, de los poderosos, y de los que se benefician en nombre del “arabismo”, del “Islam”, y de la “lengua árabe oficial y sagrada”. El pueblo*

*podrá por fin dialogar y discutir de programas políticos y de políticas públicas que no serán más la exclusividad de aquellos que “saben” gracias a la elevación oficial de la lengua árabe al rango de “sagrada” [...] Es decir que la reivindicación amazigh, se inscribe en el marco de la lucha por la democratización del país y por la igualdad política y económica de todos”<sup>392</sup>.*

La emergencia de múltiples centros de producción discursiva ha dado lugar a una bifurcación del discurso del movimiento amazigh entre aquellos que siguen presentando la ideología del movimiento amazigh en términos de diversidad y de enriquecimiento entre los componentes de la identidad marroquí y entre aquellos que comienzan a desarrollar un discurso más comunitarista, centrado en la defensa de una identidad única marroquí, una identidad amazigh.

*“El imperativo de preservación de la identidad amazigh exige el respeto al otro, a la valorización de la cultura del diálogo, a través de la gestión democrática de nuestra diversidad cultural, basada sobre el establecimiento de pasarelas de diálogo franco y sincero entre las estructuras asociativas y los actores políticos, sobre todo los órganos representativos de la nación” (Ennaji, 2006: 55).*

Entre los discursos primordialistas, destaca el elaborado por la plataforma “Opción Amazigh”, formada por los siete miembros que dimiten del IRCAM, una línea en la que también se enmarcan otras organizaciones como la *Asociación Identidad Amazigh* de Selouane (Nador). En sus documentos fundacionales y en sus publicaciones ambas presentan un discurso con el que buscan recuperar la identidad amazigh del Estado como una reivindicación de referencia, estratégica y original. Para ellos el concepto “identidad” no se refiere

<sup>392</sup> Abdelatif Agnouché en « L’Amazighite. Une marocanité spoliée d’un Maroc pluriel », *Magazine L’Indépendant*, 14 al 16 de diciembre de 2001.



a un origen racial o étnico, sino a un contenido estrictamente territorial, lo que les permiten relacionar los términos “identidad de la tierra” con “identidad del Estado”, que para ellos es exclusivamente amazigh.

*“Conviene explicitar que la palabra “identidad”,, utilizada aquí, no tiene nada que ver con la raza o el origen étnico. Al contrario tiene un contenido estrictamente “territorial” adherido a la identidad de la tierra amazigh que transmite espontáneamente y naturalmente su identidad a todos aquellos que allí se instalan y viven de manera permanente y definitiva, a pesar de que su origen racial pueda no ser amazigh [...] la identidad, debido a su contenido territorial y no étnico, es siempre, por definición una y no múltiple. Sí, existen identidades múltiples (en plural), pero jamás una identidad (en singular) múltiple. Sin embargo la unidad de la identidad no significa la ausencia de diversidad de lenguas, de culturas, de religiones y de etnias que pertenecen a la misma identidad que permanece, aquella, una, que sigue a la unidad de la tierra de la que esta identidad extrae su existencia”<sup>393</sup>.*

Otros sectores del movimiento se sitúan dentro de esta corriente primordialista defendiendo en su discurso político la idea de asumir la identidad amazigh del país sin miedo por la unidad del Estado, sino con la certeza de servir a Marruecos.

*“Continuar considerando, por mala fe o por pragmatismo , todo discurso sobre la amaziguidad como discurso anti-nacionalista, como maniobra de división suscitada por el imperialismo, es una práctica que pone de relieve un dato ineludible, una particularidad que existe sin lugar a dudas. Eso es muy peligroso para nuestra unidad, porque da lugar al nacimiento de otros fantasmas. Las condiciones requeridas para el mito [en referencia al dahir bereber] no están presentes; la unidad del Marruecos*

<sup>393</sup> “Pour un État qui tire son identité de la terre amazighe au Maroc », Asociación Identidad Amazigh, Selouan 4 de octubre de 2008.

*independiente es más fuerte que en ocasiones anteriores, la división es evocada más por aquellos que defienden la arabidad. La amaziguidad es la única identidad posible y segura. Es ella la que sirve a Marruecos, al Magreb y al Islam”<sup>394</sup>.*

Por último, es necesario apuntar que la renovación discursiva también ha reflejado la tensión entre lo local y lo global que se ha consolidado dentro del movimiento amazigh en estos últimos años, una cuestión que se aborda en el capítulo VII de esta tesis doctoral a través del estudio del movimiento de reivindicación regional del Rif.

#### **5.1.4.2 LA CONSOLIDACIÓN DE UNA RED DE APOYO TRANSNACIONAL AMAZIGH**

La internacionalización de los movimientos sociales encuentra su principal explicación en el intento de sus líderes por esquivar a las autoridades estatales. El movimiento amazigh, como otro movimiento social, iniciaba ese proceso de internacionalización en la década de los noventa, tal y como hemos visto, que se profundiza y expande a lo largo de la última década, dando lugar a una red de relaciones y apoyos que hemos llamado *Red Transnacional de Apoyo Amazigh*, tomando como referencia de análisis el modelo propuesto por Keck y Sikkink, (1998.)

Cuando nos referimos al movimiento amazigh como una *Red Transnacional de Apoyo* (RTA) lo hacemos considerando que bajo ella se encuentran actores que trabajan internacionalmente sobre la defensa de la amaziguidad, y que se muestran unidos por una serie de valores compartidos, un discurso común y unos densos intercambios de información y servicios. Las RTA se caracterizan por participar simultáneamente en las políticas domésticas e internacionales y

---

<sup>394</sup> lazzi El Mehdi en “Dahir berbère: mythe ou réalité », *Tamunt* nº4 junio de 1994.

algo que es único en este tipo de estructuras transnacionales, estar compuestas por actores que se organizan para promover sus causas y transmitir sus ideas. A menudo implican a individuos que apoyan y promueven cambios políticos, de forma que sus decisiones y comportamientos no puedan ser reductibles a una simple comprensión racionalista de sus “intereses” (Keck y Sikkink, 1998).

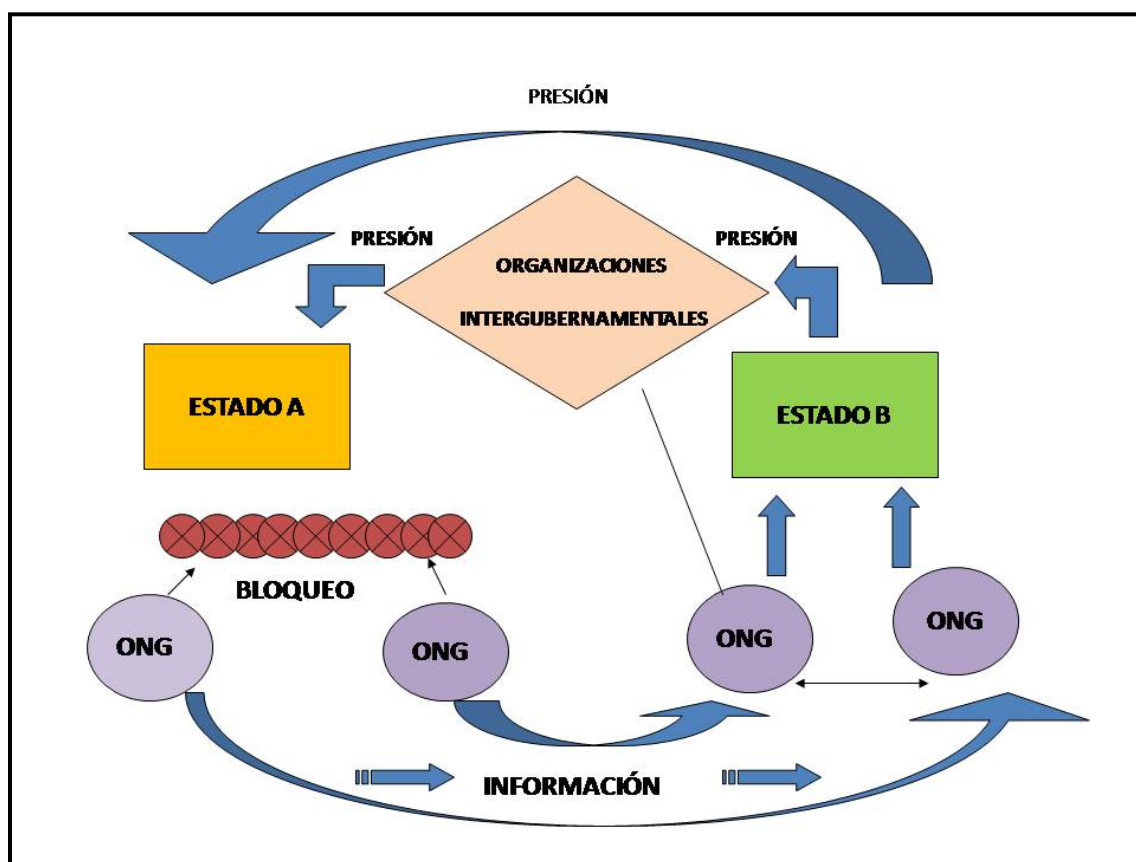
Para el análisis de las RTA, Keck y Sikkink (1998) identifican seis tipos de actores, de diversa naturaleza, que pueden tomar parte en las mismas: organizaciones no gubernamentales de índole nacional e internacional y organizaciones de investigación y apoyo, y movimientos sociales locales; fundaciones; medios de comunicación; iglesias, sindicatos, organizaciones de consumidores e intelectuales; sectores de organizaciones intergubernamentales de carácter regional e internacional; y actores de los cuerpos ejecutivos y parlamentarios de los estados.

Tomando como referencia la tipología de actores que desarrollan las autores, la *Red Transnacional de Apoyo Amazighe* estaría compuesta por tanto por organizaciones no gubernamentales de carácter nacional como internacional, como por medios de comunicación, intelectuales y sectores de organizaciones intergubernamentales regionales e internacionales, y sectores de los cuerpos parlamentarios de algunos estados. Para el análisis de la RTA Amazigh resulta muy ilustrativo tomar la metáfora de “boomerang” que las propias Keck y Sikkink (1998) desarrollan para explicar el comportamiento de las redes.

El “modelo boomerang” de Keck y Sikkink (1998) se activa cuando un gobierno viola o rechaza reconocer los derechos de individuos o grupos dentro de las arenas de la políticas domésticas. Ello es lo que empuja a algunos actores a buscar conexiones internacionales con el fin de expresar sus preocupaciones cuando los canales entre el Estado y sus actores están bloqueados, parcialmente bloqueados o selectivamente bloqueados. Cuando esto ocurre el “modelo boomerang” de influencia, característico de las redes transnacionales puede ponerse en marcha de la siguiente manera: las organizaciones no gubernamentales locales traspasan sus estados desde el exterior. Esta estrategia,

como señalan los autores (Keck y Sikkink, 1998: 12) ocurre con frecuencia en las campañas a favor de los derechos humanos, los derechos de los pueblos indígenas o las campañas medioambientales en las que se apoyan las demandas de las poblaciones locales de participación en los proyectos de desarrollo que puedan afectarles, dando lugar a un modelo triangular de apoyo, en el que los lazos que se establecen son importantes para las dos partes. Para las menos poderosas, generalmente los actores del Tercer Mundo, las redes les proporcionan acceso, influencia e información (y en ocasiones también dinero), en una medida que no podrían alcanzar por sí mismos. Para la parte de los grupos del Norte, estas conexiones les hacen más creíbles cuando afirman que están luchando con, y no sólo para sus contrapartes en el Sur.

GRÁFICO EXPLICATIVO DEL MODELO BOOMERANG DE KECK Y SIKKINK



Fuente: Keck y Sikkink (1998)

Del mismo modo, cuando los gobiernos están sordos frente a algunas demandas, los contactos internacionales pueden amplificarlas e incluso abrir espacios a estas nuevas cuestiones que pueden resonar o tener un efecto de eco de vuelta a la arena doméstica del país de origen. Este tipo de estrategias de *boomerang* son más comunes en campañas donde el objetivo es la transformación de las políticas domésticas o los comportamientos de estados, y donde una campaña busca llevar a cabo amplios procesos de cambio que comprometan a actores dispersos, y donde las estrategias sean más difusas.

La internacionalización de la causa amazigh, principalmente la creación de organizaciones transnacionales y la participación en organizaciones internacionales se inicia a principios de los años noventa, cuando se produce un impulso en la consolidación del activismo amazigh en Marruecos y Argelia, así como el fortalecimiento de las estructuras asociativas amazighes en Europa y la normalización de los intercambios de información y de recursos entre los militantes de uno y otro lado. Dos habían sido los principales canales elegidos por el movimiento amazigh para internacionalizar su causa: la participación en el Grupo de Trabajo de los Pueblos Autóctonos de Naciones Unidas y la creación de la organización internacional amazigh, el Congreso Mundial Amazigh<sup>395</sup>.

A pesar de las diferencias entre sus miembros, del difícil equilibrio en la representación en sus órganos y las diferencias ideológicas entre las partes, miembros, todos ellos problemas que han limitado su capacidad para influir y presionar a los Estados, el CMA ha desarrollado un papel importante de una manera fundamental. En primer lugar, ha sido un canal de información sobre el estado y la situación de los imazighen en diferentes estados del Norte de África y de la diáspora, gracias, en parte a la mejora de los medios de comunicación y

<sup>395</sup> Tras la I Asamblea De Tafira del año 1997, el CMA sufrió su primer escisión, celebrando una Asamblea General en Lyon entre el 13 y 15 de agosto de 1999 por un lado, y otra en Bruselas entre los días 7 y 9 de agosto de 2000 por otro lado. Tras esta primera fractura el CMA vuelve a unirse en la IV Asamblea que tiene lugar en Nador entre el 5 y el 7 de agosto de 2005, para volver a separarse en la VI Asamblea, entre el grupo que se reúne en Tizi Ouzou los días 30octubre- 2 de noviembre de 2008 y el que lo hace en Meknés en los mismos días.

a las posibilidades permitidas por la extensión del uso de las TIC<sup>396</sup>. En segundo lugar, el CMA ha ayudado a fortalecer el sentido de unidad y conciencia panamazighe. En tercer lugar, el CMA ha jugado un papel importante en la denuncia a través de declaraciones y de informes sobre abusos y violaciones de derechos humanos y las desigualdades sufridas por la población amazigh en los países de origen y en la diáspora. Por último, la organización también ha consolidado su papel como socio y actor de referencia de las organizaciones internacionales y de las instituciones u organismos gubernamentales de los estados de las regiones de Europa, que han dado su apoyo a los actores de la causa amazigh.

Al modelo de Keck y Sikkink de las RTA, vamos a incorporar el análisis de prácticas transnacionales de Adamson (2002) para explicar el proceso de internacionalización de la causa amazigh. En primer lugar, hay que precisar que por prácticas transnacionales entendemos las diferentes formas por las que los inmigrantes se implican en la vida política de su país de origen, bien sea directamente a través de la frontera, o indirectamente por el intercambio con las instituciones del país de acogida y las organizaciones internacionales (Østergaard-Nielsen, 2003).

Este compromiso en la distancia puede ser expresado de diferentes maneras, y ello se debe a que las comunidades transnacionales tienen en sus lugares de implantación acceso a una gama de recursos que les permiten poner en marcha estrategias de diferentes tipos que puede jugar un rol importante en la orientación política del país de origen, y contribuir a su propia transformación. En este sentido, Adamson (2002) ha diferenciado tres vías por las cuales las comunidades transnacionales pueden proceder a dicha transformación.

En primer lugar, los miembros de las comunidades transnacionales pueden utilizar el espacio político de la comunidad transnacional como un lugar de movilización de las identidades y de difusión de discursos que

---

<sup>396</sup> Véase capítulo IX de la tesis doctoral.

refuerzan o contradicen, como es el caso analizado de la cuestión amazigh, el discurso hegemónico del país de origen. En segundo lugar, los miembros de las comunidades transnacionales pueden trabajar por el cambio político a través de redes con diversos actores estatales y no estatales, como las ONG, para sensibilizar a la opinión internacional, y aumentar la presión para el cambio político en el estado origen. Por último, los actores de una comunidad transnacional pueden movilizar y transferir recursos directamente a aquellos que se encuentran en el país de origen, modificando el equilibrio local y la distribución de los recursos y del poder.

La diáspora amazigh está en la actualidad emplazada en diversos países, siendo muy difícil de precisar de manera exacta el número de personas que la componen. De cualquier modo algunas estimaciones indican que hay entre dos y dos millones y medio de amazigófonos en Europa, según el Parlamento Europeo, a pesar de que los medios asociativos, la cifran en torno a los tres millones y medio.

Tomando como referencia el modelo de Adamson (2002) y aplicando sus tres vías al estudio del caso amazigh, debemos, para comenzar a aplicar la primera vía, remontarnos a finales de los años sesenta, cuando se comenzó a desarrollar un proceso de reconstrucción de la identidad por parte de un grupo de intelectuales, reunidos en torno a la Academia bereber, que desarrollaron una importante labor para la construcción de un discurso colectivo a través de una relectura de la historia, la difusión de fiestas y celebraciones de la comunidad amazigh, y la construcción de símbolos que han sido referencias culturales comunes a todos los imazighen, como la adopción de la bandera amazigh (Bigi, 2002). La Academia Berber recuperó y estableció el calendario amazigh, fijó el día de la celebración del Año Nuevo Amazigh (Yennayer), y uno de sus fundadores, Mohand Aarav Bessaoud, sería uno de los primeros en hacer una normalización lingüística del cabil.

En la actualidad la capacidad de influencia de la diáspora en el debate de la formación del discurso de la identidad ha aumentado más aún, gracias a las posibilidades ofrecidas por las TIC.

Del mismo modo, las comunidades que viven en Europa han intentado a través de varias campañas (cursos, conferencias, eventos, contactos con las comunidades académicas del país de acogida) romper con la tendencia de los países de acogida de diluir a la población amazigh entre inmigrantes del Norte de África, sin ser reconocidos como un grupo con caracteres específicos (Castellanos, 2009). Asimismo, han tratado también de transmitir esta especificidad a través de acciones de protesta y de cuestionamiento del discurso oficial del país de origen en lo que concierne al uso del paradigma árabo-islámico para la definición de su identitaria y lingüística. En esta búsqueda de la diferenciación es interesante observar las diferentes campañas llevadas a cabo en algunos países como Francia o España para establecer instituciones diferentes a las que habían sido creadas bajo la idea de promover la cultura árabe, como por ejemplo la Casa Amaziga de Cataluña Casa, frente a la Cara Árabe de Madrid, o el Instituto de Estudios Amazigh frente al Instituto del Mundo Árabe en Francia.

La segunda vía de Adamson (2002) en el caso del activismo amazigh se ha desarrollado a través de partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, instituciones internacionales.

En el caso de los partidos políticos, el movimiento amazigh mantiene relaciones con formaciones nacionalistas y de izquierda europeas, principalmente vascas, catalanas, flamencas, corsas y canarias, recibiendo de manera oficial el apoyo del partido Alianza Libre Europea<sup>397</sup>.

---

<sup>397</sup> La ALE es un Partido político europeo que reúne a partidos de ámbito nacional, regional y autonomista de la Unión europea. Los partidos políticos miembros de la ALE tienen como referente el derecho a la autodeterminación y la adhesión a los principios de la democracia parlamentaria y la defensa de los derechos humanos



Este compromiso, en algunos casos, va más allá del apoyo político y se expande a la difusión y defensa de dossieres sobre la cuestión amazigh, o sobre grupos regionales amazighes, como los cabiles y los rifeños, en sus instituciones o en las del Estado, y al apoyo financiero de algunas actividades.

Los lazos con estos partidos políticos se establecen generalmente a través del trabajo de acercamiento de los miembros de las comunidades amazighes que viven en Europa. En este sentido, han sido importantes las trayectorias migratorias de algunos activistas para el establecimiento de contactos con estas formaciones políticas.

En ocasiones, el apoyo de estas formaciones políticas ha supuesto su participación en eventos organizados por el CMA, como las asambleas y otras reuniones, así como el apoyo financiero a las mismas. Del mismo modo, y de manera inversa, algunos partidos políticos han recibido y promovido la presencia de representaciones amazighes de Marruecos y Argelia en el seno de las instituciones parlamentarias de su país, como fue el caso del PDAM en el verano de 2008 en los parlamentos de España y Bélgica.

Como ejemplo de estas relaciones estrechas puede citarse la nutrida participación extranjera en la V Asamblea del CMA, celebrada en Meknés en el año 2008, con representantes del Alto Comisariado de las Naciones Unidas por los Derechos del Hombre, de la Comisión de los Derechos del Hombre del Parlamento Vasco y del Gobierno y del Parlamento Vasco, de la Agencia Catalana de Cooperación para el Desarrollo de la Generalitat de Cataluña, de la Federación de Regiones y Pueblos Solidarios, de la Unión Democrática Bretona, de la Comisión de Relaciones Exteriores del Frente Siwa-Lima y del pueblo Maluku de Indonesia, de Convergencia Democrática de Cataluña, del Partido Nacionalista Corso y de la ONG Abogados para el Mundo.

Asimismo, dentro del modelo de esta segunda vía, el movimiento amazigh ha encontrado el apoyo de algunas organizaciones internacionales como *Human Rights Watch* que, desde hace años ha monitoreado

periódicamente la situación de los derechos de los imazighen en los países del Norte de África. De hecho, esta organización ha realizado, en los últimos años, una gran campaña para el levantamiento de la prohibición existente sobre la imposición de nombres de origen amazigh a los niños en Marruecos y Argelia.

Las relaciones con instituciones europeas, principalmente a través de visitas al Consejo de Europa o al Parlamento Europeo realizadas por algunos militantes amazighes a lo largo de estos años han sido acogidas y organizadas con la colaboración de algunos diputados con los que las asociaciones amazighes en Europa o las delegaciones procedentes del Norte de África tienen relación, como fue el caso de la visita de una delegación amazigh a la Comisión Europea, que tuvo lugar en noviembre de 2009, cuando fueron recibidos por el vicepresidente del Parlamento Europeo.

En esas visitas se ha tratado, principalmente, de hacer llegar a estas instituciones informes sobre la situación de los derechos amazighes en los países del Norte de África, así como sus reivindicaciones y demandas. Estas aproximaciones a órganos supranacionales europeos han permitido importantes avances para el movimiento amazigh en diferentes aspectos como la introducción de la lengua amazigh en la “Carta europea de las lenguas regionales o minoritarias”, adoptada en el año 1992 en el marco del Consejo de Europa para “proteger” las lenguas regionales y las minorías de Europa. Este reconocimiento se producía el 1 de agosto de 2001, cuando el tamazight era introducido en la Carta con el estatus de lengua territorial de nivel de protección II para el territorio de Melilla.

Asimismo, otro de los avances experimentados a través de estas visitas ha sido la creación del Grupo de Amistad Euro-Amazigh en el Parlamento Europeo el 20 de abril de 2010 en el Parlamento Europeo de Estrasburgo, con la ocasión del treinta aniversario de la *Primavera Amazigh*. Este grupo ha sido creado con el objetivo de reunir a diputados europeos de diversas tendencias a favor del respeto de los derechos del hombre, la democracia y la resolución de

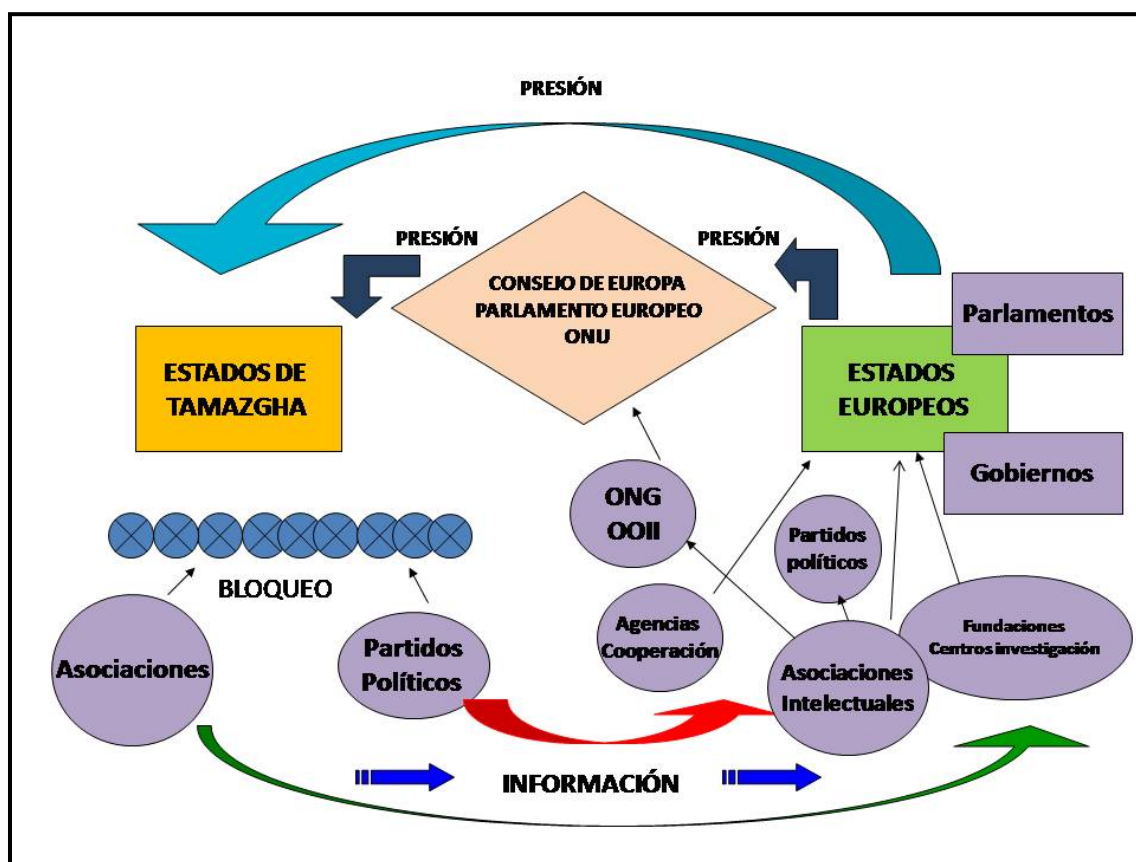
conflictos, marco bajo el cual ha situado este euro-grupo la causa amazigh en el Norte de África<sup>398</sup>.

En lo que respecta a la tercera vía de Adamson (2002), destaca el papel jugado por ciertas asociaciones de la amazighes de la diáspora consagradas a la cooperación y al desarrollo. Esta nueva especialización se ha producido de manera paralela a los desarrollos experimentados en el campo asociativo de los países de origen, pues numerosas organizaciones han comenzado a concentrar sus trabajos principalmente en el desarrollo local, sin que ello entrañe una pérdida en su trabajo sobre la defensa de la cultura, la lengua y la identidad amazigh. Así, numerosas asociaciones han sido fuertemente subvencionadas por ONG europeas, de Holanda, Francia, Bélgica y Alemania, que a través de asociaciones amazighes en Europa han encontrado contrapartes en actores locales amazighes. De este modo, no solamente han sido proyectos de cooperación y desarrollo los que han visto la luz con las asociaciones locales, estas relaciones también han servido para la organización de encuentros entre los actores de la vida social y política de las dos orillas sobre cuestiones como la promoción de la democracia, la buena gobernanza y la sociedad civil, en la cual la cuestión amazigh ha tenido su propio peso específico.

La aplicación del análisis de la internacionalización de la cuestión amazigh según las vías de Adamson (2002), al modelo de boomerang propuesto por Kech y Sikkink (1998), dejaría una representación gráfica como la que sigue, en la que se muestra la *Red Transnacional de Apoyo Amazigh* que durante la última década han conseguido tejer los actores vinculados al movimiento amazigh de uno y otro lado.

<sup>398</sup> El grupo lo integran representantes de los partidos Nueva Alianza Flamenca, el partido verde Groen! (flamenco), Los Verdes de Francia, la lista Europe Écologie, ERC, el partido verde belga francófono Ecolo, el partido independentista galés Plais Cymru, y el Partido de la Nación Corsa.

## APLICACIÓN DEL MODELO BOOMERANG DE KECK Y SIKKINK A LA EXPLICACIÓN DE LA INTERNACIONALIZACIÓN DE LA CAUSA AMAZIGH



Elaboración propia a partir del modelo de análisis de Keck y Sikkink (1998)

## 5.2 MOHAMED VI Y EL RIF: ALCANCE Y LÍMITES DE UNA RECONCILIACIÓN

El acercamiento de la monarquía al Rif fue una de las primeras decisiones adoptadas por Mohamed VI tras haber sido entronizado. En octubre del año 1999, poco más de dos meses después de su llegada al trono, emprendía su primer viaje por el país como soberano, con una gira de diez días de duración a través de las provincias del norte. La decisión de escoger como primer destino esta parte de reino se encontraba cubierta de una especial simbología, dadas las

difíciles relaciones que Hassan II había tenido con el Rif en sus treinta y nueve años de reinado.

Tánger, Tetuán, Larache, Chefchauen, Alhucemas, Nador, Berkane, Saidia, Oujda y Taza fueron testigo del peregrinar real por las regiones del norte del país, en lo que sin duda alguna representaba un punto y aparte en las relaciones de la monarquía con el norte de Marruecos, y especialmente con la zona del Rif. De hecho al mismo corazón del Rif, a Alhucemas, llegaba el sábado 16 de octubre el nuevo Rey, tras haber mantenido una pequeña entrevista en la localidad de Ajdir con un hijo de Abdelkrim El Khattabi. Aquel encuentro representaba la esencia misma que el periplo real quería transmitir a la gente de aquellos lugares, y que no era otra que la de acabar con los viejos rencores, poner fin al olvido del poder hacia estas zonas, y asentar su legitimidad sobre una región que *“no había tenido nunca una simpatía excesiva por Rabat, sus Monarcas y su majzén”*<sup>399</sup>.

Por todo ello, la prensa nacional y extranjera, sabedora de estar viviendo un momento histórico, cubrían con expectación cada jornada con crónicas en las que se recogía el transcurso de lo que había sido una de las primeras e importantes decisiones que el nuevo Rey había tomado desde su ascenso al trono, y que se consideraba que podía ser el intento de una reconciliación definitiva de la monarquía *alauí* con las provincias del norte.

Durante los días que duró el viaje, Mohamed VI recorrió más de 2000 kilómetros en descapotable, saludando a la gente, desfilando por las calles de las ciudades a pie para detenerse a saludar a la multitud que se congregaba en cada uno de los lugares que visitaba, y que respondía acaloradamente a los gestos de acercamiento del joven Rey. Así lo transmitía la prensa internacional, como la española, que durante aquellos días lanzaba titulares como *“El nuevo Rey de*

---

<sup>399</sup> Así narraba lo que acontecía el periodista Ali Lmrabet para el semanario *Le Journal*, del 23 al 29 de octubre de 1999 [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi].

*Marruecos rompe con 40 años de abandono oficial del Rif*<sup>400</sup> o *“Mohamed VI reconquista el Rif, la región más bereber de Marruecos.”*<sup>401</sup>

La sensación general, y así lo transmitían también los medios de comunicación nacionales, era la de vivir un acontecimiento histórico, que se ubicaba dentro de un momento de esperanza generalizada sobre el posible avance y progresión de lo que por aquel entonces se seguía considerando como *“la transición democrática”* de Marruecos, iniciada con las medidas de apertura adoptadas por Hassan II a lo largo de la década anterior.

*“Hay acontecimientos que todo periodista desea cubrir. A menos de estar clavado en una cama por cuarenta de fiebre o de ser simplemente suplantado por un colega más indicado o más afortunado. Lo que hay con toda seguridad es el orgullo legítimo de poder decir “estuve allí”, la satisfacción de un ego profesional comprensible [...] El periplo de S.M. Mohamed VI en las provincias del norte forma parte de estos acontecimientos puramente atractivos. Todos los ingredientes están reunidos para arrancar de su teclado al periodista más hogareño. Ahí está un joven Soberano que sucede a una de las personalidades políticas más destacables de este siglo que decide, dos meses y medio después de su ascensión al trono, ir al reencuentro de su pueblo. Marruecos está estable, pero la coyuntura es difícil y los problemas numerosos. ¿Qué revelará este encuentro? ¿Cuál será la manera de ser del Rey? ¿Cuál el espíritu de la población? ¿Bajo que forma aparecerán los notables locales y cómo serán percibidos desde la perspectiva de este nuevo reino?”*<sup>402</sup>.

<sup>400</sup> *El País*, 15 de octubre de 1999. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

<sup>401</sup> *El Mundo*, 17 de octubre de 1999. [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

<sup>402</sup> Así narraba Abdellatif Mansour, enviado especial del diario *Maroc Hebdo* para cubrir el evento, en las páginas de su diario. Véase “Carnet de voyage d’un journaliste écarté. La complainte des journalistes”, *Maroc Hebdo* nº390, del 22 al 28 de octubre de 1999 [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi].

Desde aquel primer contacto con la región hasta el momento actual, doce años después, el norte de Marruecos ha vivido una transformación importante, que se ha concretado fundamentalmente en la puesta en marcha de un desarrollo económico planificado, que trasciende los planes coyunturales conocidos en períodos anteriores. Sin embargo, las nuevas obras, infraestructuras y proyectos de desarrollo implementados a lo largo de estos diez años no han hecho desaparecer determinadas actividades ilícitas que durante décadas han sido la fuente principal de riqueza de gran parte de la población, y en ocasiones instrumentos de negociación política, ni tampoco ciertas heridas y ciertos estigmas que, lejos de cicatrizar, han servido de base para la formación de corrientes políticas con aspiraciones regionales, que ponen en cuestionamiento las bases del propio sistema político marroquí.

### 5.2.1 PROYECTOS, PROGRAMAS Y PLANES DE DESARROLLO EN EL NORTE DE MARRUECOS

El interés mostrado por el Monarca durante aquel primer viaje al norte del país, más allá del aspecto simbólico que entrañaba, fue considerado por algunas autoridades del país como el inicio de una nueva etapa económica para la región. En este sentido, personalidades como André Azulay, consejero económico real, o Hassan Amrani, que había sido ratificado en su cargo de director de la APDN, declaraban con rotundidad que el nuevo reinado de Mohamed VI contribuiría sin duda alguna a la aceleración de las reformas y planes de desarrollo que habían sido programados por su antecesor<sup>403</sup>. El propio Monarca oficializaría ese interés en diferentes discursos a lo largo de los años siguientes, como en el discurso del trono del año 2002 en Tánger, cuando afirmaba que *“si hay regiones que están en el centro de nuestra atención, y que encarnan nuestra decisión estratégica de hacer de la Región un espacio propicio para la inversión, estas son nuestras provincias del Norte y del Sur, en las que pretendemos*

<sup>403</sup> Le Matin du Sahara et du Maghreb, 18 de octubre de 1999 [Archivo personal de Miguel Hernando de Larramendi]

*hacer un modelo de desarrollo regional integrado*"<sup>404</sup>. Posteriormente, reafirmaría aquel interés en las regiones mediterráneas del centro y del este del país en sendas alocuciones que se producen en Oujda el 18 de marzo de 2003 y en Alhucemas el 25 de marzo de 2004, éste último un mes después de que un terrible seísmo dejara 628 víctimas en la provincia.

En las tres alocuciones reales citadas se vinculaba el desarrollo de las regiones a la iniciativa personal del Rey y a su compromiso con la edificación de un Marruecos democrático. Los tres discursos suponían la toma de conciencia oficial de Palacio sobre la falta de un desarrollo planificado, así como de la existencia de importantes carencias en diferentes niveles, como en infraestructura, servicios sociales, estructura industrial y empresarial y comunicaciones.

Así pues, estas cuestiones podían apreciarse tanto en el discurso real pronunciado el 18 de marzo de 2003 en Oujda.

*"Interesado por manifestar Nuestra elevada solicitud para esta región que esconde importantes potencialidades y recursos humanos, industriales y fuertemente motivados, Nosotros hemos decidido lanzar una Iniciativa Real para el desarrollo de la Región Oriental.*

*[...] Nosotros contamos con vosotros para erigir esta iniciativa en un pacto sellado entre nosotros, con el fin de que esta región pueda adquirir el lugar en el cual Nosotros queremos verla acceder, conforme a su vocación de polo magrebí, y al rol que le corresponde como puente sólido y de buena vecindad y fraternidad sincera con el pueblo argelino al que nos unen lazos de Historia, los desafíos del presente y las aspiraciones del futuro, y al que le deseamos el mayor bien.*

*[...] A través de estos proyectos ambiciosos, Nosotros esperamos firmemente dotar a Nuestra querida patria de una mayor capacidad para conformar su fuerza y su inmunidad. Ésas deben, en efecto, permanecer como centro de nuestras preocupaciones,*

---

<sup>404</sup> Discurso real con motivo de la Fiesta del Trono, 30 de julio de 2002.



*en un mundo en mutación, lleno de riesgos y de oportunidades. Esa es la vía a seguir para llevar de manera decidida la tarea de edificación de un Marruecos unido, avanzado, democrático, solidario y más apto para hacer frente a todos los desafíos”<sup>405</sup>.*

Como en el discurso real de Alhucemas, pronunciado un mes después de la crisis humanitaria sufrida en la provincia tras el terremoto.

*“Partiendo de nuestra concepción estratégica de las grandes cuestiones que preocupan a la Nación, hemos dado nuestras instrucciones al Gobierno de que promueva con diligencia a la elaboración de un plan de desarrollo estructural integrado, a medio y largo plazo, para la puesta a nivel de la provincia de Alhucemas y para el desarrollo de la región del Rif. Contamos velar personalmente la correcta puesta en marcha del plan de urgencia, bien sea a través de un seguimiento continuo o con visitas al terreno además de la adopción de un plan, a medio y largo plazo, para la región del Rif, que nos garantice nuestro deseo de establecer un polo de desarrollo urbano y rural en la Región del Norte, perfectamente integrado en el tejido económico nacional.*

*[...]Tendrá que ser un plan que se someta a nuestra altísima apreciación en el más breve plazo, previendo proyectos bien definidos en cuanto a objetivos, medios y financiación y plazos de ejecución y de evaluación”<sup>406</sup>.*

Dentro del Rif, las evidencias y carencias que el terremoto de Alhucemas del año 2004 puso en evidencia fueron providenciales para la puesta en marcha de una política de desarrollo más intensiva en la región. El punto de partida fue precisamente el discurso real del 25 de marzo al que hemos hecho mención, en el que el Monarca daba las orientaciones generales para continuar con la asistencia a los afectados e iniciar la rehabilitación de inmuebles, y para proceder a la mejora de los servicios a la población y las zonas urbanas, potenciar el desarrollo

---

<sup>405</sup> Discurso real con motivo de la Fiesta del Trono, 30 de julio de 2002.

<sup>406</sup> Discurso real del 25 de marzo en Alhucemas.

rural y la protección del medioambiente y trabajar en el desenclave y apoyo a los sectores productivos de la región.

Esa toma en consideración da lugar a una nueva etapa de desarrollo económico en el norte del país, que se caracterizará por dos aspectos principales: la implementación de un amplio programa de desenclave económico y geográfico a través de numerosos proyectos de mejora y creación de infraestructuras; y la activación y creación de agencias estatales de desarrollo en las regiones, para implementar y/o coordinar los programas de desarrollo.

En primer lugar, en lo que concierne al programa de desenclave y los proyectos de desarrollo en la zona, se puede decir que, a nivel general, el desarrollo de las infraestructuras ha sido hasta ahora una cuestión clave en el reinado de Mohamed VI, hasta el punto de que la electrificación ha alcanzado hoy día en Marruecos el 80% del territorio y el acceso al agua potable llega al 70% del mismo, en lo que ha sido un gran avance para el desarrollo del mundo rural, y para las regiones del norte en particular. Aún así, además de este punto central, los proyectos que se han iniciado en el norte de Marruecos se han concentrado en torno a tres terrenos principales: las infraestructuras portuarias; el transporte y la comunicación; y el sector turístico.

En el primer caso, la gran obra realizada en el norte de Marruecos, tildada por algunos de faraónica, ha sido el puerto *Tanger-Med*, con sus secciones I y II, que comenzó a construirse en el año 2003. La actividad principal del puerto desde su construcción, y para la que fue concebido, ha estado centrada en el transporte de contenedores, siendo también importante su función como plataforma de trasbordo a nivel internacional y como puerto de pasajeros. Su funcionamiento total ha sido previsto para finales del año 2012, momento en el que se esperaba que alcanzase un tráfico total anual de 8,5 millones de contenedores, 7 millones de pasajeros, 3 millones de vehículos y 10 millones de toneladas de hidrocarburos, para consagrarlo como uno de los más grandes del Mediterráneo. Dentro del proyecto se ha ubicado también una *Zona Franca de Exportación*, creada en el año 1999, con ventajas fiscales y el desarrollo de

infraestructuras a gran escala, en la que más de 450 empresas se han instalado, dando lugar a la formación de 40.000 empleos industriales (Vermeren, 2009: 294).

Frente al *Tanger-Med*, se proyectó lo que se considera su polo complementario en el Mediterráneo, situado en la provincia de Nador, el llamado *Complejo Integrado Nador West Med*, un proyecto de un complejo integrado portuario, industrial, energético y comercial, con el que se pretendía captar las oportunidades generadas por el tráfico internacional de hidrocarburos, contenedores y mercancías. El proyecto contemplaba la creación de un polo energético de producción, una plataforma portuaria comercial y una plataforma industrial integrada. En este último caso, ha sido construida una Zona Franca Industrial de dos tipos diferentes: una franca logística intra-portuaria, sobre la que se realizaría una inversión de 2.100 millones de dh, sobre las que se preveía crear alrededor de 150 unidades industriales, 8000 empleos, y una cifra de negocios de 2.500 millones de dh<sup>407</sup>; y una zona franca de exportación extra-portuaria.

A partir de ese núcleo industrial portuario, se diseñó la creación de dos parques industriales, un parque industrial de Selouane, en la provincia de Nador, y otro en la provincia de Berkane, el de Boughriba. Se preveía que el polo industrial crease alrededor de 71.000 puestos de trabajo e inversiones de 28.700 millones de dh por un coste total de 780 millones de dh<sup>408</sup>.

Con la creación del *Nador West Med*, cuya planificación se enmarcaba dentro de la nueva estrategia gubernamental de desarrollo industrial, que en el norte del país quedaría concertada en torno a dos núcleos, el de Tánger en el oeste, y el de Nador en el este.

<sup>407</sup> Véase « Monographie économique de Nador 2009 », *Chambre de Commerce, d'industrie et de Services*, 2010.

<sup>408</sup> Véase « Monographie économique de Nador 2009 », *Chambre de Commerce, d'industrie et de Services*, 2010.

En segundo lugar, para hacer frente a una de las principales carencias con las que el norte de Marruecos llegaba al siglo XXI, es decir la escasa y débil red de comunicaciones existente, fueron proyectadas diferentes obras de gran envergadura. La principal de ellas fue la *Rocade Méditerranéenne*, que une Tánger con Saïdia, en la frontera con Argelia, y que fue proyectada como la nueva “*Carretera de la Unidad*”<sup>409</sup>, con la que se pretendía conectar la costa mediterránea del país. En total han sido 250 km de mejora y 300 km de nueva construcción, divididos en ocho tramos diferentes, por un coste total de 6200 millones de dirhams, a los que contribuían en su financiación distintos gobiernos e instituciones extranjeras<sup>410</sup>.

Asimismo, las mejora de las comunicaciones, se completaban por vía terrestre con la construcción de autopistas y carreteras que han conectado los ejes Tánger-Rabat, Tánger- Tetuán, Tánger-Marrakech-Agadir, Casablanca-Fes-Oujda, por vía aérea con las mejoras y extensiones de los aeropuertos de Oujda-Angad, Nador y Alhucemas, y por vía férrea con el proyecto de tren de alta velocidad para la línea atlántica Tánger-Agadir vía Rabat, Casablanca, Marrakech y Essaouira y la línea Casablanca-Oujda vía Meknés, además de la conexión Taourirt-Nador.

Finalmente, en lo que se refiere a la promoción y acondicionamiento turístico, el norte de Marruecos ha sido también objetivo del llamado “*Plan Azul*”, a través del cual se ha querido llevar a cabo el equipamiento de estaciones

<sup>409</sup> La Carretera de la Unidad fue abierta entre las localidades de Taounat y Fes en el año 1957, siendo la primera gran obra realizada en Marruecos tras la independencia. Concebida por Mehdi Ben Barka, contaba con un importante valor simbólico y político pues a través de ella se unirían los territorios que habían formado parte del protectorado francés y español.

<sup>410</sup> El tramo Tánger- Kas Sghir de 30km fue financiado por el Ministerio de Obras Públicas y Transportes de Marruecos por un valor de 100 millones de dh; Kas Sghir -Fnideq de 30km fue financiado por la APDN por un valor de 120 millones de dh; la autopista Fnideq –Tetuán de 28km fue una concesión a la sociedad nacional de autopistas de Marruecos (ADM) por una cantidad de 1200 millones de dh; Tetuán-Jebha de 120km, fue construido por el JBIC de Japón, con una financiación de 1980 millones de dh; Jebha – Ajdir (Alhucemas), de 103km, fue construido con una ayuda de 1330 millones de dh de la Unión Europea (MEDA); Ajdir (Alhucemas)- Ras Afrou, de 84km, tuvo un coste de 780 millones de dh, asumido por el gobierno italiano; Ras Afrou –Ras Kebdana de 92km, fue financiada con 600 millones de dh por el Fondo Abu Dhabi; y finalmente Ras Kebdana – Saïdia, con 20km, fue construido con la financiación del Ministerio de Obras Públicas y Transportes de Marruecos y la APDN por un valor de 60 millones de dh. Véase Ministerio de Obras Públicas y Transportes de Marruecos [www.mtpnet.gov.ma](http://www.mtpnet.gov.ma)

balnearias y de nueva generación, con el fin de promover en la zona el turismo europeo. Anteriormente, esta parte del país ya había sido centro de inversión pública en materia turística, pues se había definido el litoral mediterráneo como una de las Zonas de Acción Prioritarias, de modo que hasta mediados de los setenta fue este sector el receptor del 80% de las inversiones públicas en el norte del país (Bentaibi, 2004).

Hasta el momento, la estación de balneario más importante construida es la de Saïdia, que adjudicada en un primer momento a la empresa española Fadesa, tras su quiebra, fue entregada a la empresa Addoha (Vermeren, 2009: 298-299). A ella se le unió otro destacado proyecto de carácter más global, *la Mar Chica* en Nador, que lanzado en el verano de 2007, prevé hasta el 2015 una inversión 46000 millones de dirhams, para un conjunto que constará de campo de Golf, paseo marítimo, un hotel, puerto de mar y una estación balnearia. A estos dos proyectos turísticos de envergadura se le han ido uniando otros muchos a lo largo de la costa mediterránea, como la estación de Tinja, Lixus-Larache y el complejo del Cabo Malabata en Tánger, o el complejo de Quemado y Cala Iris en la provincia de Alhucemas.

En lo que concierne a las Agencias de Desarrollo, éstas han sido las responsables de las principales obras, de su gestión, diseño e implementación que se han ido desarrollando en la zona, sobre la que han operado la ya conocida APDN, y a partir del año 2006, la *Agencia de Desarrollo de la Oriental* (ADO). Desde la formación de esta última, el norte de Marruecos quedaba dividió en tres áreas de intervención (el Norte-Oeste y Norte- Centro junto con la región Tánger-Tetuán para la APDN y la región de la Oriental para la ADO), que dispondrán de diferentes niveles de inversión y los proyectos desarrollados en cada área.

En el caso de la APDN, los puntos de atención han sido principalmente la infraestructura viaria (*La Rocade Méditerranéenne*, el programa de carreteras y pistas rurales), los proyectos de infraestructura portuaria, ferroviaria y de aeropuertos, el acondicionamiento territorial (programa de electrificación rural, el programa

de alimentación de agua potable e infraestructuras y acondicionamiento urbano) y las acciones sociales y culturales, implementadas principalmente a través de la *Iniciativa de Desarrollo Humano* (INDH), tras su puesta en marcha en 2005. Las dos áreas de intervención sobre la que actualmente trabaja la ADPN han sido objeto de diferentes tipos de inversión, según su estructura productiva y desarrollo de la zona. Así, la zona Norte-Oeste y Norte-Centro se ha visto favorecida por planes de desarrollo local integrado, especialmente en la provincia de Taza, el acondicionamiento de carreteras y centro sanitarios, y planes de desarrollo agrícola. En el caso de la región de Tánger-Tetuán el desarrollo y reestructuración urbanística, así como la promoción de polos industriales y el incremento de la red de carreteras han sido los tres principales puntos desarrollados por la Agencia. En los últimos dos años, los planes de desarrollo turístico y artesanal se han ido incrementando dentro del conjunto de acciones implementadas por la ADPN, de manera paralela a la importancia que ambas cuestiones iban adquiriendo en el contexto nacional.

Por su parte, la ADO, con menos años de funcionamiento, ha centrado su labor en prácticamente los mismos sectores que su homóloga: las infraestructuras de carreteras (la *Rocade Méditerranéenne*, autopistas y líneas férreas), aeropuertos, los programas de electrificación rural y alimentación de agua potable y el equipamiento cultural y turístico, junto con el desarrollo territorial, y los proyectos de recalificación urbana.

De igual modo, junto con la acción de esas dos agencias, el norte de Marruecos se ha beneficiado de la puesta en marcha del que ha sido catalogado como el otro gran asunto del reinado de Mohamed VI, la lucha contra la pobreza. La INDH, cuyo objetivo era reducir a la mitad los niveles de pobreza en los cinco años siguientes a su puesta en marcha, y para el que se ha destinado un presupuesto de 10000 millones de dirhams, ha beneficiado en la región a 60 de los 250 barrios desfavorecidos identificados, y a 61 de las 360 comunas rurales beneficiarias.

Las dos agencias están dirigidas por el Primer Ministro marroquí, al que se le encarga “ejercer su tutela”, por lo que funcionalmente se comportan como un instrumento gubernamental con el que garantizar el desarrollo del norte de Marruecos, pero que en definitiva queda a expensas de las directivas reales. Sus Consejos de Administración, presididos por el jefe del ejecutivo, están compuestos también por el resto de ministros, los presidentes de las regiones y los presidentes de las asambleas prefectorales y provinciales, lo que ejemplifica su carácter institucional. El carácter de su composición se ha traducido en la existencia de una falta de autonomía de las organizaciones, que se ha manifestado en una incapacidad de gestión y financiación propia, ya que los programas y proyectos que intentan ser puestos en marcha, requieren la búsqueda posterior de contrapartes que asuman los costes económicos requeridos por cada uno de ellos.

A pesar de las iniciativas adoptadas y de los planes de desarrollo puestos en marcha en la franja mediterránea marroquí, el desequilibrio económico existente entre las diferentes provincias que la componen no se ha atenuado. Por un lado, la zona de las provincias de Alhucemas y de Chefchauen han comenzado a quedarse estancadas respecto a la región de Tánger-Tetuán, que se industrializa y se abre al exterior a marchas forzadas, y respecto a la provincia de Nador, que se vislumbra como el polo industrial del país en el Mediterráneo. Por otro lado, la fuerte tendencia a la litorización de los proyectos iniciados ha reforzado las diferencias de desarrollo entre la costa y el interior de las provincias en el norte del país, que alejado de las grandes infraestructuras, no deja de sufrir importantes pérdidas materiales y humanas, ante fenómenos meteorológicos como inundaciones o movimientos sísmicos, frecuentes en la zona.

Este desigual desarrollo entre las provincias y entre el interior y la costa de las mismas ha dado lugar a la aparición de voces discordantes con la política de desarrollo implementada por el estado en la región, especialmente en la provincia de Alhucemas, donde confluían varias circunstancias: por un lado, la

presencia estival casi permanente del Monarca en la provincia; por otro lado, la puesta en marcha de diferentes proyectos de desenclave tras la crisis humanitaria provocada por el seísmo; y por otro lado, la concentración de la inversión en sectores como el turismo, en detrimento de la reactivación del tejido industrial que en décadas pasadas había llegado a tener la región.

De hecho, la centralización de la inversión en la provincia en planes de desarrollo turístico en detrimento de otras actividades económicas, ha sido una de las principales críticas esgrimidas por sectores políticos y de activistas de la región, que además no han dudado en denunciar el peligro en el que se encuentra el litoral mediterráneo ante la multiplicación de proyectos turísticos de construcción masiva, los pillajes de arena de las playas por parte de constructores, o la destrucción de patrimonios arquitectónicos en la zona. Por otro lado, la creencia en la activación económica de la región en base a la recuperación de la estructura industrial de la provincia es una idea extendida entre los sectores críticos con el plan de desarrollo del estado, que para algunos responde a la intención de cubrir la parte más superficial de la situación de la región que a una verdadera planificación económica y de desarrollo.

*“Cincuenta y cinco años de la independencia y doce años de reinado de Mohamed VI. Lo que pasa es que cuando te maquillas tienes que salir a bailar, y aquí lo que hay es todo un maquillaje pero no vamos a ninguna parte. No necesitamos parques y flores, necesitamos infraestructuras. El puerto y el aeropuerto están ahí, pero no hay movimiento ni actividad. Lo que ocurre es que no hay una voluntad política para el desarrollo de la zona”<sup>411</sup>.*

*“Este desarrollo se debe de basar en la industria, por esta razón, el turismo, como vector de inversión, no es estratégico para el Rif, y la experiencia española no está lejos de nosotros; particularmente tras la crisis económica mundial [...] Para tener un futuro, es necesario tener una economía productiva, ya que los rifeños deben de hacer la*

<sup>411</sup> Entrevista a Mohamed El Idrissi, Alhucemas 8 de abril de 2011.



*transición de un pueblo de consumo excesivo, a un pueblo productor y consumidor al mismo tiempo. El capital marroquí ve el Rif como un mercado de consumo, lo que supone los rechazos de los grupos de inversión marroquí”<sup>412</sup>.*

*“No hay empresas, no hay trabajo para la gente. El gobierno no ha hecho ninguna empresa para trabajar. Aquí en el Rif no hay nada”<sup>413</sup>.*

*“¡Ningún viento es favorable si no se sabe dónde se va! Es necesaria una visión y esta visión debe de ser acompañada de planes de acción y de programas de desarrollo integrado, sostenible y respetuoso con la ecología. En el caso del Rif, ¡a la región no le faltan potencialidades! No hay más que ver el desarrollo fulgurante de las ciudades costeras españolas. Las costas del Rif son tan bellas como las del vecino español. Pero, no es suficiente contar sólo con el turismo para el desarrollo de la región. Así como el desarrollo humano no puede reducirse a micro-proyectos para la lucha contra la pobreza. Ciertos micro-créditos y la micro-finanzas han tenido un rol que no es despreciable, pero no debería constituir la espina dorsal de la política de desarrollo humano del país”<sup>414</sup>.*

Los sectores más críticos con la política económica y de desarrollo del estado han sido aquellos relacionados con el movimiento de reivindicación regional que emerge en el Rif en la segunda mitad de la primera década del siglo XXI, y que junto con la demanda de toma de responsabilidad y de reparación por parte del estado a la región, reivindican también una mayor capacidad de autogobierno y autogestión de los asuntos regionales, así como una política de reconciliación auténtica entre el poder central y el Rif<sup>415</sup>.

---

<sup>412</sup> Ensayo “Le Rif stratégique” de Karim Masslouh, Nador 2008. [Archivo personal de Karim Masslouh].

<sup>413</sup> Entrevista a Amina, Ait Bouyach 6 de agosto de 2008.

<sup>414</sup> Les principes et conditions du developpement du Rif » por Mimoun Charqui, 21 de mayo de 2010. Disponible en [http://charqi.blog4ever.com/blog/lire-article-379408-1772699-les\\_principes\\_et\\_conditions\\_du\\_developpement\\_du\\_ri.html](http://charqi.blog4ever.com/blog/lire-article-379408-1772699-les_principes_et_conditions_du_developpement_du_ri.html) [Acceso: 13 de junio de 2011]

<sup>415</sup> Véase capítulo VII de la tesis doctoral.

*“Más allá de lo simbólico, bastante importante en sí mismo, la reconciliación con el Rif y los rifeños pasa por poner al Rif al mismo nivel que el resto del país, a través de un plan de desarrollo sostenible y apropiado que beneficie al conjunto de la población local, a través de la responsabilización de sus propias poblaciones y élites locales, a través de una regionalización de desarrollo consecuente”<sup>416</sup>.*

*“Así, nos damos cuenta de que el Estado centralizado tiene sus límites en materia de desarrollo y de construcción territorial. No se puede decidir todo en Rabat. Las regiones tienen necesidades que sólo las poblaciones locales sienten y sufren en términos de urgencia y de prioridades. Si las telecomunicaciones no son más un problema gracias a las redes móviles que se han desarrollado en estos últimos años, no es lo mismo en otras infraestructuras y medios de comunicación. Las carreteras y autopistas tienen todavía muchos problemas. Lo mismo pasa con las vías férreas, aéreas y marítimas. Nos replicarán, quizás, que la famosa Rocade, de la que se habla desde hace más de dos décadas, está a punto de convertirse en una realidad. Que no falta más que el tramo de Alhucemas a Tetuán... que pronto la línea de ferrocarril unirá Taourirt y Nador. Que ya tenemos una facultad pluridisciplinar en Nador, etc. Todo eso está bien, pero una golondrina no hace la primavera. El Rif está retrasado”<sup>417</sup>.*

*“La reparación en relación a una aptitud, hechos o comportamientos pasados está íntimamente ligado al deseo de una reconciliación. Ahora bien, no es necesario centrarse solamente en el pasado, ignorando el presente y el futuro. En efecto, la “reparación” en relación al pasado es casi imposible, puesto que no se puede dar marcha atrás, y borrarlo todo. Al contrario, las indemnizaciones son posibles. Las rectificaciones presentes y futuras también, en relación a situaciones económicas, sociales, políticas, culturales...”*

---

<sup>416</sup> « L'actualité de la vision politique de Mohamed Abdelkrim El Khattabi », *Le Monde Amazigh*, agosto de 2005.

<sup>417</sup> “Les principes et conditions du developpement du Rif » por Mimoun Charqui, 21 de mayo de 2010. Disponible en <http://chargi.blog4ever.com/blog/lire-article-379408-1772699-les-principes-et-conditions-du-developpement-du-ri.html> [Acceso: 13 de junio de 2011]

*una política de grandes obras, de vías de comunicación, la construcción de autopistas y de carreteras, de vías férreas, de puertos, de aeropuertos, de hospitales, de universidades... rehabilitación, reconstrucción y desarrollo son las palabras clave para la reconciliación con el Rif" (Charqui, 2005).*

Frente a estas voces críticas, otros actores políticos y sociales no han dudado en exaltar los logros alcanzados durante los últimos años, así como el papel providencial de la monarquía en su consecución y su especial interés y acercamiento al Rif.

*"Efectivamente, los diferentes proyectos inaugurados o lanzados en todo el norte del país, y en la región de Alhucemas más precisamente, atestiguan este cambio histórico. Su Majestad el Rey Mohamed VI ha dado, durante estos cinco últimos años, una atención particular a la región, y ello a través de un número de proyectos de infraestructura en diferentes sectores: enseñanza, agricultura...después de cuarenta años de enclave, la región ha emergido finalmente. Podemos hoy felicitarnos del hecho de que la provincia es parte integrante del tejido económico nacional. El último proyecto inaugurado, a saber la carretera que une Alhucemas a Taza con la vía de doble sentido, permitirá favorecer el desenclave. Hoy, el norte del Reino es una gran obra abierta, que puede hacer crecer un poco más este crecimiento económico acelerado. Y los habitantes de la región están orgullosos de estas realizaciones impulsadas por la voluntad real. Se vive una verdadera reconciliación entre esta región y el resto del Reino. Estos dos últimos años, se ha podido asistir a la realización de proyectos importantes: el proyecto de la escuela de ingenieros, proyectos en el sector de la agricultura, en el turismo [...] Es cierto que la región ha estado durante cuarenta años aislada. Ha sufrido mucho la marginalización y la exclusión también. Durante mucho tiempo, no hubo ningún proyecto de envergadura. Pero se puede decir hoy que el camino recorrido es importante gracias a numerosos proyectos acabados. A partir de ahora, se puede afirmar, con coraje y*

*dignidad, que la reconciliación ha tenido lugar. La multiplicación de las visitas reales es la prueba de ello*"<sup>418</sup>.

*"Efectivamente, no sólo la región de Alhucemas, sino toda la región del norte y de Oujda hasta Tánger, experimentó una metamorfosis en el sentido positivo del término, que afecta a todas las infraestructuras socio-culturales, aeropuertos, puertos, carreteras, agua, electricidad ... Podemos decir que hay un renacimiento, en el verdadero sentido de la palabra, que Su Majestad el Rey ha comenzado. Todos los dominios están implicados, incluidos los deportes. Debe tenerse en cuenta que el renacimiento se produce en una región que ha sido descuidada durante años y que ha experimentado un importante flujo migratorio hacia Europa y hacia el interior de Marruecos, porque estaba realmente en un estado subdesarrollado en comparación respecto al resto de Marruecos*"<sup>419</sup>.

Las iniciativas de desarrollo y los planes de acción que se emprenden en la región durante el reinado Mohamed VI, no han logrado hacer desaparecer ni camuflar la existencia de aquellas actividades ilícitas cuya presencia y alcance había quedado en evidencia a lo largo de la década anterior, como el cultivo y tráfico de cannabis, y el contrabando. Al contrario, han permanecido como elementos estructurales presentes en todas las esferas públicas de la región, alcanzado el ámbito estatal. El reinado de Mohamed VI no presentará grandes diferencias respecto al de su padre en lo que concierne al modo de dar respuesta a ambos problemas, en tanto en cuanto, será la evidencia de la existencia de estas actividades en el ámbito internacional, lo que dé lugar a diferentes campañas de "saneamiento".

En el primer caso, Mohamed VI, como lo había hecho su antecesor, se comprometía en el año 2001, a través del director de la ADPN ante la ONU a

<sup>418</sup> Hakim Benchammach en « Symbole de la Nation », *Maghress*, 9 de julio de 2010. Disponible en <http://www.maghress.com/fr/observateur/2933> [Acceso: 12 de junio de 2011]

<sup>419</sup> Mohamed Boudra en « Symbole de la Nation », *Maghress*, 9 de julio de 2010. Disponible en <http://www.maghress.com/fr/observateur/2933> [Acceso: 12 de junio de 2011]

erradicar el tráfico de cannabis en su territorio en un plazo máximo de siete años. En aquel compromiso no se hacía referencia al cultivo, sino al tráfico, lo que generó un cierto malestar en algunos medios franceses que se hicieron eco de la cuestión. Éstos consideraban que durante los primeros años de reinado de Mohamed VI se había actuado con una cierta permisividad, incluso con protección, afirmando que las presiones ante la práctica de estos cultivos, la compra y el tráfico habían desaparecido, y que aquello había hecho que, de alguna manera, los campesinos se sintiesen autorizados a cultivar<sup>420</sup>. Sin embargo, con la preparación de las elecciones municipales de 2003 de fondo, y las negociaciones de sendos acuerdos comerciales con la UE y Estados Unidos sobre la mesa, el Rey Mohamed VI autorizaba por primera vez la medición de la superficie dedicada al cultivo de cannabis en el país. Fruto de este trabajo la *Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito* (ONUDC) publicaba un informe en el que se detallaba la extensión del cultivo de cannabis en el país, poniendo en evidencia su claro incremento, de hecho se había multiplicado por dos en la última década hasta llegar a las 134.000 ha, así como su importancia como fuente de ingresos para más de 800.000 personas (Desrues, 2006)<sup>421</sup>.

En lo que se refiere al contrabando, éste seguía siendo una actividad tolerada, como lo había sido en décadas anteriores, esencialmente porque amortizaba los problemas del desempleo y de la degradación del nivel de vida, y porque en él se encontraban implicados, además de los “transportistas”, militantes, grandes comerciantes y empresarios, miembros del Ministerio del Interior y representantes del poder local (Hibou, 1996). Durante el reinado de Mohamed VI los flujos con Ceuta y Melilla han continuado activos, hasta el punto de que la *Cámara de Comercio Americana* calculó que dicha actividad empleó en los cinco primeros años de reinado de Mohamed VI a unas 45.000 personas directamente, e indirectamente a 400.000 (Cembrero, 2006).

<sup>420</sup> *Libération*, 12 marzo de 2002.

<sup>421</sup> Véase mapa del cultivo de cannabis en el norte de Marruecos en Anexos (Cartográficos).

Ante tales evidencias, Mohamed VI, como había hecho su padre, decidió emprender diferentes campañas de persecución y limpieza por todas las provincias del norte en diferentes ocasiones. En el año 2003 fueron encarcelados decenas de notables tetuaníes, caídes, magistrados, traficantes, policías, oficiales de gendarmería, miembros de la DST y hombres de negocios, al mismo tiempo que se iniciaron acciones conjuntas con Francia y España con las que se producían importantes incautaciones de hachís (Vermeren, 2009). En el mismo sentido, en enero de 2009 se produjeron nuevas acciones contra el narcotráfico en la parte norte del país, tras las cuales fue desmantelada una red de tráfico de droga que actuaba entre Marruecos, Bélgica y Holanda, e inculpados funcionarios de seguridad, gendarmes, fuerzas auxiliares y de la marina. El balance final anual de la misma quedó fijado en 1.345 personas arrestadas y 180 toneladas de chira (resina de cannabis) decomisadas. Asimismo, esa nueva “campaña de limpieza” fue acompañada de una importante reducción de la superficie cultivada de hasta un 60%, según hacían saber las autoridades marroquíes a través de Khalid Zerouali, Director de la Migración y de la Observación de las Fronteras del Ministerio de Interior<sup>422</sup>.

Sin embargo, ambas medidas parecen no suponer el fin de una estructura que está plenamente asentada en norte del país, pues hoy, como ayer, notables locales, engrandecidos gracias a un enriquecimiento que ha sido fruto de la práctica de alguna de esas dos actividades, continúan ejerciendo labores asistenciales en torno a las poblaciones que tienen más próximas, creando pequeños estados en paralelo que cubren la sanidad de sus vecinos, pagan la celebración de bodas a los más pobres, compran los corderos en la fiesta de Aït el El Kebir para sus vecinos, o ayudan a los que se quedan sin empleo. Esta labor social y asistencial les ha propiciado, en muchos casos, un reconocimiento social por parte de las poblaciones más desfavorecidas, que se ha traducido en prestigio y apoyo social, e incluso político, si llega a ser el caso<sup>423</sup>.

---

<sup>422</sup> Agencia MAP, 12 de diciembre de 2009.

<sup>423</sup> El apoyo político a un candidato o a un partido, con vínculos directos o indirectos con el narcotráfico, encuentra su explicación, en parte, en la existencia de esos vínculos previos de apoyo social entre la

Los narcotraficantes que siguen activos actualmente en el Rif, lejos de mantener una posición discreta en la sociedad, son en ocasiones dueños y presidentes de equipos de fútbol local, algo que les permite ganarse el respeto y prestigio social. Del mismo modo, en algunos casos, su penetración en la esfera pública del país ha llegado a alcanzar las propias instituciones parlamentarias, como han llegado a reconocer diversas fuerzas políticas y sociales, sin que ello supusiera la toma de ninguna medida oficial al respecto<sup>424</sup>.

Sin embargo, las denuncias emitidas por diferentes asociaciones, como la *Asociación Rif de Derechos Humanos* a través de su presidente Chakib Al Khayari en el marco de la campaña contra el tráfico de hachís de 2009<sup>425</sup>, o por ciudadanos a nivel individual, actores de un ciberactivismo cada vez más presente en Marruecos, como el famoso “*tirador de Targuist*”, que grababa los sobornos que realizaba la gendarmería en videos que colgaba en internet<sup>426</sup>, no han estado exentos de la consiguiente represión del sistema, bien a través de la acción de medidas judiciales o a través de la propia persecución de los denunciantes, mostrando de este modo que sigue habiendo líneas rojas que ponen en tela de juicio la verdadera ruptura con el pasado en el norte del país.

La corrupción difundida en aquellos vídeos puso en evidencia al régimen marroquí, poniendo imagen a una situación que organizaciones como

---

población y el narcotraficante, pero también, especialmente en aquellas poblaciones dedicadas al cultivo del cannabis, en el apoyo electoral que dan algunos candidatos y partidos durante la campaña a la legalización del cultivo del kif. Ese discurso de apoyo, a todas luces electoralista, ha sido una constante en los procesos electorales desde la década de los noventa hasta la actualidad.

<sup>424</sup> Tras las elecciones algunos se producía declaraciones como la de Abdelhadi Radi Khayrate, miembro del Consejo Político de la Unión Socialista de Fuerzas Populares, en las que afirmaba que la tercera parte de los parlamentarios marroquíes eran traficantes de droga, la de Musthapha Ramid, dirigente del Partido Justicia y Desarrollo, que se manifestaba en la misma dirección, y de responsables del Partido Autenticidad y Modernidad que reconocían la presencia de barones de la droga entre sus miembros. Véase *Le Journal* nº411, del 3 al 9 de octubre de 2009.

<sup>425</sup> Chakib Al Khayari fue condenado a tres años de prisión firme y el pago de 68.000 euros por poner en entredicho el alcance de las operaciones contra el narcotráfico que comenzaban en enero de 2009, siendo las causas esgrimidas para su sentencia “atentado a las instituciones”, “ infracción del código de cambio de moneda” y “ depósito de fondo en un banco extranjero sin autorización”, debido estas dos últimas al cobro de un artículo escrito en el diario El País a través de una cuenta bancaria depositada en la ciudad de Melilla. Fue liberado en la primavera de 2011 gracias a un indulto del Rey a ciertos presos políticos, dado en el marco de las protestas populares que se inician en el mes de febrero en el país. Véase capítulo VIII de la tesis doctoral.

<sup>426</sup> Véase capítulo IX de la tesis doctoral.

*Transparency Maroc* llevaban denunciando desde hacía años. La respuesta del estado ante el problema será la de sucesivas “campañas de limpieza”, que serán presentadas como iniciativas personales del Monarca y muestras de su firme compromiso con la buena gobernanza y las preocupaciones ciudadanas. Sin embargo, al igual que había ocurrido durante el reinado de Hassan II, estas campañas de limpieza a menudo responderán a ajustes de cuentas locales, tal y como parece que fue la razón principal por la que se produjo la destitución de treinta y nueve autoridades locales en la provincia de Alhucemas en el verano de 2010, entre las que se incluía a miembros de la policía, funcionarios de la prefectura, el presidente de la Cámara de inversión, y miembros de la gendarmería<sup>427</sup>.

Así pues, mientras que ciertas cuestiones, especialmente aquellas relacionadas con el ámbito económico y de desarrollo, han sufrido diversas transformaciones en la región, persisten algunos elementos del pasado, especialmente los relacionados con la persistencia de actividades y prácticas de carácter ilícito, así como una continuidad en la respuesta que el estado ha venido dando a los mismos.

### **5.2.2 LA IMAGEN DE LA MONARQUÍA EN EL RIF: CAMBIOS Y CONTINUIDADES**

Desde aquel viaje oficial al norte del país de 1999, la presencia de Mohamed VI en la zona no ha dejado de ser algo habitual, bien sea por cuestiones oficiales o por estancias personales de descanso. En este sentido, las vacaciones estivales a lo largo de la costa mediterránea se han venido repitiendo anualmente de forma continuada. Los ciudadanos de las localidades del norte por las que Mohamed VI suele transitar, se han acostumbrado a ver al Monarca conduciendo personalmente su coche por las calles, practicando algún deporte náutico o parándose a saludar a todos aquellos que le requieran. Fruto de esta

---

<sup>427</sup> Notas del cuaderno de campo nº14 (abril de 2011).



“fidelidad veraniega” muchas de las zonas costeras mediterráneas, como Cabo Negro, Martil, Mdiq, Fnideq y Alhucemas, han experimentado una transformación urbanística considerable, y han comenzado a ser punto de destino vacacional de familias de la burguesía fasí y rabatí, que han cambiado sus lugares de veraneo con el fin de estar más próximos al Monarca<sup>428</sup>.

Las estancias reales en esta parte del país son generalmente una combinación de periodos de ocio y descanso personal a lo que preceden toda una serie de visitas oficiales a sedes institucionales de la región, entrevistas con autoridades locales y un sinfín de inauguraciones y evaluaciones de proyectos. Consecuentemente, la frecuencia de sus visitas ha servido para que su presencia en la región sea sentida de una forma más cercana, cotidiana, y que de alguna manera haya conseguido romper esa barrera que décadas atrás se había establecido entre las provincias del norte y el *majzén*.

*“Ahora la ciudad de Alhucemas es una ciudad real. Al Rey gusta la ciudad, le gusta venir a hacer sky aquí. Nuestro Rey de ahora no es como el Rey Hassan II que no quería tener ninguna relación con el Rif. A Mohamed VI le gusta pasar los veranos aquí”*<sup>429</sup>.

Así pues, esta situación de presencia casi continua del Rey ha sido interpretada por parte de la población como una apuesta personal del soberano hacia la zona, no dudando en utilizar el tiempo en el que el Rey se encuentra allí para hacerle llegar a través de los medios más variados los problemas o situaciones personales de cada uno.

En ocasiones, se han introducido en bolsas de plástico que se lanzan al mar, cuando el Rey se encuentra practicando algún deporte, cartas en las que los ciudadanos cuentan sus problemas y dificultades con los documentos de

<sup>428</sup> *Le Temps du Maroc*, del 6 al 12 de junio de 2009.

<sup>429</sup> Entrevista a Mustapha Amghar, Alhucemas 6 de junio de 2009.

identificación. En alguna ocasión el Rey ha respondido a través de algún delegado a las peticiones que le eran realizadas u ofrecido ayuda económica tras haber conocido alguna situación especial<sup>430</sup>, algo que ha generado grandes expectativas en la población local. Así pues, en estos últimos años ha sido algo habitual que los ciudadanos de Alhucemas se desplazaran hasta el edificio de la Wilaya durante las estancias del Rey en la ciudad, para hacer llegar sus peticiones al Monarca, solicitar una subvención o una donación. La respuesta positiva dada por Palacio a algunas de esas peticiones hizo incrementar su número, hasta el punto de que en los últimos años, la afluencia ha sido tal que las peticiones han tenido que pasar a ser realizadas a través de oficina local de correos, que en el verano de 2010 llegaba a colapsarse, tal y como recogieron los medios locales<sup>431</sup>. Éstos últimos también han sido utilizados por asociaciones y colectivos locales durante las estancias del Monarca en la ciudad para dar difusión y visibilidad a sus demandas y peticiones<sup>432</sup>.

No es extraño por tanto, oír ahora en tierras tan significativas como el Rif, a ciudadanos que han vivido o recuerdan la revuelta de 1958, o han participado en las de 1984, que por primera vez en cuarenta años la región tiene un Rey.

A pesar de ello, esa práctica de beneficencia real no ha dado siempre los efectos perseguidos, al contrario, en algunas ocasiones han producido importantes tensiones sociales. Uno de los casos más significativos de los últimos años, ha sido la concesión por parte del Rey a familias pobres de algunas localidades de Alhucemas de licencias de taxis, lo que ha dado lugar a una flota de taxis pequeños (para desplazamientos urbanos) y grandes (para desplazamientos entre localidades) superior a las necesidades de la población

<sup>430</sup> Uno de los casos más conocido fue el de unos jóvenes de una asociación de buceo submarino de Alhucemas, a los que el Rey se encontró en el mar mientras el practicaba ski acuático. Tras preguntarles qué hacían en la asociación y qué necesidad tenían en la asociación, hizo llegarles a través de un emisario una ayuda de 100.000 dh y la disposición de un local de 280m2 en la ciudad donde poder guardar todo el material de la asociación. Nota del cuaderno de campo nº14 (abril de 2011).

<sup>431</sup> "El verano de 2010 y las cartas reales", *AlhucemasPress*, 31 de agosto de 2010. Disponible en [http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1249:el-verano-de-2010-y-las-cartas-reales-&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126](http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1249:el-verano-de-2010-y-las-cartas-reales-&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126) [Acceso: 23 de octubre de 2010] Véase galería de fotos en Anexos (Imágenes).

<sup>432</sup> *Le Temps du Maroc*, del 6 al 12 de junio de 2009 y "Carta abierta a su Majestad el Rey Mohamed VI" en [www.rifpublic.com](http://www.rifpublic.com).

local, lo que ha originado diversos episodios de tensión social entre los antiguos trabajadores y los nuevos taxistas, así como migraciones laborales dentro del sector local a otras ciudades del país<sup>433</sup>.

El reinado de Mohamed VI ha promovido, entre otras cuestiones, la idea de reconciliación con el pasado, tal y como veremos con más profundidad en el capítulo VII, así como el acercamiento de la corona al norte a través de planes de desarrollo y su desenclave. Sin embargo otras cuestiones como la tarea de reescribir la historia contemporánea del país han tenido una recepción más compleja, especialmente en el Rif, y a pesar de ese acercamiento personal que hemos visto que se ha producido, donde en la actualidad se dan dos fenómenos simultáneos. Por un lado, la sensación de que la publicitada reconciliación de la monarquía con la región continúa inacabada, permaneciendo algunas de los estigmas y desconfianzas del pasado, y por otro el de las aspiraciones políticas y las reivindicaciones identitarias emergentes en la zona.

*“Aquí para los rifeños el Rey es un Rey que viene y pasa por la calle, pero en el Sur cuando se ve un Rey se tiran todos a besar la mano. En las primeras visitas después del terremoto el Rey encuentra una zona tranquila, donde la gente lo deja tranquilo. Aquí viene a pasarlo bien nada más. Los rifeños tenemos reivindicaciones y lo sabe bien. A veces da lágrimas a la gente pobre y nada más”*<sup>434</sup>.

En primer lugar, han sido tanto partidos como movimientos políticos o asociaciones implantadas principalmente en la región las que han declarado como insuficientes los gestos llevados a cabo por el nuevo Monarca. Así, la labor desempeñada por la IER, creada en el año 2004 para contribuir al esclarecimiento de las violaciones de derechos humanos cometidas en el pasado, desde el año 1956 al 1999, un intento más de tomar distancia con el reinado anterior, no sólo no dejará conformes a las asociaciones más importantes de

<sup>433</sup> Notas del cuaderno de campo nº14 (abril de 2011). Véase galería de fotos en Anexos (Imágenes).

<sup>434</sup> Entrevista a Mohamed El Idrissi, Alhucemas 8 de abril de 2011.

derechos humanos a nivel estatal (la Asociación Marroquí de Derechos Humanos, la Organización Marroquí de Derechos Humanos y el Foro Marroquí Verdad y Justicia), sino que tampoco lo hará con la sociedad civil del Rif, que se organizará *ad hoc* para que los expedientes y las investigaciones sobre la historia pasada no se paralicen, tal y como veremos en el capítulo VII.

A nivel general, las asociaciones contemplaban las quejas que presentaban las secciones nacionales sobre la ausencia de adopción de responsabilidades y de dotación de indemnizaciones a las víctimas tras el proceso, pero sobre todo era la omisión que se había hecho en los documentos finales a cerca de las graves violaciones de derechos humanos cometidas en la región en diferentes períodos de la historia, lo que más había molestado a la sociedad local. Fruto de esta desazón, se acuerda la firma de la “*Declaración del Rif*”, un documento que recoge las pretensiones y las quejas estimadas necesarias para “*una auténtica reconciliación con el pasado*”<sup>435</sup>. Con él lo que se pretendía era que el estado reconociese las prácticas represivas cometidas contra la población rifeña durante los años 1958-59, 1984 y 1987, así como la reparación de los perjuicios sufridos individual y colectivamente. De igual modo, se solicitaba el establecimiento de responsabilidades para todos los cargos públicos que hubiesen estado implicados en la represión, además de pedir la consagración de los derechos políticos, cívicos, económicos, sociales, lingüísticos y culturales de la región, de un modo y en un alcance que permitiese establecer un marco regional democrático que garantizase una verdadera autogestión<sup>436</sup>.

Asimismo, en los últimos años han ido apareciendo nuevos colectivos que además de la demanda al estado de una verdadera reconciliación, han sumado a sus reivindicaciones mayor poder político y económico para los entes regionales. Entre ellas se encuentra la plataforma *Movimiento para la Autonomía del Rif* que, alumbrada bajo el contexto de propuesta de un estatuto de autonomía por parte de Marruecos como solución al conflicto del Sáhara, ha sido promovida por

<sup>435</sup> *El Melillense*, 13 de febrero de 2005.

<sup>436</sup> *El Melillense*, 13 de febrero de 2005.

militantes y activistas del norte de Marruecos, vinculados en su mayor parte al movimiento amazigh, y que tiene sus principales apoyos en el ámbito asociativo, cultural e intelectual de la región. Junto a ellas, han aparecido otras formaciones y agrupaciones, tal y como veremos en el capítulo VII, que exigen al Estado el respeto y una respuesta a las especificidades históricas, geográficas, lingüísticas y culturales del Rif.

La confluencia de estas dos dinámicas, de acercamiento entre la monarquía y el Rif por un lado, y de fortalecimiento de las reivindicaciones regionales por otro lado, ha tenido sus propios efectos sobre el activismo local, de manera general, así como sobre el movimiento amazigh regional, de manera particular, dando lugar, tanto a una renovación de las redes clientelares en la región a través de la sociedad civil local, como de la emergencia y fortalecimiento de los sectores más contestatarios al régimen en el Rif.

En el caso de la sociedad civil de la región, y más concretamente en el de la provincia de Alhucemas, hay que subrayar la explosión asociativa vivida a raíz del terremoto del año 2004, un momento en el que las asociaciones locales tuvieron que ponerse al frente y en primera línea de trabajo durante la gestión humanitarias que se produce tras el seísmo. La experiencia adquirida durante ese período, y el posterior despliegue de proyectos de desarrollo y desenclave implantados en la zona, han hecho del tejido asociativo uno de los actores sociopolíticos más importantes de la región. En algunos casos, las asociaciones ejercen un papel verdaderamente activo en la esfera social de la región, en otros casos, son simplemente asociaciones unipersonales, en las que sólo un individuo es miembro y su formación está más motivada por la búsqueda de algún beneficio económico a través de subvenciones u otros medios, que por la intención de desarrollar cualquier tipo de actividad.

Asimismo, también hemos constatado la existencia de asociaciones, cuya razón de ser debe de buscarse en el papel que éstas pueden ejercer como interlocutores de las autoridades, debiendo su formación a la búsqueda de nuevos canales de interpelación a los decisores políticos locales.

## CAPÍTULO VI

### EL MOVIMIENTO AMAZIGH, EL RIF Y LA ESFERA POLÍTICA INSTITUCIONAL: PARTIDOS POLÍTICOS, GRUPOS DE PRESIÓN Y BOICOT ELECTORAL



Caricatura a favor del boicot electoral, *Le Monde Amazigh* 2007

*"La cultura nos une y la política nos separa"<sup>437</sup>.*

El sistema político marroquí, así como las dinámicas que rigen su sistema electoral, sitúan al país dentro de la categoría de estados con autoritarismo competitivo (Levitsky y Way, 2002), es decir, aquellos regímenes que a pesar de contar con instituciones y procesos de naturaleza democrática, mantienen otras prácticas y formas de carácter autoritario.

La competitividad electoral en Marruecos ha estado controlada por las políticas de exclusión que de manera sistemática el *Majzén* ha ejercido para impedir que grupos sociales participen o puedan influir, de manera directa o indirecta, en el diseño de políticas públicas que son relevantes para ellos, o que puedan ejercer una representación y expresión política efectiva de sus intereses (Layachi, 2000).

Las medidas de exclusión política ejercidas por parte del régimen marroquí no han sido permanentes ni exclusivas respecto a un partido o fuerza política concreta, sino que han evolucionado paralelamente a la necesidad del *Majzén* de introducir cambios en el campo político y en la propia estructura de oposición del país, permitiendo a estos grupos, otrora excluidos, el acceso a la participación electoral y a las instituciones de representación.

La inclusión en la esfera política institucional del país comporta para las fuerzas políticas que se integran la aceptación de las líneas rojas que el *Majzén* impone, de ahí que la decisión de aceptar participar o no participar, y de apoyar o no apoyar un determinado proceso electoral, represente para todas ellas un

---

<sup>437</sup> Ahmed Asside en «Amazighs. Cherche parti désespérément », *Telquel*, del 22 al 28 de julio de 2005.

dilema común: cuanto menos se adapten a la línea de Palacio, menos podrán participar en el proceso de toma de decisiones políticas, mientras que cuanto más se adapten a la línea del *Majzén* mayor será la probabilidad de crear graves divisiones internas, y la pérdida de credibilidad a los ojos de sus electores (Kausch, 2008:83).

Esta disyuntiva es la misma que emerge en el momento que algunos actores sociopolíticos del país perciben en determinados contextos la proximidad de cambios institucionales o la apertura de cambios políticos, en la medida en que son considerados ventanas de oportunidad para reactivar la movilización de una determinada causa o emprender nuevas estrategias que lleven a la toma en consideración de la misma por parte de las autoridades.

En el caso del movimiento amazigh, al que el *Majzén* nunca ha ofrecido su integración en la esfera política institucional, sino que al contrario, ha prohibido la formación de partidos creados sobre base étnica, religiosa y regional, el inicio y fortalecimiento del debate sobre la necesidad de introducirse en la esfera política institucional se produce en dos momentos concretos: las negociaciones en torno a la formación del gobierno de alternancia, y la sucesión de Mohamed VI. De hecho, es bajo esta última circunstancia, la llegada al trono del nuevo rey, cuando la opción de formar un partido político dentro del movimiento amazigh adquiere mayor fuerza entre los miembros del movimiento, así como una mayor centralidad en el debate del activismo amazigh a nivel estatal. Sin embargo, la iniciativa de formar un partido político, lejos de ser secundada por la totalidad del movimiento amazigh, se convierte en un foco de división entre los miembros del mismo, hasta formar uno de los *cleavages* que fractura el movimiento amazigh en esta última década.

Estas líneas de actuación adoptadas a nivel estatal por parte de ciertos actores del movimiento, al ser trasladadas a la esfera local, se impregnan de las dinámicas y particularismos propios del campo político regional, que en el caso del Rif ha estado marcado por la confrontación entre una esfera social radicalizada, donde las fuerzas de izquierda y extrema izquierda han sido



mayoritarias, especialmente en el caso de la provincia de Alhucemas, tal y como hemos visto en el capítulo anterior, y una esfera política institucional conservadora, tendente a perpetuar las redes de notabilidad de la región.

En el presente capítulo, se analizarán las diferentes posiciones que adoptadas por el activismo amazigh en Marruecos frente a los procesos electorales y las estrategias de inclusión en el campo político marroquí: la creación de partidos políticos, la formación de estructuras políticas alternativas a los mismos, y el boicot electoral. Asimismo, se analizarán los procesos electorales en el Rif, atendiendo a cuatro cuestiones principales: el estudio de las élites políticas locales, el comportamiento electoral del movimiento amazigh a nivel regional, y las dinámicas de votación de la población rifeña.

## **6.1. LAS DINÁMICAS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN DE LA POLÍTICA MARROQUÍ**

La literatura clásica sobre autoritarismo centraba tradicionalmente su estudio en el grado de competitividad electoral que presentaban los diferentes Estados, sin prestar atención a otras dinámicas y políticas que se producían paralelamente a las consultas electorales. Sin embargo, los estudios más actuales sobre los sistemas autoritarios en el Norte de África y Oriente Medio van más allá de la atención exclusiva a las políticas electorales, incorporando al análisis otros aspectos como los cambios que se producen en las políticas internas de cada país, las dinámicas que se generan dentro de las instituciones políticas, o las estrategias de legitimación utilizadas por los regímenes de la región, con el objetivo de comprender con mayor profundidad cómo se desarrollan verdaderamente las políticas bajo sistemas autoritarios (King, 2009).

Así pues, frente a unos procesos electorales que se consideraba que difícilmente podrían llegar a ser un instrumento transformador de los sistemas políticos de la región o el punto de partida de alguna reforma política

significativa, otras fuerzas sociales y políticas emergen en una arena pública cada vez más dinámica de la que surgen las nuevas afrentas a los poderes establecidos. En este sentido, en países como Marruecos, a pesar de la enorme desigualdad existente entre las estructuras de poder y los partidos de la oposición, el uso de instrumentos de represión por parte de los estados, así como el escaso espacio de maniobra que los gobiernos en el poder dejan dentro de la escena política formal, contrasta con la consolidación de la protesta como elemento cotidiano (Ottaway y Hamzawy, 2009), y como fuerza motriz generadora de otras dinámicas propulsoras de cambio dentro de estos estados.

Así pues, por un lado es cierto que los procesos electorales en el caso del Norte de África y Próximo Oriente no han sido en su mayor parte procesos que hayan generado ni representación ni democracia en sus respectivos países. Al contrario, han sido, de manera general, procesos de “*elecciones sin elección*”, es decir, consultas meramente formales, que no ponían en riesgo la autocracia de dichos estados, ni suponían la superación de las líneas rojas establecidas por sus regímenes (Álvarez-Ossorio et al., 2009). Sin embargo, por otro lado en el caso de países como Marruecos, a diferencia de otros estados del entorno, las elecciones más allá de representar un proceso meramente formal en el que los resultados, al menos hasta los comicios del año 2007, respondían a las decisiones previamente tomadas por el *Majzén*, constituyen también un momento de especial importancia en los procesos de reconfiguración del campo político del país, al poner en marcha dinámicas políticas que van más allá de los resultados (Mcfaul y Cofman, 2008). En este sentido, el estudio de las elecciones puede ser, como Zaki (2009: 16) señala, un análisis útil para conocer las recomposiciones de la escena política e informar sobre el funcionamiento del sistema político, empleando un análisis que vaya más allá del estudio de los cambios de régimen, y se centre en los cambios que se producen en el régimen, con el fin de comprender los mecanismos y las lógicas de la detención y de la transformación política.

Las elecciones han sido pues en la política marroquí contemporánea la expresión de las dinámicas de interacción que la primera institución del estado, la monarquía, ha ido estableciendo a lo largo de la historia con las diversas fuerzas políticas del país (Sater, 2010: 30). Estas dinámicas de interacción han propiciado el establecimiento de diferentes alianzas entre ambas partes, alianzas que el régimen marroquí ha ido construyendo sobre la base de una lógica principal: la identificación de un enemigo interno al que el régimen marroquí busca minorizar ofreciendo a grupos seleccionados la posibilidad de participar en el reparto de poder, a cambio de aceptar adaptar su discurso y su modo de organización a los límites establecidos y tolerados por el *Majzén* (Sater, 2010; Willis, 2002 ).

Bajo esta lógica de actuación, el régimen marroquí ha podido mantener el orden político establecido a través de tantos pactos sociales como han sido necesarios con fuerzas políticas y sociales que pudiesen suponer un peligro para la supremacía y supervivencia del *Majzén* (Parejo, 1999). De este modo, diferentes y sucesivas dinámicas de inclusión y de exclusión han ido moldeando la política contemporánea del país, tanto en lo que se refiere a su esfera institucional como en lo que concierne a la propia estructura de oposición.

Parejo y Veguilla (2008: 14-15) se refieren a las dinámicas de inclusión y exclusión para designar las relaciones establecidas entre grupos políticos -como partidos o asociaciones de carácter político- y el poder desde una doble dimensión, que corresponde a la de cada parte implicada. Por un lado, desde el punto de vista del Estado, la inclusión se encuentra relacionada con las prácticas de cooptación, legalización y participación en procesos de toma de decisión, mientras que la exclusión implica la negación a los actores a participar en dichos procesos y a permanecer fuera de los márgenes de la competición política. Por otro lado, desde el punto de vista de los actores políticos, la inclusión supone la aceptación de las reglas del juego y la reducción del componente crítico de sus discursos, cuestión que puede afectar a la legitimidad

dada por sus seguidores, mientras que la exclusión permite mantener sus discursos de oposición al régimen, con efectos positivos sobre su legitimidad (Parejo y Veguilla, 2008: 14-15).

Así pues, la lógica de la estrategia de inclusión y exclusión practicada por algunos estados es la de absorber a quienes les desafían y junto con ellos sus demandas, facilitándoles su incorporación a la política oficial (Tarrow, 2004), al mismo tiempo que se impide el acceso a la misma a otros grupos de la oposición, no dispuestos a aceptar los límites impuestos por aquellos que ostentan el poder. Tras la implementación de esta estrategia se encuentra la intención de manipular la existencia y fortaleza de los diferentes grupos de la oposición a través de mecanismos informales y diferentes políticas, en tanto en cuanto son las élites autoritarias las que determinan qué grupos de la oposición pueden participar en el sistema político formal y cuáles no pueden hacerlo (Lust-Okar, 2005a).

Así pues, siguiendo el modelo de análisis de las estructuras de oposición en el Norte de África y Próximo Oriente elaborado por Lust-Okar (2005a, 2005b), Marruecos se caracteriza por presentar una estructura de oposición dividida, fruto de las diferentes estrategias de inclusión y exclusión implementadas por el régimen<sup>438</sup>. Para Lust-Okar (2005a, 2005b) la estructura de oposición dividida es aquella en la que los decisores permiten a algunos oponentes políticos participar en el sistema político y retar al régimen, con el fin de expresar y dar relieve a la desafección, al mismo tiempo que se decide excluir a otros opositores. En las estructuras de oposición divididas los grupos de oponentes presentan intereses divergentes y operan bajo situaciones diferentes, en la medida en que para aquellos grupos incluidos en el sistema los costes de movilización son menores que para los grupos ilegales, siempre y cuando estén de acuerdo con ayudar a mantener el sistema.

---

<sup>438</sup> Lust-Okar (2005a, 2005b) distingue entre estructuras de oposición unificadas y divididas. Junto a las estructuras divididas, cuyo modelo presenta Marruecos, la autora clasifica las estructuras de oposición unificadas en dos categorías: aquellas que son exclusivas, es decir aquellas en las que a los oponentes políticos no se les permite participar en la esfera política formal; y las inclusivas, donde todos los oponentes políticos forman parte del sistema.

Así pues, la implementación de estas estrategias por parte del régimen marroquí ha generado profundas dialécticas entre las fuerzas políticas y sociales del país al tener que debatir entre la sumisión y el rechazo radical que les mantiene fuera o contra el sistema, y al tener que medir sus decisiones a partir del cálculo coste/beneficio que aporta la inclusión en términos de clientela, capital social y otras cuestiones relacionadas con la tarea de organización y movilización política (Santucci, 2006).

La posibilidad de introducirse en la esfera institucional a través de la participación en unas elecciones controladas o de tomar parte de un sistema que no permite a las fuerzas que acceden a él apropiarse de los espacios de confrontación ideológica o influir en el modelo de sociedad que se proyecta desde los mismos (Tozy, 1989), comporta tanto riesgos como oportunidades para los grupos sobre los que recae dicho dilema.

Por un lado, participar por la vía institucional proporciona a los grupos que deciden hacerlo nuevas vías a través de las cuales promover su ideología, posiciones y programas, establecer canales de comunicación más activos y fluidos con sus potenciales electores, y utilizar los instrumentos institucionales para evitar la represión, el mantenimiento de su presencia pública o la posibilidad de intentar tener un rol activo en las reformas políticas (Pripstein, 2005; Tomé, 2009).

Por el contrario, la integración en la esfera institucional puede suponer para aquellos que deciden aceptar los requisitos demandados por el régimen el riesgo de ser percibidos como oportunistas al considerar que su actuación no hace más que legitimar el sistema autoritario, limitando consecuentemente su actividad y capacidad de movilización a pie de calle (Pripstein, 2005). Asimismo, esta postura puede derivar en que el partido pase a ser considerado como otro más del espectro político institucional, propiciando una separación progresiva de la base de votantes, e incluso la posibilidad de que se produjera alguna división interna dentro de los grupos que se integran (Tomé, 2009).

Desde otra perspectiva, el rechazo a participar en la estrategia de inclusión del poder puede ser visto como un desafío frontal a las reglas del régimen, negando cualquier legitimidad al mismo y puede ser percibido como un signo de coherencia política por sus apoyos y recompensado con un reforzamiento de su compromiso.

Así pues, las estrategias de inclusión y exclusión puestas en marcha por las élites autoritarias ponen a las fuerzas políticas y sociales hacia las que se dirigen en la disyuntiva de tener que redefinir o reafirmar su posición frente a la esfera institucional de un sistema autoritario. Se trata pues de aceptar participar con la idea de buscar la transformación gradual del sistema a través de la acción institucional, el crecimiento electoral y la acción parlamentaria, con el objetivo de poder adquirir espacios de maniobra dentro de la política oficial<sup>439</sup>.

En el otro extremo, se encuentra la opción de transformar el sistema desde la acción revolucionaria o la protesta no violenta que busca influenciar normas sociales y prácticas políticas y culturales desde fuera de la esfera institucional, sin integrarse en el sistema.

El dilema que plantea la inclusión o el rechazo a participar dentro del sistema institucional aparece en el caso de Marruecos tanto dentro de partidos políticos, como de colectivos o movimientos sociales que son invitados por el régimen a integrarse en el sistema y a participar en los procesos electorales, como modo para legitimar su inclusión definitiva en el reparto de poder político.

---

<sup>439</sup> La transformación del sistema a través de la acción parlamentaria ha sido contemplada en distintos momentos de la historia política de Marruecos. Tal es así que, opositores como Mehdi Ben Barka, cuyo partido la UNFP había boicoteado el referéndum constitucional del año 1962, tomaban parte de las elecciones legislativas de mayo del año siguiente, con el convencimiento de poder transformar el sistema político diseñado por la misma a través de la acción institucional: *“nuestra participación en las elecciones no tiene en modo alguno por objeto apoyar o aprobar la Constitución. En absoluto. Estamos especialmente contra la Constitución. Hallaremos en el Parlamento la forma de reducirla a pedazos. Nuestra tarea consistirá en denunciar el régimen podrido a fin de instaurar en su lugar una Constitución que haga reinar la justicia y el socialismo”* (López, 2000: 19).

Siguiendo esta lógica, en la década de los noventa la necesidad de renovación del consenso nacional, debido al incremento de la inestabilidad social y política en el país, y de la necesidad de facilitar el camino a una próxima sucesión en el trono, llevaba al régimen a emprender diferentes procesos de negociación con fuerzas políticas que hasta el momento habían permanecido fuera de los círculos de poder. Entre ellas se encontraba la coalición *Kutla Dimukratiyya*, formada por los entonces partidos de la oposición PI, USFP, PPS y OADP, que constituirá el llamado “gobierno de alternancia”, o sectores del islamismo marroquí, como la asociación *Al Islah Wa Attadjid*, a la que se permite en 1996 integrarse dentro del *Movimiento Popular Democrático y Constitucional (MPDC)*, un partido que había sido formado en el año 1967 por el doctor Abdelkrim Al Jatib, y participar en las elecciones legislativas de 1997.

En ambos casos su incorporación a la esfera institucional del país, supone una importante transformación de la estructura de oposición de Marruecos, en la medida en que la inclusión en el sistema trae automáticamente consigo la moderación del discurso y la aceptación de los límites de disidencia establecidos por el régimen (Szmolka, 2010b). Al mismo tiempo, se pone de relieve el interés del régimen por aproximarse a todas aquellas fuerzas que pudiesen poner en peligro el orden establecido, especialmente en los momentos políticos más sensibles, como fue la búsqueda de una transición tranquila en el trono a lo largo de la década de los noventa.

Tras años de negociación, la oposición tradicional se incorporaba a la esfera institucional renunciando a parte de sus reivindicaciones con el objetivo de ejercer una política “responsable” en un momento de transición y sucesión política (Feliu, 2005: 35-36), al mismo tiempo que se iniciaba por parte del *Majzén* una política de acercamiento y cooptación de los sectores no violentos del islamismo marroquí, cuya incorporación se habían convertido en un objetivo importante para el régimen<sup>440</sup>.

---

<sup>440</sup> En este sentido, el que fuese ministro de Interior y hombre poderoso del reino, Driss Basri declaraba años después que “*aquellos [entre los islamistas] que deseaban entrar en las instituciones siempre eran*

La esencia de los pactos políticos realizados con las fuerzas opositoras y las dinámicas de inclusión puestas en marcha ha sido pues alcanzar el no cuestionamiento del orden establecido, y junto con ella la consolidación de la monarquía como actor principal y la consolidación de los partidos como soportes del status quo (Ottaway y Hamzawy, 2009). Sin embargo, al mismo tiempo que se produce este reforzamiento del trono, las dinámicas de inclusión han supuesto de manera paralela una modificación del coste de la participación y la estructura de oportunidad política, así como la apertura del espacio público para las fuerzas sociales y políticas del país que decidan tomar parte del proceso (Parejo, 2004).

#### **6.1.1. LOS EFECTOS DE LAS DINÁMICAS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN SOBRE LA ESTRUCTURA DE OPOSICIÓN DE MARRUECOS**

Al margen de las dinámicas de inclusión, y tras la pérdida del carácter anti-sistema de los partidos de la oposición y de su capacidad como elemento negociador con el *Majzén*, el discurso de contestación es asumido por otros grupos sociales y políticos, que se ubican fuera de la esfera institucional y que han pasado a ocupar el espacio dejado por la oposición tradicional (Parejo y Veguilla, 2008).

Siguiendo esta lógica, Abdallah Saaf (1996) propone en su modelo de análisis de la inclusión y exclusión en el campo político marroquí distinguir entre dos bloques diferenciados dentro de la esfera política del país, formados a partir de la acción de ambas dinámicas: un “*círculo integrado*”, formado por aquellos que aceptan las reglas del juego, la distribución de recursos y asignación de roles; y un “*círculo de no sumisión*”, formado por aquellos que rechazan las reglas del juego y no se implican en la esfera institucional o en el poder político central.

---

*bienvenidos. En cuanto a los demás, esperábamos que moderaran. Jatib constituía una garantía y habíamos utilizado ese aval, ya que era monárquico y digno de confianza” (Dalle, 2004:724).*



A lo largo de la última década, el “*círculo de no sumisión*” del campo político marroquí ha pasado a estar integrado por un grupo heterogéneo de fuerzas políticas y sociales de diferente naturaleza, que no comparten un programa común ni mantienen una acción unificada frente al régimen, que ha recibido el nombre de “*frente de rechazo*”.

Para Feliu (2005: 38-39) los actores políticos y sociales que integran dicho “*frente de rechazo*” presentan tres rasgos comunes que hacen que formen parte de la oposición actual al régimen marroquí: una visión diferente y alternativa del universo de valores y prácticas que defiende y utiliza el régimen marroquí; un discurso crítico respecto al poder y las reglas que dominan el sistema político del país; y la decisión de no integrarse plenamente en el campo político, bien sea por principios, por estrategia o por necesidad, rechazando las tácticas de cooptación o de institucionalización que puedan ser puestas en marcha por el régimen.

Siguiendo este esquema, Feliu (2005: 38-44) divide el “*frente de rechazo*” del campo político marroquí en dos grandes grupos: el islamista y el universalizante. El primer grupo representa el frente crítico islamista radical, y se encuentra formado principalmente por la organización *Al Adl Wal Ihsan*. El segundo grupo se encuentra compuesto por sectores de la izquierda radical y algunos sectores escindidos de la izquierda socialista moderada, como *Vía Democrática*, el *Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista* (PADS), *Fidelidad a la Democracia*, la *Izquierda Socialista Unificada* (GSU), la prensa independiente, algunos sectores liberales, y algunos sectores del mundo asociativo centrados en la defensa de las libertades públicas y los derechos civiles y políticos.

Entre ambos polos, se sitúan también otras pequeñas organizaciones como *Alternativa Civizacional* (Al Badil al Hadari) o *Movimiento para la Nación* (Al Haraka Min Ajil Al Umma) que comparten referentes con ambos frentes, debido a que mantienen una adscripción al Islam político con una posición a favor de la laicización de la vida pública.

El movimiento amazigh queda excluido en los análisis realizados sobre el “*frente de rechazo*”, a pesar de que determinados sectores del mismo podrían ser integrados dentro de este “*círculo de no sumisión*”. La diversidad de actores que conforman el movimiento y la diversidad de estrategias que ponen en marcha cada uno de ellos hacen imposible que pueda identificarse una voluntad, acción o estrategia común al conjunto del movimiento respecto al poder, al sistema político marroquí, o la propia esfera institucional.

Sin embargo, ciertos sectores del movimiento sí deberían de ser incluidos entre los grupos que conforman el “*frente de rechazo*”, tanto por defender un discurso alternativo y crítico respecto al discurso oficial del régimen marroquí, como por rechazar las prácticas de cooptación desarrolladas por el *Majzén*, especialmente la institucionalización de la cuestión amazigh a través del IRCAM. Entre estos sectores se encontraría el MCA, grupos de militantes del movimiento amazigh que habían estado vinculados a la izquierda radical en los años sesenta y setenta, al igual que el frente universalizante, asociaciones locales que defienden la causa amazigh dentro de un marco discursivo de carácter democratizador que defiende el establecimiento de un sistema democrático, laico y federal en Marruecos, y sectores de la prensa escrita y digital vinculada al activismo amazigh.

Según Feliu (2005: 38-39), para las formaciones políticas que integran el núcleo duro del “*frente de rechazo*”, la participación en las elecciones legislativas es descartada hasta que no se hayan introducido reformas estructurales profundas en el sistema, siendo por ello el boicot la posición adoptada por estos actores.

Siguiendo esa línea discursiva y este razonamiento, el movimiento amazigh ha hecho desde la década de los noventa el boicot a las consultas electorales uno de sus métodos de acción ofensiva habituales, empleados para presionar al régimen marroquí a dar respuesta a sus demandas y reivindicaciones. Asimismo, como ocurre dentro del “*frente de rechazo*”, donde algunos de los grupos y corrientes presentes no han sido legalizados como

partidos políticos, a pesar de la intención de alguno de ellos por conseguirlo (Feliu, 2005: 38-39), dentro del movimiento amazigh se han producido diferentes intentos, fruto de proyectos personales y de los efectos provocados por la coyuntura política del país, si bien ninguno de ellos ha llegado a participar en unos comicios.

La inclusión del movimiento amazigh en la esfera institucional del estado en forma de partido político ha sido una cuestión que ha generado divisiones dentro del movimiento amazigh tal y como hemos señalado, pero ésta ha sido una opción planteada siempre desde dentro del movimiento amazigh, nunca una posibilidad ofrecida por el régimen marroquí.

La llegada de Mohamed VI marcaba una reestructuración del Estado neopatrimonial, en la que algunos autores como Lehtinen (2003: 129) veían una clara voluntad de modernizar las estructuras estatales, de instaurar una nueva autoridad monárquica y de abrir el campo políticos a nuevas corrientes socio-políticas, como el movimiento amazigh y el movimiento islamista. Sin embargo, a diferencia de lo que ha sido la política del *Majzén* en la última década hacia el islamismo político, la inclusión del movimiento amazigh en la esfera institucional nunca ha sido planteada por parte del régimen en términos de participación en procesos electorales.

Así, tanto el islamismo como el movimiento amazigh, como principales animadores del campo político marroquí de la última década (Tozy, 2006), han sido objeto de seguimiento y atención por parte del *Majzén*, que ha empleado diferentes estrategias para acercase a dichos activismos, y ha determinado diferentes límites de lo políticamente admisible para ambos.

En este sentido, la organización Justicia y Caridad *Al Adl Wal Ihsan*, ha sido uno de los objetivos del *Majzén* en los últimos años, cuando los contactos entre el poder y la organización se han venido sucediendo, hasta el punto de llegar a difundirse en el año 2006 el rumor que aseguraba que Abdelkbir M'Daghri Alaoui, ministro de Habous y de Asuntos Islámicos con los gobiernos

Mohamed Karim Lamrani, Abdellatif Filali y Abderrahmane Youssoufi, estaba en posesión de un documento con la firma del jeque Yasín, líder de la organización, en el que éste repudiaba la violencia, reconocía la monarquía y se comprometía a actuar dentro del marco de un partido político<sup>441</sup>. Tal acuerdo nunca llegó a ser público si bien la organización nunca desmintió la existencia de negociaciones con el poder<sup>442</sup>, su transformación en partido político ha sido una cuestión que ocasiona diferencias en su interior, muy vinculadas a aspectos generacionales, tal y como ocurre en el movimiento amazigh.

A diferencia de este último, son las generaciones más jóvenes de militantes que tienen responsabilidad en el aparato de la organización las que apuestan por su conversión en partido político, mientras que desde su cúpula, las generaciones de mayor edad, dirigidas por el propio jeque Yasín, constituirían el mayor freno y obstáculo a dicha transformación.

Así pues, frente al intento del jeque por continuar manteniendo la esencia espiritual de la organización<sup>443</sup>, el paso a la esfera política oficial es promovido por generaciones más jóvenes que buscan dar un paso más en la acción desarrollada hasta el momento por la organización, así como probar sus propias capacidades en la contienda política del país<sup>444</sup>. Junto con las reticencias del líder de la organización a su conversión definitiva en partido político, la falta de garantías para realizar su labor política sin tener que someterse a las directrices

---

<sup>441</sup> Durante los primeros años del reinado de Mohamed VI los sucesivos contactos entre el Majzén y la organización hacían pensar que sus integrantes estaban dispuestos a integrarse en el juego político si les daba garantías, tal y como Cavatorta (2007: 393) sostenía: *“el príncipe no está en principio en contra de la participación directa de Justicia y Espiritualidad y han tenido extensos contactos los dos actores para intentar alcanzar un acuerdo válido para ambos. Nadia Yasín afirmó que el régimen intentó más de una vez negociar con el movimiento, pero Justicia y espiritualidad hasta el momento ha rechazado puesto que sería obligado a reconocer la primacía religiosa del rey”*.

<sup>442</sup> *“El majzén está desesperado con la posibilidad de cualquier negociación con nosotros [...] El sistema está desalentado con las negociaciones, y ya no le queda, ni a él ni a muchos enemigos, más alternativa de los rumores y la de ensuciar la imagen”*, Nadia Yasín, entrevista al diario *Lhasan Serrat*, 12 de diciembre de 2006.

<sup>443</sup> *“La organización no es fundamentalmente un movimiento político, sino un movimiento social con énfasis en la predicación y el estudio y el desarrollo espiritual personal más que el activismo político”* declaraba el jeque Yasín (Willis, 2004: 59).

<sup>444</sup> En este sentido, autores como Tozy (2000:180) han señalado que *“su propio consejo no se pone de acuerdo sobre la participación política, dos terceras partes tienen la mitad de años que él, y están ansiosos por poner a prueba su habilidad política. Su presión sobre el jeque se acentúa, pero éste teme, con razón, la prueba de la verdad del paso a la política en un medio competitivo”*.

dictadas por el poder, han ralentizado el salto definitivo de la organización a la arena política oficial del país<sup>445</sup>. A pesar de ello su estructura se ha ido progresivamente transformando, fruto de las aspiraciones partidistas de determinados sectores<sup>446</sup>.

Sin embargo, al contrario de lo que ocurre en el caso del islamismo político y de la organización *Justicia y Caridad*, son las generaciones más jóvenes las que menor interés y mayor rechazo muestran hacia la inclusión política y la participación electoral del movimiento amazigh. Asimismo, a diferencia de lo ocurrido con *Justicia y Caridad*, el régimen marroquí no ha buscado la integración del movimiento por la vía de la participación en la esfera política institucional, sino que ha frenado los intentos de creación y puesta en marcha de partidos políticos por parte del activismo amazigh en el país, poniendo de manifiesto que la estructura de oportunidades políticas se genera a partir de la movilización de recursos externos a los grupos, de modo que en ocasiones las oportunidades políticas se abren para ciertos grupos, mientras que se cierran para otros (Tarrow, 2004).

A pesar de ello, es necesario señalar que, tal y como veremos a continuación, la opción de crear un partido político, lejos de haber sido secundada de manera unánime por todos los sectores del movimiento, compite con otras dos tendencias que, desde finales de los noventa, han prevalecido

---

<sup>445</sup> “Nosotros consideramos que tener un partido es un derecho fundamental de todos los ciudadanos, que están sometidos en primer y último lugar a la ley y no tienen que tener el obstáculo de ninguna otra cuestión”, sostenía Fath Allah Arslane en una entrevista publicada el 15 de julio de 2009 en la página web del movimiento.

<sup>446</sup> La creación de una estructura denominada “Círculo Político” en el año 1998, en un momento en el que Marruecos parecía iniciar un proceso de apertura democrática con la formación del gobierno de alternancia, ha sido considerada como un claro ejemplo de las aspiraciones partidistas de Justicia y Espiritualidad (Cavatorta, 2007; Willis, 2004; Zeghal, 2006). La introducción de este nuevo cuerpo dentro de la organización constituye toda una novedad en estructura organizativa caracterizada por su forma piramidal y jerárquica, en cuya cúspide se encuentra el Guía General, el líder espiritual, encarnado en la figura de su fundador Abdesalam Yasín. Por debajo de él a nivel nacional se disponen otros órganos: el “Consejo de Orientación” (*Machlis al Irchad*), el “Consejo de Concertación” (*Machlis Choura*), el “Secretario General” (*Al Amana Al Amma*), todos ellos relacionados con el denominado “Círculo Político”, que ejerce las funciones de comunicación política de la organización (Ibahrine, Mohamed, 2005:110). Al margen de toda esta estructura fue creado el llamado “Consejo Espiritual”, desconectado de las bases, con el fin de reforzar la posición de Yasín y el control de la asociación (Tozy, Mohamed, 2000:180).

dentro del activismo amazigh en el país: una que demanda la creación de una estructura que ejerza de lobby dentro del campo político del país; y otra que rechaza radicalmente la formación de ningún tipo de estructura de carácter político, tanto partido político como otro tipo de organización que pudiese actuar de lobby, mostrándose a favor de la continuidad de la acción colectiva a través de la vía asociativa.

#### **6.1.1.1 EL MOVIMIENTO AMAZIGH FRENTE A LA ESFERA POLÍTICA INSTITUCIONAL: ENTRE LA INCLUSIÓN Y EL BOICOT**

Las primeras iniciativas de creación de un partido político aparecen a finales de los noventa<sup>447</sup>, y reaparecerán con cada proceso electoral tras la llegada al trono de Mohamed VI. Los impulsores de estas iniciativas han sido principalmente militantes pertenecientes a las dos primeras generaciones del movimiento amazigh, mientras que los activistas más jóvenes han permanecido divididos respecto a la misma, especialmente en los últimos años.

En este sentido, en un primer momento, la juventud amazigh de manera generalizada, y especialmente los sectores vinculados al MCA, se mostró contraria a una participación del movimiento en los procesos electorales o en la esfera política institucional del país, por las renuncias que ambas cuestiones requerirían.

Esa postura de las generaciones más jóvenes concuerda con la desafección generalizada, que la juventud marroquí viene manifestando hacia los partidos políticos y la política oficial del país. Representan pues, parte de esa realidad en la que las jóvenes generaciones no se identifican con la política convencional, no sólo a causa de los problemas endémicos que presenta el sistema político del país, también por lo difícil que les resulta imaginarse a ellos mismos dentro del

---

<sup>447</sup> Véase capítulo IV de la tesis doctoral.

denso y pesado espacio político nacional, tal y como apuntan Cohen y Jaidi (2006: 72).

La indiferencia popular hacia los asuntos públicos y el rechazo al sistema de gobierno ha aumentado en la última década, a lo largo de la cual se ha experimentado un incremento importante de la abstención en los procesos electorales organizados en el país. El funcionamiento real del sistema político marroquí no permite la construcción de gobiernos responsables ni de instituciones que puedan ejercer democráticamente las funciones que se les atribuye, al mismo tiempo que los partidos adolecen de la falta de confianza de los ciudadanos.

En ese último caso, esa falta de desconfianza de la población en los partidos, y también en los propios procesos electorales, encuentra sus raíces en múltiples factores de distinta naturaleza (Boukhars, 2010; Madani, 2006; Santucci, 2006; Willis, 2002): factores de tipo estructural (como la creencia generalizada de que es la Monarquía la que monopoliza la representación y ejerce realmente el poder, la multiplicidad de partidos existente, y la ausencia de partidos que defiendan una única causa o formaciones regionales que presenten diferentes programas y otras líneas ideológicas; factores internos (como el uso del dinero y la existencia de prácticas dudosas dentro de algunas formaciones, la falta de debate interno, la artificialidad de algunas formaciones políticas, fruto de escisiones y oportunismos, el nomadismo político, la falta de democracia y transparencia interna, la ausencia de una competencia abierta dentro de los partidos a todos los candidatos, sino a aquellos que pueden financiar las campañas electorales, la persistencia de jerarquías clientelares y la ausencia de relevo generacional en la dirección de los aparatos); y factores coyunturales (el desfase entre los discursos de las formaciones políticas y los problemas que verdaderamente afectan a la población, las preocupaciones locales e intereses inmediatos).

Fruto de la confluencia de todas estas circunstancias, la distancia entre la población y los partidos políticos ha ido progresivamente en aumento a lo largo

de la última década, hasta alcanzar el hito histórico de abstencionismo de las elecciones del año 2007. Esta distancia se ha fortalecido especialmente dentro de los sectores que representan el nuevo electorado, tal y como diversos estudios realizados entre los años 2005 y 2007 ponían de relieve.

En este sentido la desafección de los sectores más jóvenes del país hacia los partidos políticos marroquíes quedaba reflejada en diferentes encuestas de opinión que recoge Storm (2008), como la realizada por el semanario *L'Economiste*, el cual destacaba el hecho de que el 95% de los jóvenes marroquíes no se identificara con un partido político, que el 68% de los mismos no confiara en la política y el 73% considerara que sus representantes los representaban mal. En esa misma línea, otro estudio llevado a cabo por la *Asociación Daba* antes de las elecciones de 2007, revelaba que el 46% de los jóvenes entrevistados que declaraban que iban a ejercer su derechos al voto en los comicios de ese año no sabían a favor de qué partido iban a hacerlo, pues no se sentían unidos a ninguno de ellos (Storm, 2008).

En el caso de la juventud amazigh, y también de algunos sectores del movimiento, esa falta de identificación con los partidos políticos del país, encontraba sus raíces en el hecho de que la gran mayoría de ellos no prestara atención a sus reivindicaciones, y de que la cuestión amazigh permaneciera ausente en sus programas, al mismo tiempo que se consideraba que las escasas referencias que se realizaban a la misma, se hacían nada más que con objetivos electoralistas.

*“Los partidos políticos son enemigos de nuestro pueblo. El Istiqlal es el primer partido enemigo, aunque también hay otros que nos explotan. Los partidos del Majzén nos explotan, quieren aprovecharse de nuestro trabajo en el terreno, de nuestros apoyos, pero no les importan nuestras reivindicaciones”<sup>448</sup>.*

---

<sup>448</sup> Entrevista a Hamid Bouhda, Rabat 17 de abril de 2011.



Este desinterés de los jóvenes marroquíes hacia los partidos políticos, que también se materializa en el caso de la juventud amazigh, ha contribuido a que los movimientos sociales se hayan convertido en una vía alternativa a través de la cual poder influenciar sobre el sistema político. Así pues, la falta de credibilidad en la política marroquí actual y la desconfianza hacia los partidos y la clase política han contribuido a que la acción de las organizaciones políticas tradicionales sea sustituida por el activismo en asociaciones, plataformas y coordinadoras como medio con el que poder influir sobre la arena política del país.

La juventud marroquí ha encontrado pues en las organizaciones de la sociedad civil, en los movimientos sociales que operan en la esfera política y social del país, canales alternativos de participación política. En este contexto, el movimiento amazigh ha supuesto para las nuevas generaciones un canal a través del cual expresar su compromiso con un proyecto político propio y unos valores que el sistema político actual no reconoce. Las organizaciones del movimiento amazigh, como ocurre con otras organizaciones de la sociedad civil del país, se han convertido en un nuevo cauce para la participación en la vida pública y en la esfera política, fruto de la crisis de credibilidad de los cauces convencionales de participación y representación.

Cohen y Jaidi (2006: 112) han observado el sistema político marroquí otorga al activismo que permanece fuera del sistema espacio suficiente dentro de esfera pública del país para poder ejercer presión sobre el Estado, permitiendo a los movimientos sociales contemporáneos alcanzar una acción estable que le permita forzar una respuesta política a alguna de sus demandas o pretensiones.

En este sentido, las asociaciones constituyen para el activismo amazigh plataformas a través de las cuales poder expresar y combatir las políticas discriminatorias del estado hacia la población amazigh, defender y reivindicar su identidad, así como medios con los que poder influir en la esfera política local y nacional.

A esa falta de confianza en los partidos y en el sistema, se le une la extendida creencia entre sectores del activismo amazigh de atribuir a la presencia indirecta de ciertos partidos políticos, los problemas y divisiones originadas en el interior de algunas organizaciones en diversos momentos de su historia, como asociaciones locales, coordinadoras regionales, el CNC o el CMA.

Tal y como ya hemos analizado en el primer capítulo de la tesis doctoral, la primera generación de militantes del movimiento amazigh había iniciado su activismo en la esfera política del país de la mano de diferentes organizaciones que se encontraban vinculadas al marxismo-leninismo marroquí y a otros partidos de izquierda. En cambio las dos siguientes generaciones han mantenido una mayor distancia con los partidos políticos del país, si bien algunos sectores de la segunda generación de activistas han estado también vinculados a ciertos partidos de la izquierda marroquí o el MP, con los que alguno de ellos ha desarrollado simultáneamente carrera política<sup>449</sup>.

Es pues esta doble pertenencia de ciertos militantes en algunas organizaciones lo que refuerza la idea de que aquellos que participaban y formaban parte del movimiento al mismo tiempo que en sus respectivas formaciones políticas, lo hacían con vistas a obtener ventajas y beneficios personales dentro de sus respectivos partidos (Lehtinen, 2003: 189). Todas estas circunstancias, y tras algunas experiencias controvertidas como el CNC, algunas organizaciones y plataformas inter-asociativas llegan a exigir a sus miembros el abandono de cualquier pertenencia partidista para poder seguir formando parte de las mismas.

---

<sup>449</sup> Uno de los casos más relevantes en el Rif de militantes que comparten carrera política en un partido y participación en el movimiento amazigh es el de Fouad El Omari. Natural de Alhucemas y vinculado en sus años universitarios a la UNEM y la sección del AMDH de Rabat, se convierte posteriormente en un militante activo dentro de la izquierda marroquí, en el PSU, actividad que compartirá con la presidencia de la Asociación *Tawiza* y la Fundación del Festival Mediterráneo de Cultura Amazigh de Tánger. Desde ambas plataformas vinculadas a la causa amazigh El Omari desarrolla su tejido de contactos dentro de la esfera social y política tangerina, poniendo en marcha diversas campañas, no vinculadas necesariamente a la causa amazigh, como la promoción de la candidatura de Tánger a la Expo 2012. Tras la formación del PAM, donde su hermano Ilias es uno de los hombres fuertes del partido, Fouad El Omari termina siendo alcalde de Tánger en octubre de 2010 tras la dimisión del candidato del PAM que había sido cabeza de lista en las elecciones municipales de junio de 2009 por dicho partido.

Frente a este intento de alejar al movimiento de la injerencia de los partidos políticos, emerge también entre algunos sectores la idea de crear una formación política propia que haga valer los intereses de la causa amazigh, defienda sus reivindicaciones dentro del sistema, así como su propia ideología frente a los partidos políticos existentes.

Existen pues, dos tendencias principales dentro del movimiento amazigh respecto a la esfera política institucional del país: el rechazo a cualquier participación en la misma; y la defensa de la formación de un partido político propio. Entre ambas posiciones, algunos sectores del movimiento amazigh se muestran a favor de otras estrategias intermedias: crear estructuras de presión diferentes a un partido político; y presionar sobre los partidos políticos ya existentes para que incluyan las reivindicaciones del movimiento en sus programas políticos.

Así, algunos sectores del movimiento amazigh, al considerar que el sistema político del país no ofrece ni garantías ni oportunidades de poder tomar parte de un verdadero juego democrático, sino que implica la sumisión a unas reglas y a unas prácticas que el poder determina, así como la aceptación del orden establecido, se muestran totalmente contrarios a la creación de un partido político amazigh. Se rechaza pues, por parte de estos sectores, cualquier integración en la esfera institucional del país, promoviendo el boicot en los procesos electorales.

*“La cuestión amazigh es una cuestión política, y el trabajo se realiza como movimiento político, pero no debe de realizarse desde dentro de un partido político, eso es hacerlo desde dentro del régimen [...] Crear un partido político ahora es someterse a las condiciones del Majzén. Crear un partido político en Marruecos es aceptar el artículo 19 de la Constitución, que el rey es el Comendador de los creyentes y que tiene*

el poder legislativo, ejecutivo y judicial del país. El artículo 19 se traduce en *totalitarismo, dictadura*”<sup>450</sup>.

Los partidos políticos marroquíes no responden, para gran parte del movimiento amazigh, a sus reivindicaciones, sino que, al contrario, se les considera en algunos casos los responsables de haber frenado su acción. Para ellos, la capacidad de movilización del activismo amazigh y el alcance de su penetración en determinados sectores de la población han sido, en realidad, su único objetivo. Para estos sectores del movimiento amazigh, el interés por la cuestión amazigh se mide únicamente en términos de beneficio propio, y no en una intención clara de escuchar y hacer suyas las demandas del movimiento.

*“Durante la campaña electoral, los partidos políticos marroquíes se interesan idealmente por los problemas sociales, económicos, políticos, y culturales del pueblo marroquí. ¡Prometen responder a las reivindicaciones legítimas del movimiento cultural amazigh! Cuando se lee o se escucha el discurso falaz de dirigentes de partidos políticos y el discurso oficial del Estado (que teme la reticencia política de la masa popular), durante el período de la campaña electoral, no hay duda de que, en quince días, Marruecos se convertirá en un país multilingüista mejor que Suiza, el nivel de vida de los marroquíes equivaldrá al de los alemanes, la economía nacional saltará al nivel de la economía de Japón y Marruecos tomará la posición de los Estados Unidos para convertirse en el campeón de la economía del mercado mundial. Estamos entonces todos satisfechos. ¡Desgraciadamente, son proposiciones ilusorias y embustes! Una vez que toman el poder, le dan una patada al interés del pueblo, y se preocupan exclusivamente de sus asuntos”*<sup>451</sup>.

---

<sup>450</sup> Entrevista a Samir El Morabet, Alhucemas 7 de agosto de 2008.

<sup>451</sup> « La campagne électorale », *Tawiza*, julio de 2009.

*“[los partidos] Han evolucionado con el tiempo. Eran generalmente arabo-islamistas, y cambiaron un poco, sobre todo después del discurso de Mohamed VI en 2001. Pero los estatutos de los partidos políticos no han cambiado. La mayoría de ellos consideran la identidad marroquí como una identidad arabo islamista, no identidad multidimensional para ellos, no conocen la diversidad en sus estatutos. A parte de nuevos partidos pequeños, dos o tres, los partidos no hablan del tamazight de la manera en que el movimiento lo demanda”<sup>452</sup>.*

Dentro de este conjunto de organizaciones y militantes, que rechazan la creación de un partido político, se encuentran otros sectores, como la AMREC, que han intentado mantenerse fuera de la politización del movimiento amazigh, posicionándose contra todo ese tipo de iniciativas, al considerar que la creación de un partido político amazigh, sólo logrará convertir la cuestión amazigh en pugna política, sin conseguir que se adopte una actitud positiva hacia la misma (Souaidi, 2010: 35).

Por otro lado, se encuentran otros sectores del movimiento que se posicionan a favor de la creación de un partido político que represente los intereses de la causa. Son pues esta parte de la militancia amazigh la que intenta poner en marcha diferentes formaciones políticas, que responden sobre todo a iniciativas y compromisos personales de algunos activistas, vinculados sobre todo a la primera y segunda generación de militantes. La intención principal de estos sectores es la de adquirir una posición propia dentro del sistema de partidos del país, y frenar la marginalización que sus reivindicaciones encuentran dentro de la esfera institucional, además de dar un paso más en la estrategia, ante los límites que ha presentado la acción anterior del movimiento.

---

<sup>452</sup> Entrevista a Hassan Id Belkasssem, Rabat, 23 de noviembre de 2009.

*“Necesitamos buscar nuestro propio lugar en el mapa político del país, en las tendencias ideológicas. Necesitamos definir nuestra relación con el poder majzeniano”<sup>453</sup>.*

*“La amaziguidad es una cuestión nacional que interesa a todo un pueblo, que ha estado marginalizado sobre todos los planos a lo largo de su historia, y que ha sido objeto de negación de su identidad. Yo subrayo que la amaziguidad se ha convertido en un hecho y en una realidad fuertemente presentes en el campo político marroquí. Es por ello que la creación de un partido político no es más que una reivindicación del movimiento asociativo, de pasar a la fase política, tras haber tomado conciencia de las limitaciones del trabajo cultural”<sup>454</sup>.*

*“Marruecos vive un periodo de cambio político difícil de definir. Lo esencial es que se han producido cambios importantes. Es necesario señalar la notoria aparición de islamistas, la existencia de una izquierda radical importante camino de reorganizarse y la crisis estructural que viven los partidos de la administración [...] La sociedad civil desea una monarquía constitucional según los términos de la ciudadanía (una monarquía de ciudadanos) y no una monarquía de súbditos, basada sobre relaciones de sujeción. Eso exige la creación de nuevos partidos políticos y la modernización de los conceptos de antiguas estructuras políticas. En este marco, existe un número considerable de la población amazigh que no se siente representada por estos partidos políticos actuales. De ahí, la necesidad de constituir un partido para los Imazighen [...] En definitiva, es un proceso histórico en el que el movimiento cultural se transforma en político. Insisto sobre este hecho, visto que los imazighen están marginalizado por las decisiones políticas, y la respuesta a ello no debería de ser más que política”<sup>455</sup>.*

---

<sup>453</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 12 de agosto de 2008.

<sup>454</sup> Entrevista a Rachid Raha, *Assahifa*, del 7 al 13 de julio de 2000

<sup>455</sup> Entrevista a Rachid Raha, *Assahifa*, del 7 al 13 de julio de 2000.

Asimismo, son los propios resultados que se obtienen en algunos procesos electorales los que refuerzan la posición de estos sectores, al interpretar que el incremento de la presencia de fuerzas contrarias a la cuestión amazigh en el parlamento, hace necesaria la introducción del movimiento dentro de la esfera institucional del país. Es este análisis, el que hace que sectores hasta el momento contrarios a la creación de un partido amazigh, se vayan progresivamente posicionando a favor de la creación de un partido.

*“Después de haber visto la victoria de tres partidos políticos en los primeros lugares del combate electoral entre los más fervientes adversarios del nacimiento de Tamazgha, a saber: USFP, PI y PJD... [...] Yo me pregunto cuál será el futuro de los imazighen después de que estos partidos retomen las direcciones del poder, una vez más, sin duda algo muy grave. Me pregunto siempre por qué el movimiento amazigh no se pronuncia claramente sobre sus ideas políticas [...] Es necesario que nos batamos, al menos sobre la escena política para tomar el poder constitucionalmente porque el poder político es un instrumento poderoso que no se debe descuidar”<sup>456</sup>.*

Éste también es el caso de la corriente universitaria del MCA que, si bien durante el debate interno que genera la firma del *Manifiesto Amazigh* había hecho pública su intención de mantenerse al margen de cualquier estrategia de acción política a través de un partido, comienza a mostrarse más favorable a creación de un partido conforme determinadas fuerzas políticas, consideradas como amazigófonas, avanzan electoralmente.

Para el MCA lo primordial había sido siempre el trabajo de concienciación de la sociedad a través de la relación directa con la población y la permanencia fuera del campo político con el fin de estar alejados de la órbita de influencia del *Mazjén*.

---

<sup>456</sup> « De la nécessité d'un parti politique pour défendre l'amazighité », *Tawiza*, diciembre de 2002.

*“Pensamos que la experiencia que hemos adquirido es un valor, y no queremos perder todo lo que hemos ganado con nuestra lucha. Para Adhirgni lo importante es entrar dentro del campo político, sin embargo nosotros consideramos que todo empieza con el trabajo con el pueblo, con el trabajo en la concienciación de la sociedad”<sup>457</sup>.*

Sin embargo, a raíz del proceso de ilegalización del partido y de la formación del gobierno de Abbas El Fassi, ese rechazo inicial entre los sectores universitarios se va progresivamente transformando en un apoyo al PDAM y a su Secretario General, por la persecución que va a sufrir por parte del régimen, hasta entrar finalmente a formar parte de los sectores que reivindiquen su legalización y el derecho del movimiento amazigh a contar con su propio partido dentro del sistema político del país, tras el inicio del ciclo de protestas que tiene lugar en el año 2011<sup>458</sup>.

Entre esas dos posiciones, otros sectores se muestran favorables a una tercera vía, aquella que sostiene que, antes de formar un partido propio, el movimiento amazigh debe buscar influir y hacer oír sus demandas dentro de los partidos políticos existentes, con el objetivo de que éstos asuman de manera las reivindicaciones del activismo amazigh como parte de las aspiraciones y demandas de la población del país.

*“Se piensa hacer un partido político en un país en el que hay distintas ideologías, con el objetivo de representar a todos los amazighes. Esto supone que se admite una diferencia respecto a otra parte de la población, es decir, que se admite que hay una minoría que juega de distinta forma que la otra. Nosotros no somos una minoría. No es una manera de pensar, la amaziguidad es ante todo una identidad. No se necesita entrar en un partido político amazigh para sentirse amazigh”<sup>459</sup>.*

---

<sup>457</sup> Entrevista a Souad Chakouti, Alhucemas 8 de agosto de 2008.

<sup>458</sup> Véase capítulo VIII de la tesis doctoral.

<sup>459</sup> Entrevista a Souad Chakouti, Alhucemas 8 de agosto de 2008.



*“No es el momento para crear un partido político ¿por qué? Porque el movimiento amazigh todavía no ha determinado que papel quiere hacer. Se necesita una organización, una base sobre la que luego se pueda pensar en crear o no crear un partido amazigh. Lo primero sería crear una gran asociación amazigh y después discutir si se va a hacer un partido político o no. No es el momento adecuado para hacerlo”<sup>460</sup>.*

*“El MCA ve a todos los partidos políticos marroquíes como partidos del Majzén. Nosotros como parte del movimiento amazigh, no vinculada a la corriente universitaria, se puede trabajar sobre la cuestión amazigh con los partidos políticos, con partidos como el Partido Socialista o Vía Democrática”<sup>461</sup>.*

La mayor parte de estos sectores que optan por la tercera vía, se encuentran vinculados de manera directa o indirecta con algún partido, formando el núcleo principal de activistas que defiende la idea de crear una estructura de carácter político que funcione a modo de lobby, y que se comporte como una plataforma a través de la cual poder influir y actuar en la arena política del país.

Las tres opciones conviven desde la firma del *Manifiesto Amazigh*, y cada una de ellas llega a cristalizarse en diferentes iniciativas que responden al impulso de un reducido número de militantes. En ningún caso llegarán a concretarse en plataformas o partidos estables, mientras que el boicot, a pesar de representar la postura oficial de movimiento amazigh en cada proceso electoral, su seguimiento deja de ser total a nivel local, bien por razones de interés político o bien por lealtades personales.

---

<sup>460</sup> Entrevista a Sama del Ousti, Ait Bouayach 9 de noviembre de 2009.

<sup>461</sup> Entrevista a Sama del Ousti, Ait Bouayach 9 de noviembre de 2009.

## **6.2. LOS PARTIDOS POLÍTICOS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH: OPORTUNIDADES, DEBILIDADES Y OBSTÁCULOS EN SU CONSTITUCIÓN**

Las propuestas de creación de un partido político dentro del movimiento amazigh han estado marcadas por dos cuestiones principales: por un lado, la percepción de apertura de oportunidades políticas en el campo político marroquí; y por otro lado, el interés y la apuesta personal de determinados militantes amazighes por esta estrategia.

Tras la llegada de Mohamed VI al trono, la confianza en que se iniciaría un proceso de cambio político en el país, hace resurgir alguna de las propuestas que ya habían emergido en el período anterior entre ciertos grupos de activistas, pero que no habían llegado a materializarse.

La participación dentro de los movimientos sociales tiende a ser fluida, en la medida en que los participantes se comprometen y dejan de comprometerse, en función de la evolución del contexto político y de las circunstancias (Offe, 1985), algo que contribuye a que las iniciativas de creación de un partido político, personalistas ya de por sí en el caso del movimiento amazigh, aparezcan y desaparezcan, y ganen o pierdan fuerza, en función del compromiso coyuntural de los militantes y sectores que le son afines.

En este sentido, la llegada del nuevo rey despierta un nuevo interés por la estrategia de formación de un partido político que represente los intereses del movimiento amazigh y que pueda contribuir al desarrollo de una transición política en el país. Con ello, el movimiento amazigh buscaba introducirse en un sistema de partidos, que desde su independencia se ha caracterizado por estar en permanente transformación, fruto de las propias dinámicas internas de los partidos, así como de las estrategias de inclusión y de exclusión fomentadas por el régimen marroquí.

Los procesos electorales han constituido igualmente momentos de transformación en el sistema de partidos del país debido a la aparición de

nuevas formaciones, la desaparición de otras y la formación de agrupaciones electorales. Para el movimiento amazigh estos procesos también han sido momentos de importancia en la medida en que éste ha tenido que determinar su posición frente a los mismos, dando lugar al nacimiento de diferentes estrategias, tal y como hemos mencionado anteriormente, y que desarrollaremos con más profundidad a continuación: la formación de partidos políticos propios; la presión sobre las formaciones existentes; y el boicot electoral.

### **6.2.1. EL SISTEMA DE PARTIDOS MARROQUÍ Y LOS PROCESOS ELECTORALES**

Como ya hemos mencionado, el sistema de partidos marroquí se ha caracterizado por ser un sistema no-definido y por encontrarse en constante reestructuración, debido a las continuas escisiones que se han producido dentro de las diferentes formaciones políticas del país, así como a la continua aparición de otras nuevas (Szmolka, 2010b: 13). Junto a estas cuestiones, otras como la legislación y el sistema electoral, ambos modificados en reiteradas ocasiones, han contribuido igualmente a consolidar la fragmentación de sistema de partidos.

Esta fragmentación se inicia ya en los primeros momentos de la independencia del país, debido a las divisiones organizativas e ideológicas que existían dentro del movimiento de liberación nacional, y debido a la propia acción de la Monarquía, que buscaba impedir que el *Partido del Istiqlal* consiguiese dominar en solitario el campo político. Desde entonces, la historia política de Marruecos ha estado dominada por este interés del Trono por mantener el sistema de partidos fraccionado, promoviendo las estrategias de inclusión a las que ya hemos hecho mención, alentando las divisiones internas de partidos o incluso promoviendo la creación de nuevas formaciones “oficialistas”, como el *Partido Liberal Independiente* (1956), el *Movimiento Popular*

(1957), la *Agrupación Nacional de Independientes* (1978), el *Frente para la Defensa de la Instituciones Constitucionales* (1983), la *Unión Constitucional* (1983) y el *Partido de la Autenticidad y Modernidad* (2008) (Barwig, 2009; Liddell, 2010; López, 2000; Parejo y Veguilla, 2008; Willis, 2002).

A estas dinámicas promovidas desde el Trono, se le unen las propias divisiones que han emergido dentro de algunas fuerzas políticas, fruto de diversos factores (Liddell, 2010; Santucci, 2006): cuestiones personales; dinámicas generacionales, regionales y de formación; la carencia de sistemas de promoción interna dentro de algunos partidos; particularismos ideológicos de grupos disidentes; la trashumancia o fluidez de las élites partisanas para cambiar de partido o de coalición parlamentaria; y la persistencia de las relaciones patrón-cliente como sistema de cálculo para determinar el grupo político que mejor sirve a los intereses de los candidatos, por encima de cuestiones ideológicas o militantes.

Estas fracturas intra-partido no han sido una cuestión exclusiva de una corriente ideológica o de determinados grupos políticos, sino que, a lo largo de la historia política de Marruecos, se han producido tanto dentro de sectores de izquierda, como la USFP (de la que ha surgido otras formaciones como la *Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista* en 1991, el *Congreso Nacional Ittihadi* en 2001 y el *Partido del Trabajo* en 2006), el PPS (el *Frente de Fuerzas Democráticas* en 1997) o la OADP (*Partido de la Sociedad Democrática* en 1996), como dentro de otras fuerzas próximas a la monarquía, como el MP (*Movimiento Nacional Popular* en 1991, del cual se escinde a su vez el *Movimiento Democrático y Social* en 1996, y el *Partido Al Ahd* en 2002), la UC (*la Unión Marroquí por la Democracia* en 2006) o el RNI (el *Partido de la Reforma y el Desarrollo* en 2001).

El sistema de partidos en Marruecos se encuentra pues en permanente evolución, debido a la continua emergencia de nuevas formaciones y la aparición de divisiones internas dentro de los partidos, tal y como hemos visto, pero también debido a la formación de agrupaciones coyunturales de carácter

electoral de algunos partidos, que llegan en algunos casos a convertirse incluso en definitivas. En este sentido, como estrategia con la que hacer frente a la fragmentación del sistema, se han producido también alianzas eventuales entre formaciones, así como agrupaciones de partidos próximas ideológicamente en momentos de consulta electoral, pero también como vía con la que fortalecer sus posiciones frente a la propia fragmentación. Ejemplos de esta dinámica han sido la formación del *Partido de la Izquierda Socialista Unificada*, compuesto por la OADP, el *Movimiento de Demócratas Independientes* y el *Movimiento por la Democracia* en el año 2002, la adhesión en 2006 del *Partido de la Sociedad Democrática* a la USFP, la reinserción de la *Unión Democrática* al MP ese mismo año, o la coalición *Partido Nacional Democrático-Partido Al Ahd* para las elecciones legislativas de 2007.

Esta evolución y reforma permanente del sistema de partidos en Marruecos, así como las propias dinámicas de inclusión y exclusión en el campo político llevadas a cabo por el régimen marroquí, han contribuido a la segmentación de la élite partisana, algo que para algunos autores, como Santucci (2006), ha contribuido a reducir las capacidades de negociación y de influencia política respecto a la posición dominante de la monarquía.

Así pues, las elecciones, a pesar de ser competitivas, continúan contribuyendo a consolidar la influencia de un poder autoritario sobre el campo político y partisano (Zaki, 2009:16). Sin embargo, este contexto, definido como de *pluralismo autoritario* (Santucci, 2006), *autoritarismo competitivo* (Levitsky y Way, 2002), o *autoritarismo pluralista cuasi competitivo y restrictivo* (Szmolka, 2011), concede a los partidos espacios y canales con los que poder interactuar con las instituciones, así como competir en las elecciones como hemos señalado, pero también en otros procesos políticos dentro de los límites establecidos por el propio régimen. Es por ello que, desde finales de la década de los noventa, algunos sectores del movimiento amazigh expresan su deseo de poder hacer uso de esos espacios y mecanismos de juego político que concede el sistema,

con el fin de emplear nuevos medios de presión en favor del reconocimiento de las demandas del activismo amazigh por parte del poder marroquí.

Para Zaki (2009:16) la institucionalización de la escena electoral y la democratización de las urnas se han producido en un contexto donde el Parlamento se encuentra al margen del proceso de definición de las políticas nacionales y donde la competición política no implica una devolución de poder. Aún así, la participación y competición electoral resulta efectiva en la medida en que tienen por objeto la conquista de puesto o la formación de coaliciones que permitan acceder a los recursos de poder que controla la autoridad monárquica (Zaki, 2009: 16).

Esta situación es la que hace que los márgenes de competición y juego político con los que los partidos cuentan en la esfera institucional se conviertan en espacios a conquistar para algunos sectores activistas del movimiento amazigh, con dos objetivos claros: por un lado, establecer nuevas vías de acción política sobre el sistema; y por otro lado, hacer frente a las fuerzas políticas contrarias a la causa amazigh de la esfera política institucional.

### **6.2.2. ENTRE INICIATIVAS Y REALIDADES: LOS PARTIDOS POLÍTICOS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH**

Las propuestas de creación de un partido político por parte del activismo amazigh durante el reinado de Mohamed VI aparecen cuando ha transcurrido tan sólo un año de su ascensión al trono. La firma del *Manifiesto Amazigh* (2000), el debate que posteriormente se desencadena dentro del activismo del país, junto con la modificación de la estructura de oportunidades políticas que supone la llegada del nuevo monarca, propician la reactivación de la idea de crear un partido político dentro de determinados sectores del movimiento.

Esta iniciativa es heredera de los nuevos caminos de militancia que, a finales de la década noventa ya habían intentado abrir algunos activistas. De hecho, son algunos de estos iniciadores los que retoman nuevamente la idea de reformular la relación del movimiento amazigh con la esfera política institucional del país.

Es pues el contexto el que propicia dicha reactivación, tal y como hemos mencionado, el debate que el *Manifiesto Amazigh* introduce dentro del activismo amazigh, y se concreta en el marco de las discusiones que tienen lugar en las reuniones que se suceden tras la firma del manifiesto entre sus signatarios, donde emerge de nuevo la propuesta de creación de una estructura política amazigh.

Previamente a que tenga lugar el depósito oficial del manifiesto en el Gabinete Real, tiene lugar una reunión de treinta signatarios del mismo en Rabat, en la que se decide que un grupo formado por tres militantes, uno por cada región (Ahmed Adghirni por el Sous, Lahcen Oulhaj por el Atlas y Mohamed Salou por el Rif), se encargue de organizar un primer encuentro de todos los firmantes del manifiesto, con el fin de debatir sobre las nuevas estrategias y acciones a desarrollar para alcanzar los objetivos establecidos en el documento.

Dentro de la organización de dicho encuentro se inicia ya, según Bouyaakoubi (2009: 121), un primer debate alentado por Ahmed Adghirni, quien plantea la posibilidad de crear un partido político amazigh. Inicialmente, la propuesta no es bien recibida por sectores militantes vinculados a partidos políticos, que la veían como un elemento perturbador para el gobierno de alternancia y su proceso de apertura democrática, ni tampoco por el propio promotor del manifiesto, Mohamed Chafik, pues consideraba que aquello se desviaba de los verdaderos objetivos del documento (Bouyaakoubi, 2009: 121).

Esta discrepancia inicial se deja ya sentir en el primer encuentro que se celebra entre los firmantes del manifiesto entre los días 13 y 14 de mayo de 2000 en Bouznika. A él acuden 150 firmantes, y no todo se muestran conformes con la idea de crear un partido político, por lo que se decide formar, tal y como

hemos visto, el llamado *Comité del Manifiesto Amazigh*<sup>462</sup>. Éste comité de quince personas, recibe el encargo de organizar un segundo encuentro, en el que seguir debatiendo sobre las estrategias y acciones a adoptar para alcanzar el reconocimiento de las reivindicaciones y los objetivos planteados en el manifiesto. Junto con esta tarea, el comité asume también el encargo de organizar actividades que fomenten la difusión del manifiesto por todo el territorio marroquí, recoger más firmas para el mismo, traducir el texto a otras lenguas, así como sintetizar todas las proposiciones y opiniones de los militantes respecto al futuro del movimiento y las acciones y estrategias a seguir (Bouyaakoubi, 2009: 121).

En el tiempo que transcurre entre la primera y segunda reunión de Bouznika, las actividades de difusión del manifiesto se extienden por todo el país, logrando sumar a nuevas asociaciones y militantes, que también fueron contribuyendo con sus propuestas al debate sobre la definición de las nuevas estrategias de acción del movimiento amazigh. Durante este tiempo, la idea de crear un partido político se introduce no sólo en el debate de los activistas amazigh, sino también dentro de la esfera pública del país, tal y como se pone de manifiesto durante la conferencia de prensa que tiene lugar el 12 de septiembre de 2000 en Rabat<sup>463</sup>.

A lo largo de todo ese año de actividad, durante el cual el comité registra las diferentes propuestas que activistas y asociaciones expresan, dos son las estrategias que se consolidan con más fuerza para ser debatidas en el segundo encuentro de Bouznika, que estaba previsto para el mes de junio de 2001: *“La primera que propone hacer presión sobre el poder al mismo tiempo que se mantiene la militancia en el marco de las asociaciones culturales amazighes. La segunda que, cada vez más numerosa, opta por dar el paso en el sentido de una politización del movimiento”*<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> “Histoire du Mouvement Amazigh au Maroc. Imazighen après l’instauration de l’Etat Nation», *Le Monde Amazigh*, febrero de 2006.

<sup>463</sup> “Le Manifeste amazigh: bilan et perspectives”, *Tawiza*, febrero de 2011.

<sup>464</sup> “Le Manifeste amazigh: bilan et perspectives”, *Tawiza*, febrero de 2011.



Así pues, el movimiento amazigh que se aglutina en torno al activismo que la firma del *Manifiesto Amazigh* trae consigo, comienza a posicionarse entre la creación de una asociación de carácter político y la formación de un partido, siendo ambas estrategias las que dominan en años sucesivos el debate sobre la acción entre las diferentes corrientes políticas del movimiento.

Así pues, en la siguiente reunión debía de debatirse y acordar la adopción de una acción común que permitiese alcanzar los objetivos propuestos en el manifiesto. El segundo encuentro de Bouznika, que debía de celebrarse los días 22, 23 y 24 de junio de 2001, queda suspendido por las autoridades y parte de los activistas congregados se reúnen en la casa de Mohamed Chafik, con la intención de continuar allí la discusión, donde se consolidan las dos tendencias a las que nos hemos referido.

La primera de ellas se refiere a la propuesta de creación de una asociación de carácter político, una especie de lobby amazigh que se encargase de defender las reivindicaciones del movimiento, velar por sus intereses y ganar apoyos. Esta iniciativa fue expuesta por actores asociativos que se encontraban vinculados a ciertos partidos políticos, como la USFP y el PPS, con la idea de crear una tendencia amazigh dentro de sus propias formaciones<sup>465</sup>.

La base de esta propuesta partía de un análisis concreto del estado de la cuestión amazigh en el país, según el cual, a pesar del aumento de la presencia del activismo amazigh en la esfera pública del país y de la mejora de organización del mismo a lo largo de la década de los noventa, el movimiento seguía sin tener ningún tipo de impacto sobre los gobiernos ni los partidos políticos. Para ellos, esa situación se debía a que el movimiento estaba compuesto principalmente por actores de la sociedad civil, que carecían de poder de influencia sobre la sociedad política del país, pero también al hecho de que no había dado el paso de elaborar un proyecto societal concreto en el que pudiera reconocerse la población.

---

<sup>465</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

Los partidarios de esta opción proponían definir y establecer un marco ideológico en el que, sobre la base de tres principios (un enfoque modernista, el respeto por la igualdad entre todos los ciudadanos, la no discriminación por cuestiones de religión, raza o lengua, y el respeto por la unidad nacional dentro de un marco de reconocimiento de la diversidad), se estableciese la posición del movimiento amazigh sobre las grandes cuestiones políticas del país: el papel de la monarquía, el sistema político, la situación económica y social, el papel de la religión, la situación de la mujer y la diversidad cultural de Marruecos (Bouyaakoubi, 2009: 130).

Así pues, se concebía la asociación como una plataforma de debate, un espacio de reflexión, en el que poder discutir y acordar la posición del movimiento respecto a las cuestiones anteriormente citadas, que sirviese como plataforma de transición hacia un partido político que tuviese como objetivos el reconocimiento oficial de la amaziguidad de Marruecos, la enseñanza del tamazigh en las escuelas y su presencia en los medios, el reforzamiento de la conciencia amazigh entre los marroquíes, y el desarrollo del país a todos los niveles (Bouyaakoubi, 2009: 132). Hasta llegar a ese punto, la asociación debía de encargarse de dirigir el debate político entre militantes de la causa amazigh, organizar encuentros populares de sensibilización, cooperar con las asociaciones amazighes y buscar fuentes de financiación que permitan crear un medio de comunicación propio (Bouyaakoubi, 2009: 132).

Frente a esta primera tendencia se encontraban los sectores que defendían la creación de un partido político directamente, sin período de transición. Esta propuesta recibe un total de 6 votos a favor, frente a los 144 que se muestran favorables a la creación de una asociación de carácter político, de un total de 152 militantes presentes en una votación que se realiza, una vez disuelto el segundo encuentro de Bouznika, en casa de Mohamed Chafik. La asociación recibe el nombre de *Amezday Anamur Amazigh* (Colectivo Nacional Amazigh).

Tras ese segundo encuentro tiene lugar una tercera reunión el 9 de octubre de 2001 en Rabat, pero entonces Ahmed Adghirni ya había sido expulsado del *Comité del Manifiesto* por considerar que explotaba la acción generada por el

mismo en beneficio propio. Tras la expulsión de Adghirni se genera una guerra de acusaciones públicas por parte de uno y otro sector a través de los periódicos vinculados al movimiento, poniendo de manifiesto las divergencias internas existentes dentro del Comité (Bouyaakoubi, 2009: 132).

A la disidencia y expulsión de Adghirni se le suma la emergencia de un tercer polo en el debate, el constituido por el MCA, que tras la disolución del segundo encuentro de Bouznika decide reunirse para establecer su propia posición frente a las decisiones adoptadas, y que será plasmada en un documento titulado “Nuestra tesis”.

En él, el MCA se muestra a favor de la politización de la cuestión amazigh como único modo con el que poder alcanzar los derechos fundamentales que son reclamados por el movimiento, pero contra la creación de cualquier partido o asociación política. Para el MCA el sistema político marroquí es un sistema no democrático, y los partidos que participan en él carecen de cualquier credibilidad política. Por ello, la formación de otro partido, aunque estuviese vinculado a la causa, no sería más que integrarse en un sistema que carece de cualquier credibilidad. En lo que concierne a la asociación política, el MCA considera que ese tipo de organización no está en disposición de aportar nada al tejido asociativo amazigh, sino que más bien acabaría por convertirse en un marco de reflexión reservado a la élite amazigh.

La propuesta que elabora el MCA era la de crear una organización nacional, independiente, fuerte y eficaz, que tuviese como objetivo reunir las poblaciones amazighes en un movimiento popular. Para ello, el MCA establecía como condición indispensable para la adhesión a esta organización la ruptura de la relación que cualquiera de sus miembros pudiera tener con cualquier partido político del país.

La propuesta que elabora el MCA no llega a ponerse en marcha, y la asociación creada tras el encuentro fallido de Bouznika quedará en poco tiempo inactiva a causa del efecto que la puesta en marcha del IRCAM tiene sobre el activismo amazigh en el país. La falta de compromiso de ciertos militantes con la estrategia adoptada es considerada por algunos militantes como una de las

causas de la parálisis y posterior desaparición de la plataforma. La integración del presidente del *Comité del Manifiesto*, Mohamed Chafik, en la tarea de formación de la nueva institución real, así como de otros activistas contrarios a la formación de un partido político, acaba por socavar la iniciativa.

La acción colectiva que surge bajo el marco del *Movimiento Amazigh* va progresivamente perdiendo fuerza y continuidad, a pesar de que llega a celebrarse una cuarta reunión entre los firmantes del manifiesto los días 26 y 28 de julio de 2002. Sin embargo, las líneas políticas de actuación que, en el curso de los dos años de debate, van dibujando los diferentes sectores del movimiento, vuelven a resurgir a lo largo de los años siguientes, en forma de nuevos partidos políticos y de nuevas asociaciones o plataformas de presión política.

### **6.2.3. ALTERNATIVAS INCONCLUSAS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH PARA LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 2002**

Las primeras elecciones celebradas tras la llegada de Mohamed VI al trono generaron gran expectación, al enmarcarse dentro de un contexto de reformas que se había iniciado tras la entronización del nuevo rey y que había modificado la percepción de oportunidades políticas en los actores sociopolíticos del país.

Los cambios en los entornos políticos ofrecen incentivos para que la gente participe en acciones colectivas, en la medida en que dichos incentivos afectan a sus expectativas de éxito o fracaso (Gamson y Meyer, 1996; Tarrow, 2004), y en el caso de Marruecos se esperaba que los comicios del año 2002 fuesen las primeras elecciones libres y sin control celebradas desde la independencia.

Para Tarrow (2004) los cambios en la estructura de oportunidades son fruto de la interrelación de una serie de factores, entre los que se encuentran cuestiones como la “fuerza de estado”, las estrategias que los Estados suelen emplear contra quienes retan su poder, y el problema de la represión y el

control social. Para ese entonces, el régimen intentaba integrar a los movimientos sociales y políticos que se encontraban al margen del Estado en el espacio político institucional, al mismo tiempo que ellos reivindicaban su derecho de participación en la vida social (Lehtinen, 2003: 138).

Estos cambios en el entorno político marroquí, y la percepción de los mismos en términos de oportunidad política por parte de algunos actores del país, impulsan la emergencia de nuevas formaciones políticas que a lo largo del 2001 y 2002 surgen con el objetivo de participar en los próximos comicios e integrarse en las instituciones representativas del país (Szmolka, 2010b: 16).

Así pues, entre los 25 partidos que toman parte en las elecciones legislativas de 2002, 10 de ellos se habían formado a lo largo del año anterior a la celebración de las mismas. Algunas de estas nuevas organizaciones se forman a partir de escisiones de otros grupos políticos previos, como la *Unión Democrática* (2001, del MNP), el *Congreso Nacional Ittihadí* (2001, escisión de la USFP), el *Partido de la Reforma y el Desarrollo* (2001, escisión del RNI), el *Partido Marroquí Liberal* (2001, de la Unión Constitucional), y el Partido Al Ahd (2002, del MP). Otros grupos surgen de nueva creación, con militantes procedentes de diferentes formaciones, como el *Partido de la Renovación y de la Equidad* (2002) y el *Partido Iniciativa Ciudadana para el Desarrollo* (2002), mientras que otros surgirán a partir del liderazgo de grupos procedentes de la sociedad civil del país, como la *Alianza de Libertades* (2002), formada a partir de la asociación Marruecos 2020, presidida por Ali Belhaj, hombre vinculado al sector financiero del país, y el *Partido Fuerzas de los Ciudadanos* (2001), que se crea bajo el liderazgo de Abderrahim Lahjouji Alami, antiguo presidente del sindicato de la patronal marroquí (1994-2000), la Confederación General de Empresas de Marruecos (CGEM).

Dentro de este contexto de explosión de nuevas formaciones, sectores del movimiento amazigh, aprovechando el período de cambio en el país, vuelven a relanzar la idea de crear un partido político que represente a los Imazighen dentro del sistema político del país.

Como ocurre entre otros actores sociales, los movimientos y rumores en torno a la puesta en marcha de un partido político no cesan durante el período previo a la celebración de los comicios, si bien ninguna de las tres iniciativas que son anunciadas por parte de actores vinculados al movimiento amazigh llega a materializarse.

La primera de ellas estaba liderada por Rachid Raha, que desde el año 2000, siendo presidente del CMA, se había posicionado a favor de la creación de un partido político. Consideraba que, a pesar de que todos los partidos políticos tenían bases amazighes, pues contaban con el apoyo de parte de su población, no hacían nada por la causa. Por ello, proponía la creación de un partido amazigh que sirviese de base para la creación de formaciones políticas futuras que respondiesen a las diferentes corrientes ideológicas presentes en el país.

*“Es por ello que vemos en la creación, en un primer momento, de un gran partido amazigh la salvación de todos los Bereberes, sin excepción. Será también el crisol de todos los puntos de vista y de sus expresiones. Más adelante, se verá. Por fuerza, habrá partidos de izquierda, de derecha, de centro, incluso sin duda alguna partidos regionalistas. Allí donde algunos ven divergencias que amenazan de implosión el proyecto de nuestro partido, nosotros, vemos allí las diferencias y una riqueza que reforzaran y confortaran nuestra causa”<sup>466</sup>.*

La iniciativa de Raha no llega a concretarse en la creación de ningún partido en concreto, pero él será uno de los militantes que más apoyo dará a Ahmed Adghirni cuando su partido y el propio Adghirni pasen mayores dificultades.

Otro de los ejemplos que Lehtinen (2003: 189) mencionaba para ilustrar la multiplicidad de rumores y de maniobras políticas que alrededor de la cuestión

---

<sup>466</sup> Entrevista a Rachid Raha, *Maroc Hebdo International*, n° 433 del 29 de septiembre al 5 de octubre de 2000.

amazigh emergieron, a medida que se aproximaban las elecciones de 2002, era el de la asociación Chellah de Rabat. La asociación se había constituido con jóvenes que procedían de las asociaciones amazighes tradicionales, como la AMREC y Tamaynut, entre los cuales, alguno mantenía una relación estrecha con el que por aquel entonces era el portavoz de Palacio, Hassan Aourid. La asociación llega a anunciar su intención de participar en las elecciones legislativas de ese año, sin embargo, no sólo no llega a materializarse dicha decisión, sino que la organización desaparece de la vida activa.

La tercera iniciativa parte de un texto titulado “La alternativa amazigh” (*Al Badil Alamazighi*) que hace público Ahmed Adghirni en junio de 2002, y que constituye más una declaración de intenciones que una propuesta concreta. En él defendía la necesidad de crear una organización política en la que todos los Imazighen pudiesen reconocerse, y con la que contribuir al proceso de democratización que también él consideraba que vivía Marruecos (Bouyaakoubi, 2009: 128).

#### **6.2.4. NUEVA LEY DE PARTIDOS Y NUEVOS PARTIDOS AMAZIGHES: INCOMPATIBILIDADES LEGALES Y RETOS PARA LA ACCIÓN COLECTIVA**

Tras la celebración de las primeras elecciones legislativas y locales del reinado de Mohamed VI en los años 2002 y 2003 respectivamente, se inicia la reforma de la ley de partidos, que se concretizará en la adopción de una nueva legislación en el 2004, que será posteriormente modificada en el año 2006.

La renovación de la ley de partidos se enmarcaba dentro de lo que se había llamado la “*concepción real de la modernización de Marruecos*”, y formaba parte del “*enfoque reformista global que busca principalmente promover los derechos del Hombre y volver definitivamente la página del pasado con el objetivo de preservar la dignidad, rendir justicia a los derechos alcanzados y reforzar la unidad nacional*” (REMALD, 2007: 48).

Así pues, la nueva ley de partidos respondía a la intención del Monarca de adoptar *“una legislación moderna para la organización del paisaje político”* del país con la que poner en marcha *“un marco legislativo propio a los partidos políticos teniendo por objetivo la racionalización, la democracia, y permitir la transparencia de su composición, gestión y financiación”*, así como *“reforzar las estructuras del estado moderno en el marco de la monarquía constitucional, democrática y social”* (REMALD, 2007: 48-49).

La ley de partidos se convirtió en una cuestión polémica, debido tanto a la forma en que se pone en marcha su proceso de redacción, pues había sido el propio Monarca el promotor de su elaboración y no las instituciones a las que les corresponde iniciar tanto dicho trámite, como a su contenido final.

En primer lugar, tal y como hemos referenciado, es por una iniciativa real que se emprende la modificación de la ley de partidos del país, una vez que el Monarca detecta como causa del creciente desinterés popular hacia los partidos políticos, la inadecuada representación de la sociedad que realizaban estos últimos y su incapacidad para dar respuesta a los problemas sociales y movilizar el electorado (Storm, 2007: 138).

En segundo lugar, el contenido final de la ley recogía algunas cuestiones que crearon malestar dentro de determinados partidos políticos, pero también de organizaciones de la sociedad civil del país. Por un lado, la ley establecía al Ministerio del Interior como la autoridad encargada de determinar la legalización de los partidos políticos (art. 9-15), en lugar del Ministerio de Justicia, como algunas organizaciones políticas y sociales reclamaban, al considerar que constituía una afrenta contra la garantía de la separación de poderes (Storm, 2007: 141).

Por otro lado, los nuevos requisitos de acceso a la financiación (5% de la barrera en elecciones legislativas, y la celebración de congreso de partido al menos cada cuatro años), despertaron las críticas de los partidos más pequeños que veían aumentadas sus dificultades de obtención de ayuda económica del



Estado para sus actividades, así como de algunos partidos tradicionales, poco acostumbrados a la rendición de cuentas y al respeto a mecanismos de democracia interna.

Por último, los requisitos y prohibiciones sobre la naturaleza de los partidos según la nueva ley constituyen otro de los aspectos más controvertidos del texto, y para el movimiento amazigh el obstáculo definitivo a la creación de un partido propio en el país. En su artículo 4º la ley establecía como “*nulo y de nulo efecto toda constitución de partido político fundado sobre una causa o tener por propósito algo contrario a la Constitución y a las leyes o que tiene por objetivo atacar la religión islámica, al régimen monárquico o a la integridad territorial del Reino*”. Asimismo, establecía igualmente como “*nulo y de nulo efecto toda constitución de partido político fundado sobre una base religiosa, lingüística, étnica o regional, o de una manera general, sobre toda base discriminatoria o contraria a los derechos del hombre*”.

Bajo este proceso de cambio del marco legal para la formación de partidos políticos en Marruecos, se constituyen tres formaciones políticas nuevas dentro del activismo amazigh en el país: el *Partido Democrático Amazigh* (PDA), el *Partido Democrático Amazigh Marroquí* (PDAM) y el *Partido Federal de Marruecos* (PFM). Los tres casos responden a iniciativas lideradas por conocidos activistas del movimiento, cuyas carreras militantes se encuentran interrelacionadas, y cuya vinculación a las corrientes de politización de la causa amazigh ya se habían hecho expresas con anterioridad.

#### **6.2.5. EL PARTIDO DEMOCRÁTICO AMAZIGH DEL OMAR LOUZI**

La primera piedra en la creación del *Partido Democrático Amazigh* la pone su fundador, Omar Louzi, un activista amazigh originario de Goulmina, que había iniciado su actividad militante dentro del MP, y que había estado muy presente en el proceso de internacionalización de la causa amazigh en los años noventa, tomando parte tanto en las sesiones del Grupo de Trabajo de Naciones

Unidas sobre los Pueblos Autóctonos en Ginebra como en el grupo de activistas que emprenden el proceso de fundación del CMA.

El proyecto para los estatutos del PDA es redactado por Omar Louzi, como Presidente del Comité de Preparación del Congreso del PDA, con fecha el 15 de noviembre de 2004. En él se establece que el objetivo del partido es el de *“participar en la emergencia de una sociedad democrática, laica y solidaria, que viva en armonía con la naturaleza y en paz con todos los pueblos”*, dando para ello prioridad a *“la preservación de la diversidad cultural, lingüística, y a la defensa de la biodiversidad y desarrollo humano sostenible”*<sup>467</sup>.

En este documento se establece el PDA como un partido *“abierto a todos los marroquíes, arabófonos y amazigófonos”*, a favor del federalismo y de la promoción de la laicidad<sup>468</sup>, y que decía no estar adherido a ninguna tendencia política existente de oposición izquierda-derecha, ni a ningún movimiento religioso, interés económico o consideración racial o de clase social. Asimismo, se subrayaba en el proyecto de estatutos que la palabra “Amazigh” en el nombre del partido, hacía referencia a la civilización amazigh y a una *“zona geográfica”*, pero nunca a una raza o a una religión.

Omar Louzi tras difundir la propuesta entre el movimiento amazigh, deposita finalmente el dossier del PDA el 27 de mayo de 2005 en la wilaya de Rabat-Salé, y establece el 15 de noviembre como fecha para celebrar su congreso constitutivo, un congreso que nunca llegará a ser autorizado por parte de las autoridades.

De hecho, conforme pasan los meses desde el anuncio de la creación de la comisión preparatoria de dicho congreso, dos cuestiones hacen del partido de Louzi un elemento de atención por parte de los medios. Por un lado, las contradicciones que el partido parece presentar con la nueva ley de partidos, y

---

<sup>467</sup> Proyecto de estatutos del Partido Democrático Amazigh, Rabat 15 de noviembre de 2004. Véase Anexos (Documentales).

<sup>468</sup> Proyecto de estatutos del Partido Democrático Amazigh, Rabat 15 de noviembre de 2004. Véase Anexos (Documentales).

por otro la interferencia de Ahmed Adghirni con la creación de una nueva formación política amazigh.

La no autorización del congreso constitutivo por parte de las autoridades hacía prever una no legalización del partido, si bien su fundador rechazaba cualquier incompatibilidad con la nueva ley de partidos, apoyándose en que la palabra “amazigh” no remitía a una raza sino a una civilización<sup>469</sup>, y en la autorización recibida por otros partidos de nueva creación y de carácter islamista, como el partido *Alianza Civizacional* (Al Badil Al Hadari)<sup>470</sup>.

La reaparición de Adghirni y su decisión de crear otro partido, genera confusión entre los medios nacionales ajenos al movimiento amazigh, llegando a considerar a Adghirni parte del PDA, y atribuyendo sus declaraciones y posiciones, como la de mostrarse a favor de una república en Marruecos, a la formación de Louzi<sup>471</sup>.

Así, Ahmed Adghirni, que a finales de los noventa formaba parte del grupo de militantes más cercanos a la idea de crear un partido político, pone definitivamente en marcha un partido político, algo que ya de manera oficial había propuesto en el seno de los encuentros que tienen lugar tras la firma del *Manifiesto Amazigh* y en el marco de las elecciones del año 2002.

El nacimiento del PDA de Louzi hace que Adghirni dé el salto definitivo y constituya el que llamará Partido Democrático Amazigh Marroquí (PDAM) el 31 de julio de 2005, como medio con el que responder de manera inmediata a la que él consideraba que era un intento por parte de personas cercanas al poder de controlar la politización del movimiento amazigh.

---

<sup>469</sup> Comunicado « Création du parti démocrate Amazigh au Maroc » de Omar Louzi, Rabat 25 de mayo de 2005.

<sup>470</sup> El partido *Alianza Civizacional* se funda en el año 2002, pero no obtiene reconocimiento del estado marroquí hasta el año 2005. Participa en las elecciones legislativas de 2007, pero tras una investigación sobre terrorismo, en el marco de la cual el secretario del partido y otros miembros de la formación son arrestados, el partido es disuelto por el gobierno en el mes de febrero del año 2008.

<sup>471</sup> “3 questions à Omar Louzi, fondateur du Parti Démocrate Amazigh », *Pdatamazgha*, 1 de agosto de 2005. Véase <http://www.aitpda.blogspot.com.es/>

*“Omar Louzi anunció en un sitio web de internet su intención de crear un Partido Demócrata Amazigh, pidiendo firmas de apoyo a la creación del partido. Él utilizó ese nombre. Hubo mucha gente, muchas organizaciones que respondieron. Lo que yo sé es que Louzi contactó Adghirni para pedirle si podía entrar a formar parte, y Adghirni consideró que Louzi era muy próximo al partido de Aherdan, y por ello muy próximo al poder. La acción de Adghirni creo que pudo ser un intento de recuperar la idea del partido político amazigh, al que nunca le había puesto nombre. Adghirni se reúne con una docena de personas y crean un partido con el nombre de Partido Democrático Amazigh de Marruecos, y depositaron su estatuto. Entonces Louzi cambió el nombre del partido y pasó a llamarlo Izigzawen”<sup>472</sup>.*

*“Después de puesta en marcha del IRCAM Adghirni se vio obligado a crear su partido. Hay una discusión sobre si el primero en crear el partido fue el o Louzi pero la idea fue claramente de Adghirni, era algo que había sido suyo”<sup>473</sup>.*

Para evitar cualquier tipo de confusión con el partido de Adghirni, Louzi decide cambiar el nombre del Partido Democrático Amazigh por *Izigzawen* que significa “los verdes” en tamazight, y se hace conocer como *Partido Ecologista Marroquí*, con el que se intentaba cambiar de estrategia y sortear los límites de la ley de partidos políticos, estableciendo además un vínculo con algunos partidos verdes europeos, a los que Louzi se sentía próximo desde su estancia de estudio en Suiza, en la Escuela de Altos Estudios Comerciales de Lausanne.

El partido tampoco llega a ser autorizado por el poder, así como otras acciones que Louzi emprende en años sucesivos, como la creación de la asociación “Amazigh Rights Watch”. En los últimos años se ha dedicado, tras algunas dificultades iniciales con las autoridades, a la organización del “Festival Internacional de Derechos Humanos” de Rabat.

---

<sup>472</sup> Entrevista a Hassan Ib Belkasem, Rabat 23 de noviembre de 2009.

<sup>473</sup> Entrevista a Ziani Mohamed, Alhucemas 4 de agosto de 2008.

## CARICATURA SOBRE EL NUEVO PARTIDO "IZIGZAWEN" DE OMAR LOUZI



Fuente: Souss.com

### 6.2.6. EL PARTIDO DEMOCRÁTICO AMAZIGH DE MARRUECOS DE AHMED ADGHIRNI

El referente más cercano en la creación del *Partido Democrático Amazigh Marroquí* (PDAM - *Akabar Agdudan Amazigh Ameghribi*) se sitúa en el contexto de debate interno que se genera en el interior del movimiento tras la firma del *Manifiesto Amazigh*. Sin embargo, su fundador, Ahmed Adghirni, había sido ya a finales de los noventa uno de militantes que más favorablemente se había mostrado respecto a la introducción del movimiento amazigh en la arena política del país.

Así pues, el origen de la creación del PDAM según su fundador, Ahmed Adghirni, debe buscarse en primer lugar, en las discusiones que, sobre la redefinición de la acción colectiva, surgen a finales del reinado de Hassan II

dentro del movimiento amazigh; en segundo lugar, en el debate que se mantiene dentro del movimiento tras la firma del *Manifiesto Amazigh*; y por último, en la decisión de algunos sectores de formar un partido político como medio con el que introducir una nueva vía de acción para la causa amazigh y un nuevo instrumento de presión sobre los decisores públicos.

*“Yo personalmente, tras los problemas y el final del CNC, pensé que los Imazighen podíamos continuar organizándonos para construir otro tipo de organización. Yo mismo intenté conseguir eso entre 1997 y finales de 1998, animando a los que había sido parte de mi entorno en el CNC, los amigos, la juventud, que nunca está tranquila, para que buscasen el modo de continuar con la idea, y también a la prensa para que no olvide. Pero al final ya sabemos que la prensa pierde la memoria, que los amigos se vuelcan en sus asuntos personales o en buscar otras cosas en otro lugar. Fue imposible continuar manteniendo todos esos contactos, así que en 1998 creamos el periódico Tamazight. Yo era el director y tenía a un pequeño grupo de jóvenes militantes que estaban conmigo: Ali Ijla, que ahora es jefe de una división de la televisión marroquí y en aquel entonces era redactor en jefe y mi socio en el periódico; Lahsen Al Waleed; Ahmed Asside, que en aquel momento era licenciado en paro, y había sido estudiante de la Universidad de Oujda; Mohamed Ouzij, un hombre de teatro, que ahora vive en Bruselas, y representaba una tendencia amazigh dentro del CNC; e Ibrahim Bauch, que ahora es periodista en la televisión amazigh.*

*Creamos el periódico antes de la muerte de Hassan II, y continuó durante 72-80 números que se editaban mensualmente. En la redacción del periódico fue donde renovamos la relación con la política y el debate político. Publicamos artículos sobre la amazighidad y la política, debates, documentos, análisis políticos... Todo ello hasta el momento de la muerte de Hassan II en 1999. A partir de la época de Mohamed VI, algunos amigos cercanos y militantes de la cuestión amazigh, como Mohamed Chafik, me llamaron de nuevo, y me pidieron formar parte de una nueva reagrupación de los*

*Imazighen con el fin de desarrollar las reivindicaciones para el nuevo período de Mohamed VI*<sup>474</sup>.

*“El PDAM llegó tras la experiencia del CNC, del Comité de Manifiesto Amazigh, las relaciones internacionales, y al final, del reconocimiento del Estado tras el discurso real de 2001. Todo ello no dio un nuevo aliento para constituir un partido político. [El PDAM] No fue una reacción a la creación del IRCAM. El IRCAM es una reacción política del Estado que nos ha puso verdaderamente frente al problema político de la cuestión amazigh [...] El IRCAM no sedujo a todo el mundo. Nosotros decidimos separarnos de él, abrir el debate con el gobierno, con el Parlamento, no solamente con la institución real. Hemos salido para posicionarnos a favor de las libertades públicas, del ejercicio de la democracia. Hemos buscado llegar a la arena política dando nuestra opinión y posicionándonos respecto a algunos dossiers políticos, las elecciones, y a través de otros medios con la intención de posicionarnos en el campo político.*

*Por todo ello, y de nuevo a causa de la petición de los jóvenes, me vi obligado a volcarme de nuevo en la política, en renovar el ejercicio político, aunque yo personalmente no quería volver a ello. En ese momento habían aparecido nuevas iniciativas, lo que me obligó a retomar mi idea de crear un partido político, no había gente que pudiera hacer eso*<sup>475</sup>.

Si bien Ahmed Adghirni situaba la creación del PDAM en los debates surgidos en torno a la ventana de oportunidad política que se veía en la sucesión en el trono, otros militantes, como Hassan Id Belkassem, la vinculaba también a discusiones internas de la asociación *Tamaynut*, a la que ambos pertenecían, y a una primera proposición realizada por el propio Belkassem.

---

<sup>474</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 1 de diciembre de 2009.

<sup>475</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 1 de diciembre de 2009.

*“En el año 1996 surge la idea de que es necesario para el movimiento amazigh de establecer una acción a dos alas: En la cultural y en la política. Esa idea se discute en el CNC, pero en realidad era algo que ya se había discutido en el seno de la asociación Tamaynut. Cuando la cuestión se plantea en el CNC es cuando la cuestión política dentro del movimiento amazigh arranca. Después, esa propuesta evolucionó con el tiempo y ahora hay diferentes corrientes políticas. [...] Es en el seno de la Asamblea que yo inicié una propuesta en ese sentido. Les pedí reflexionar y que preparáramos un plan de acción para crear un frente político que representara a las corrientes políticas amazighes con el objetivo de contribuir a la transición democrática del país [...] Yo escribí el documento “La necesidad de acción a dos alas, política y cultural”, y lo envié a Adhirgni que dirigía el periódico Tamazigh, donde lo publica, suprimiendo el título y poniendo como título “Por un partido amazigh” y sin poner mi nombre. Lo que ocurrió fue así. Pero la idea inicial era aquella. La cuestión del partido amazigh la propuse a Adhirgni y Arrehmuch. Los tres éramos abogados en la asociación Tamaynut, aunque luego cada uno evolucionamos de diferente manera. [...] Yo les propuse antes de la muerte de Hassan II, cuando todo el mundo sabía que Hassan II estaba ya enfermo, crear un partido juntos, pero no estaban de acuerdo. [...] La iniciativa es también un efecto de la acción que llevábamos a cabo en Tamaynut sobre todo en relación a la cuestión de la tierra, el derecho de participar en la vida política, el derecho de participar en la vida cultural, etc. El inicio del debate sobre la amaziguidad desde una perspectiva política, de crear un partido, se encuentra en ese documento que fue publicado en la revista Tamazigh de Adghirni”<sup>476</sup>.*

El PDAM se constituye el 31 de julio de 2005, bajo las circunstancias anteriormente descritas de conflicto con el PDA de Louzi, y celebra su primer congreso los días 3 y 4 de febrero de 2007 en Marrakech para acogerse a la nueva ley de partidos que había sido promulgada en febrero del año anterior. Por aquel entonces los activistas vinculados a esta organización en ciernes ya se encontraban bajo vigilancia de las autoridades, que deciden prohibir la

---

<sup>476</sup> Entrevista a Hassan Id Belkassem, Rabat, 23 de noviembre de 2009.



celebración del congreso en el lugar que estaba previsto y la reunión tiene que desarrollarse en la calle.

Este inconveniente hace que las decisiones en torno a la formación de la estructura organizativa del partido se tomen en Rabat entre un grupo más reducido de personas, y que los trabajos se inicien a partir de un pequeño organigrama desde el cual se continúa con el proceso de construcción de la organización. Así pues, el PDAM se forma en un primer momento con personas cercanas al propio Adghirni y que en los últimos años se habían sido mostrado afines a la estrategia de creación de un partido.

*“Había amigos que habían estado en el CNC, gente nueva, sobre todo la gente joven, de la universidad, otros militantes que no se integraron en el IRCAM, y gente que se interesaba por la política dentro del movimiento”<sup>477</sup>.*

#### **REUNIÓN EN LA CALLE DE LOS ASISTENTES AL I CONGRESO DEL PDAM PROHIBIDO POR LAS AUTORIDADES EN FEBRERO DE 2007**



Foto: *Amazigh World*

---

<sup>477</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 1 de diciembre de 2009.

La formación se realiza para algunos activistas de manera improvisada, a partir del capital social con el que contaba el núcleo que la pone en marcha en Rabat. En total, en torno al PDAM se llegaron a agrupar alrededor de 200 militantes del movimiento amazigh: 18 en el Bureau Político y 70 en el Consejo Nacional del partido, sus dos órganos principales, y el resto como representantes en las regiones, principalmente en Marrakech, Tánger, Nador, Taza, Fes, Agadir y Casablanca.

El modo como se inicia la constitución de la estructura organizativa del partido hace que el proceso sea visto por algunos militantes como poco estructurado, incluso improvisado a causa de los medios a través de los cuales se realiza –por teléfono según los testimonios de algunos militantes recogidos durante esta investigación, y a través de correo electrónico según Souaidi (2010:23)- algo que condicionará su evolución posterior.

*“Adghirni decía que estábamos en el momento de trabajar, que era el momento de crear un partido simplemente, y que después podíamos ir cambiando las cosas, la estructura. Sin embargo yo creía que, antes de todo, debían de estar definidos los objetivos, el programa político, las bases de la propuesta”<sup>478</sup>.*

*“Yo participé en la formación del partido a nivel local. No se hizo debate, ni plataforma de discusión. Fue un proyecto hecho por teléfono. Se hizo entre amigos de Rabat, donde está en Bureau Federal. No me presenté a las elecciones del Bureau Local. No estaba convencido de la manera en la que se estaban organizando las cosas. Intenté ser tolerante con la gente que quería hacer el partido”<sup>479</sup>.*

---

<sup>478</sup> Entrevista a Samir El Morabet, Alhucemas 7 de agosto de 2008.

<sup>479</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

El partido se va organizando localmente, y en el Rif la formación de Adghirni consigue implantarse con fuerza en la ciudad de Nador y en las áreas rurales de la provincia de Alhucemas. De hecho, el militante rifeño Mustapha Bennamar es nombrado vicepresidente del partido, siendo él la persona que introduce la cuestión del regionalismo dentro de la formación<sup>480</sup>, creando tres secciones–el Norte, el Sous, el Atlas– con capacidad de decisión autónoma.

En un primer momento, el nacimiento del PDAM no es bien recibido por la corriente universitaria del movimiento, de hecho tras su creación en el 2005, el MCA emite un comunicado en el que rechaza la introducción del activismo amazigh en el sistema político del país. Sin embargo, en el tiempo que transcurre entre su creación y las elecciones legislativas de 2007, sectores de la juventud amazigh, vinculados al propio MCA, comienzan a formar plataformas de apoyo al partido en diferentes puntos del país, especialmente en Nador y Agadir. De hecho, es un grupo de estudiantes rifeños de la recién creada Universidad de Nador, quienes toman la iniciativa de crear unas juventudes del partido.

Así pues, las llamadas *Juventudes Democráticas Amazigh* (JDA) nacen en el año 2007, fruto de la decisión de un grupo de jóvenes de tomar parte en la política y de defender la causa amazigh desde la acción de un partido. La formación del JDA se hace de manera independiente al propio PDAM a través de contactos que emanan de la propia vida universitaria y del activismo amazigh local.

*“Nos sentamos para discutir un grupo de amigos afines a la idea de tomar parte en la política. Decidimos formar entonces las juventudes del partido, y nos pusimos en contacto con ellos, a través de Bennamar que era vicepresidente del partido, y un profesor de la universidad de Taza, Nourdin El Hammouti, que también está dentro”*<sup>481</sup>.

---

<sup>480</sup> Entrevista de Mustapha Bennamar, Nador 4 de abril de 2011.

<sup>481</sup> Entrevista a Kamal Sliman, Nador 18 de noviembre de 2009.

En el verano de 2007 tuvo lugar en Rabat un encuentro de jóvenes afines a la idea de crear un órgano que representase a las juventudes del PDAM, en el curso del cual sería constituido un Comité Nacional encargado de formar distintos comités preparatorios regionales. La evolución de la organización se vio cortada por el proceso de ilegalización del partido, si bien llegaron a desarrollar algunas acciones, como la participación en la campaña de boicot electoral del PDAM con el reparto de propaganda de concienciación a la población.

El proceso de ilegalización del partido concluye en diciembre del año 2009, pero a pesar de ello, tanto su Secretario General como sectores del mismo, continuaran participando como representante y miembros del mismo, tras su prohibición como medio con el que reivindicar su derecho a representarse políticamente dentro del sistema.

*“Las asociaciones y tener un partido político son los instrumentos para alcanzar nuestros objetivos. Tenemos necesidad de gobernar, de poder defender nuestros intereses en nuestro país”<sup>482</sup>.*

La ilegalización del partido por parte de las autoridades, se apoyó, entre otras cosas en la ideología y proyecto político que la formación defendía, y que se diseminaba a lo largo de diferentes documentos, como sus estatutos, memorándums, comunicados y declaraciones.

El partido establecía en el artículo 1 de sus estatutos su *“intención de contribuir al proceso de transición democrática y de romper con el periodo de personalización del poder y de violación de los derechos del hombre, refiriéndose a la manera de conciliar la identidad amazigh y la apertura sobre la universalidad de*

---

<sup>482</sup> Entrevista a Lahoucine Bouzit, Rabat 17 de abril de 2011.

*derechos y libertades en vista de construir un Marruecos múltiple, unido y federado en regiones*"<sup>483</sup>.

Para ello, el artículo 2 de los estatutos establece como los objetivos del partido, los seis siguientes<sup>484</sup>:

- La oficialización del amazigh en tanto que lengua, identidad, cultura y civilización en una constitución democrática en alternancia que reconozca la lengua amazigh como lengua oficial e integre Marruecos en su espacio geográfico africano y mediterráneo, una constitución fundada sobre el respeto al principio de la separación de poderes, el humanismo, la supremacía de las cartas internacionales, abierto sobre estructuras locales según el modelo de un Estado de regiones.
- El respeto a los derechos que son mundialmente reconocidos en las cartas y convenciones internacionales, traduciendo sus disposiciones en las leyes nacionales, siguiendo el dossier de las violaciones graves del hombre por la vía del reconocimiento estatal de sus responsabilidades sobre los años de plomo, la creación de un memorándum nacional nuevo y del descubrimiento de la verdad según el enfoque de la justicia transicional que garantiza a las víctimas sus derechos.
- Instaurar un Estado de derecho económico que rompa con la gestión de renta de la economía y que edifique una economía competitiva que respete la iniciativa libre y creativa de la ciudadanía según un pacto social que responda al acuerdo entre empresario, campesinos y obreros, y sobre el que edificar un nuevo proyecto de desarrollo social solidario.
- Militar para que los recursos acuáticos, forestales y minerales sean generados por una democracia económica, dando prioridad en la financiación pública al mundo rural y a las regiones marginalizados,

---

<sup>483</sup> Estatutos del Partido Democrático Amazigh Marroquí. Véase Anexos (Documentales).

<sup>484</sup> Estatutos del Partido Democrático Amazigh Marroquí. Véase Anexos (Documentales).

para hacer de sus recursos locales de factores de desarrollo, frenar el éxodo rural, reflexionar sobre el medio susceptibles de hacer de la ciudad marroquí un espacio de solidaridad social y para remediar las desigualdades sociales y espaciales y el hábitat insalubre.

- Integrar los parámetro de la diversidad lingüística y cultural en la elaboración de políticas públicas en materia cultural, de enseñanza y de medios de comunicación, hacer de la escuela nacional un vivero de valores de la tolerancia y de la diversidad, adoptar una política cultural y mediática que rehabilite el componente amazigh como lengua, cultura, identidad y civilización.
- Contribuir al cambio de orientación de la administración pública hacia una administración no burocrática abierta sobre su entorno económico y social, consciente de su rol de atraer capitales extranjeros, y poner los sectores de la salud, la enseñanza y del hábitat social como prioridades de la acción política, para mantenerlos como espacios públicos que se beneficien del interés y de la protección del estado.

Para el PDAM, la relación entre el tamazight y el árabe, como las dos lenguas oficiales del país, debía basarse sobre el principio de igualdad, siendo el Estado el responsable de su protección y de garantizar que puedan ser empleadas en las diferentes de la vida pública. Así, para el partido, *“el tamazight y el árabe son las lenguas oficiales de Marruecos que los marroquíes deben de aprender y de utilizar en la vida pública”*<sup>485</sup>. Para él *“el estado tiene la obligación de poner en marcha las medidas concretas y positivas para la promoción de estas dos lenguas. Es el responsable de su protección garantizando su utilización en un contexto de libertad de expresión y de publicación de ideas y de opiniones a través”* haciendo referencia tanto a la producción cultural, como a la generalización de su enseñanza, su uso en

---

<sup>485</sup> « Mémoire au sujet de la constitution adressé par le PDAM au Roi Mohamed VI », *Le Monde Amazigh*, julio/agosto de 2006.

los medios de comunicación, y su utilización en la Administración y la Justicia<sup>486</sup>.

Asimismo, cabe destacar la defensa del partido del derecho consuetudinario amazigh como *“una de las fuentes de derecho y espacio de inspiración para el legislador en el límite de su conformidad con el derecho internacional”*<sup>487</sup>, la *“libertad de culto y de creencia y el ejercicio de ritos religiosos para los individuos y las comunidades”*<sup>488</sup>, y el establecimiento de un *“estado de las regiones”*<sup>489</sup>.

Los estatutos fueron depositados y tras no recibir ningún tipo de contestación en los meses siguientes, los fundadores del partido pasaron a considerarse legales y a actuar como tal. La ilegalización del partido es atribuida por su Secretario General a la posición que la formación decide adoptar frente a las elecciones legislativas de 2007, al considerar que es su declaración de boicot a las mismas la causa que origina que el Ministro del Interior requiera que la justicia considere ilegal al partido<sup>490</sup>. Esta misma postura es la que adoptan la Juventud Democrática Amazigh, que consideraban que la ilegalización del partido carecía de argumentos legales y racionales, y que se trataba más bien de un asunto político con el que se intentaba marginar a los Imazighen de la labor política en Marruecos<sup>491</sup>.

También, la Juventud Democrática Amazigh región del Rif, consideramos que esta acusación viene como castigo al PDAM y al pueblo marroquí por haber boicoteado las elecciones parlamentarias del 2007, y estas

---

<sup>486</sup> « Mémoire au sujet de la constitution adressé par le PDAM au Roi Mohamed VI », *Le Monde Amazigh*, julio/agosto de 2006.

<sup>487</sup> « Mémoire au sujet de la constitution adressé par le PDAM au Roi Mohamed VI », *Le Monde Amazigh*, julio/agosto de 2006.

<sup>488</sup> « Mémoire au sujet de la constitution adressé par le PDAM au Roi Mohamed VI », *Le Monde Amazigh*, julio/agosto de 2006.

<sup>489</sup> « Mémoire au sujet de la constitution adressé par le PDAM au Roi Mohamed VI », *Le Monde Amazigh*, julio/agosto de 2006.

<sup>490</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 12 de agosto de 2008.

<sup>491</sup> Comunicado de la Juventud Democrática Amazigh- Región del Rif, Alhucemas 26 de noviembre de 2007. Véase Anexos(Documentales).

últimas elecciones dieron como resultado a un gobierno ilícito que carece de legitimidad popular

El 6 de agosto de 2007 el Ministerio del Interior realiza una petición formal al tribunal administrativo de Rabat de anular y disolver el PDAM, alegando no respetar el artículo 4º de la nueva ley. Los motivos expuestos por el Ministerio para su ilegalización se basaban en argumentar que el PDAM constituía un partido basado sobre criterios étnicos y lingüísticos, haciendo referencia a la propia denominación del partido, que incluía el término “amazigh”, su reivindicación del reconocimiento del derecho consuetudinario amazigh, el carácter de las declaraciones públicas realizadas por su secretario general y la consideración de que la formación no representaba más que a una franja de los ciudadanos marroquíes<sup>492</sup>.

Algunos miembros del partido comenzaron a recibir amenazas tras el inicio del proceso, y las secciones locales de la formación empezaron a tener cada vez más dificultades para poder participar u organizar cualquier actividad.

La ilegalización del partido respondía según sus miembros a cuestiones políticas, al intento por parte de las autoridades de cerrar el paso a una formación que podía ocasionar problemas al statu quo de distribución de poder en el sistema de partidos del país, y por ende en el sistema de equilibrios de las fuerzas sociales y políticas de la sociedad marroquí.

*“La oposición del estado marroquí [hacia el partido] no ha sido nunca sobre la ley, es cuestión de la orientación política, y no jurídica, del partido, porque incluso antes nos permitieron actuar, nos dieron la libertad de reunirnos, tener una sala pública. Si dicen que me baso sólo en la etnia, que soy racista, como dicen, por qué no me privaron*

---

<sup>492</sup> “Le CMA interpelle Abbas El Fassi à propos du Parti Démocratique Amazigh Marocain », *Le Monde Amazigh*, nº91, diciembre de 2007.



*de mi derecho de tener una sala pública, de acceso a la prensa, a reunión... deberían de haber hecho todo eso para prohibir el partido”<sup>493</sup>.*

*“La situación es que en Marruecos hoy día no puede existir un partido político. A veces dicen que el problema es el nombre, a veces que el problema es el programa. Pero lo que les molesta verdaderamente es el nombre. Tienen miedo de que si existe un partido político amazigh, la población amazigh abandone los partidos a los que hasta ahora apoyaba y desestabilice el sistema. Porque con la estadística en la mano hay una mayoría de población amazigh”<sup>494</sup>.*

*“La ley sobre los partidos – en Marruecos- no da una definición del concepto de raza. El artículo del Ministerio del Interior reclama un análisis lingüístico y lexical detallado así como el análisis de los conceptos ideológicos utilizados tanto más cuando se apoya sobre un partido político. Los redactores del artículo 4 sobre la ley de partidos no se basan en una concepción científica del vocablo étnico, etnológico o etnográfico. El artículo da una acepción superficial al vocablo “amazigh” que, para ser definido, necesita el recurso a definiciones científicas y especializadas”<sup>495</sup>.*

El proceso de ilegalización del PDAM y su anulación por parte del Tribunal Administrativo de Rabat el 17 de abril de 2008, hace que el partido reciba las muestras de solidaridad del activismo amazigh, pero no del resto de fuerzas políticas y sociales del país.

En este sentido, el partido de Adghirni llega a sentirse atacado por el resto de formaciones políticas del país, en primer lugar, por aceptar esa restrictiva

---

<sup>493</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 1 de diciembre de 2009.

<sup>494</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 1 de diciembre de 2009.

<sup>495</sup> « Réponse commune du parti démocratique amazigh marocain et du congrès mondial amazigh au rapport de l'état marocain, 17&18 a propos de la convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (CERD) au Maroc ».

nueva ley de partidos<sup>496</sup>, y en segundo lugar, por mostrarse claramente contrarios a la formación, incluso por parte de formaciones a las que activistas del movimiento pertenecen, como es el caso de Vía Democrática.

*“Ha sido muy difícil porque los partidos políticos marroquíes de hoy día están en consenso general con el estado. Porque la ley de 2007 pasó por el Parlamento y fue consensuada por todos los partidos políticos y el Ministro del Interior. Entonces no pueden ir en contra de la decisión. Lo que hacen es mantener el silencio, están en contra del partido”<sup>497</sup>.*

*“La izquierda marroquí tiene compromiso político con el nacionalismo marroquí. El problema es la arabidad de la izquierda marroquí. Vía Democrática hizo un comunicado en 2005, en el que decía que es un partido racista. Los otros no dicen nada públicamente, pero se muestran en contra”<sup>498</sup>.*

Al contrario, el movimiento amazigh reaccionó a la ilegalización del PDAM, apoyando al partido y posicionándose en contra del proceso iniciado por el Ministerio del Interior y de las alegaciones realizadas por el mismo para tal fin. En realidad, se consideraba que la ilegalización del partido no correspondía justamente a la realidad política del país, en tanto en cuanto la creación del partido y su defensa de la lengua y la cultura amazigh no

---

<sup>496</sup> En este sentido, el Ministro de Comunicación y portavoz del gobierno Khalid Naciri declaraba en el proceso de ilegalización del PDAM, que la ley de partidos por la que iba a disolverse la formación había sido aprobada en Parlamento y por ello respondía al sentir de las fuerzas políticas del país: “Marruecos, en tanto que sociedad civilizada y organizada que intenta construir su democracia, deja un espacio a todos los partidos y a todas las expresiones políticas sin excepción, salvo por aquello que corresponde a la integridad de su entidad nacional. El parlamento ha votado unánimemente una ley en ese sentido. En consecuencia, este partido no puede existir, porque contraviene a la ley”. Véase “Pour le gouvernement, le Parti Démocratique Amazigh marocain n'est pas légitime », Amazighnews, 3 de diciembre de 2007. Disponible en <http://www.amazighnews.net/20071203109/Parti-Democratique-Amazigh-marocain-n-est-pas-legitime.html> [Acceso: 12 de noviembre de 2009]

<sup>497</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 1 de diciembre de 2009.

<sup>498</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 1 de diciembre de 2009.

constituían un acto de racismo, sino un ejercicio de reparación y de justicia con la población amazigh del país. Por otro lado, se citan otras formaciones como el PI, la USFP y el PJD, a los que se considera partidos arabistas e islamistas, como ejemplos de formaciones que deberían de ser ilegalizadas según el artículo 4 de la nueva ley de partidos, tal y como se hacía con el PDAM, y que sin embargo eran protegidos por el sistema, causando una situación de desigualdad a la población amazigh del país.

*“Los panarabistas se sirven del proselitismo islámico para hacer desaparecer la diversidad con el fin de reinar sin compartir. Son aquellos que, en el gobierno y el Majzén (la administración), busca falsificar la historia y la toponimia, prohibir los nombres amazighes, poner obstáculos a la enseñanza de la lengua amazigh y a impedir los programas en tamazigh en los medios públicos. Es entonces legítimo preguntar ¿por qué estos partidos que instrumentalizan una lengua y una religión, bien sea por acceder al poder, bien sea por conservarlo, no están acosados por el ministro de interior? ¿Por qué los hombres políticos marroquíes y sus partidos se definen como los Árabes, que se declaran pertenecer a la “Oumma arabia” (la nación árabe) no son considerado fuera de la ley? ¿Por qué los marroquíes que se definen como Árabes podrían tener el derecho de crear partidos políticos y no los Amazighes?”<sup>499</sup>.*

*“Contrariamente a lo que dice el Ministerio del Interior no es un partido racial. No se indica raza ni etnia. Se dice que es un partido racial, ¿por qué? ¿Es que no existe la ideología arabo-musulmana? Hoy día continúan las líneas rojas trazadas por el poder. Las autoridades son las que quieren determinar todo lo que tiene que ver con la amaziguidad, con el Sahara y con la religión. Son los tres monopolios para el poder. El estado utiliza la lengua, la raza, la religión para encarcelar a la gente. Incluso Aherdan, cercano al poder, pasó las líneas y fue apartado durante algún tiempo. La realidad es que*

---

<sup>499</sup> « Le CMA interpelle Abbas El Fassi à propos du Parti Démocratique Amazigh Marocain », *Le Monde Amazigh*, n°91, diciembre de 2007.

la amaziguidad sigue siendo tabú. En cambio otros partidos que hacen referencia a la lengua, la raza y la religión, como el PJD ha negociado”<sup>500</sup>.

Al contrario, para la defensa de la existencia del PDAM no se duda en afirmar que es el partido que mejor representa la diversidad de Marruecos, al respetar tanto el árabe como otras lenguas habladas en el país de origen extranjero, y al incorporar la protección, promoción y oficialización del tamazight como lengua autóctona y hablada por una mayoría de la población del país, aparándose en argumentos de derechos internacional, como las propias recomendaciones realizadas por el CERD al estado marroquí sobre la cuestión amazigh.

*“Se trata de hechos reales y concretos que probaría que el PDAM no transgrede de ninguno de los principios universales de la democracia y de los derechos humanos sino al contrario, su presencia y su acción favorecen el ejercicio de la ciudadanía, las libertades, la igualdad y la plenitud de todos los marroquíes y particularmente de los excluidos del sistema político actual [...] En conclusión y conformemente a las obligaciones y a los compromisos internacionales de Marruecos en materia de estado de derecho y de respecto de los derechos del Hombre, el Congreso Mundial Amazigh espera de usted, Sr. Primer Ministro, las siguientes medidas urgentes: [...] Aplicar las recomendaciones del Comité de Naciones Unidas para la eliminación de todas las formas de racismo y de discriminación racial (2003) y del Comité por los derechos económicos, sociales y culturales (2006), especialmente aquellas de “consagrar en la Constitución, la lengua amazigh como una de las lenguas oficiales, crear programas de alfabetización en lengua amazigh, acordar una enseñanza gratuita en lengua amazigh a todos los niveles y garantizar plenamente a la comunidad amazigh su derecho a ejercer su propia identidad cultural”<sup>501</sup>.*

---

<sup>500</sup> Entrevista a Ahmed Asside, Rabat 3 de diciembre de 2009.

<sup>501</sup> « Le CMA interpelle Abbas El Fassi à propos du Parti Démocratique Amazigh Marocain », *Le Monde Amazigh*, nº91, diciembre de 2007.

El PDAM, a lo largo del tiempo que dura su proceso de constitución, encuentra dificultades para formar sus secciones regionales, debido a las reticencias que la formación del partido, como estrategia de acción, creaba dentro del movimiento amazigh, pero también por las dificultades legales que su constitución acarrea.

*“El PDAM tenía mucho apoyo, pero no tenía gente”<sup>502</sup>.*

*“El PDAM era una aventura porque el movimiento amazigh no puede ser apresado. Cada grupo tiene su propia idea, su propia ideología. El movimiento amazigh es un movimiento muy amplio, no puede reducirse. Por eso PDAM se quedó con poca gente. Se hizo una iniciativa mal pensada. El fracaso de este proyecto no fue sólo por su ilegalización, sino también por la falta de reconocimiento de los Imazighen”<sup>503</sup>.*

Estas reticencias iniciales se transforman en apoyos, incluso de aquellos sectores contrarios a la creación del mismo, cuando el Tribunal Administrativo de Rabat dicta el 17 de abril de 2008 la disolución del partido. Así pues, tras la intervención del Ministerio del Interior las muestras de solidaridad y el respaldo al PDAM se producen tanto dentro del país como en el exterior, donde Ahmed Adghirni emprende una campaña por defensa de su partido y de denuncia de su situación. Esta campaña tiene la primera de sus paradas en un encuentro organizado por el rifeño Rachid Raha, presidente de la Fundación Montgomery Hart, en la Fundación Euro-Árabe de la Universidad de Granada el día 24 de abril de 2008, tras el cual, los activistas amazighes allí presentes deciden firmar la llamada “Declaración de Granada”<sup>504</sup>.

---

<sup>502</sup> Entrevista a Jamal Tourou, Alhucemas 4 de agosto de 2008.

<sup>503</sup> Entrevista a Omar Pijjou, Nador 4 de abril de 2011.

<sup>504</sup> Los firmantes de la “Declaración de Granada” fueron El Congreso Mundial Amazigh, el Partido Democrático Amazigh Marroquí, la Fundación Montgomery Hart de Estudios Amazighes, y la

En dicha declaración se hacía referencia a la situación de Marruecos, a la que se calificaba como crítica, debido a la ausencia de democracia y libertades públicas, el aumento de violaciones de derechos humanos, la grave crisis económica que deterioraba las condiciones sociales y de vida de la población, y la existencia de un monopolio del poder por parte de una minoría de clanes familiares.

En el documento también se hacía mención a la disolución del *Partido Democrático Amazigh Marroquí*, cuestión que se relacionaba para las organizaciones firmantes con la política de obstaculización de proyectos relativos al dossier amazigh, como los referentes a la comunicación pública y a la enseñanza, así como la ausencia de la protección constitucional.

Con el objetivo de poner fin a dicha situación en el país y al agravio sufrido por la población amazigh, en la declaración se enumeran seis cambios que, para las organizaciones firmantes, Marruecos debía de emprender: la realización de reformas políticas y constitucionales, incluyendo la constitucionalización de tamazight como lengua nacional y oficial y el reconocimiento de los derechos políticos, religiosos y culturales a todos los marroquíes; la generalización del proyecto de autonomía sobre todas las regiones de Marruecos; permitir a los agentes políticos amazighes actuar en la escena política del país; la racionalización de los recursos del estado al servicio del interés público; la implantación de una política de solidaridad social para mejorar las condiciones de vida del pueblo marroquí; y la liberación inmediata de todos los detenidos de la lucha amazigh en las cárceles marroquíes<sup>505</sup>.

Granada será la primera parada de Adghirni de un viaje en el que visita y se entrevista con diferentes políticos europeos, y tras el cual iniciar una intensa campaña de denuncia de su situación a instituciones políticas europeas y mandatarios internacionales a través del envío de cartas formales de protesta.

---

*Confederación de Asociaciones Culturales Amazighes en el Norte de Marruecos. Véase Anexos (Documentales).*

<sup>505</sup> Declaración de Granada, 24 de abril de 2008. Véase Anexos (Documentales).

Tras su ilegalización, muchos miembros del PDAM seguirán participando en actividades, encuentros y reuniones del movimiento amazigh en nombre del partido, especialmente su Secretario General, que seguirá pronunciándose respecto al desarrollo de la vida política marroquí y del propio activismo amazigh en el país.

#### **6.2.7. EL PARTIDO DEMOCRÁTICO FEDERAL DE MARRUECOS**

El 1 de mayo del año 2006 Hassan Id Belkassem da a conocer públicamente su intención de formar un partido propio, y lanza un llamamiento de adhesión a su proyecto entre los actores del movimiento amazigh. Con el eslogan *“compartir el poder, la riqueza y los valores”*<sup>506</sup> para difundir su iniciativa, Belkassem busca crear pequeñas comisiones preparatorias de activistas favorables a su proyecto con perspectiva a formar un congreso constitutivo del partido para principio del año 2007. Su acción de difusión la realiza tanto dentro del país como en el exterior, en cuyo caso se apoya de la diáspora amazigh para organizar dichos encuentros, como el que se celebra el 29 de octubre de 2006 en París, donde también se llega a constituir un comité preparatorio del congreso constitutivo<sup>507</sup>.

La preparación del congreso se realiza sobre la base de unos estatutos provisionales que son aprobados el día 23 de julio de 2006. Estos estatutos establecían diez objetivos sobre los que la organización política debía de basar su acción: lograr la plena participación en la vida cultural de todos los ciudadanos marroquíes sin ningún tipo de discriminación por razón de lengua, raza, religión o etnia; lograr la plena participación en la vida política y garantizar el ejercicio de este derecho para todos los individuos y grupos, sin

---

<sup>506</sup> “Le Parti Démocratique Fédéral”, *Le Reporter*, 16 de agosto de 2006.

<sup>507</sup> “Pour un Maroc démocratique, uni et fédéral : Thème d'une conférence à Paris », *Tamaynut France*, 11 de octubre de 2006. Disponible en [http://archives.tamaynutfrance.org/index.php?option=com\\_alphacontent&section=1&cat=57&task=view&id=410&Itemid=180](http://archives.tamaynutfrance.org/index.php?option=com_alphacontent&section=1&cat=57&task=view&id=410&Itemid=180) [Acceso : 12 de noviembre de 2009]

discriminación de ningún tipo; el reconocimiento de las múltiples dimensiones de la identidad marroquí, el plurilingüismo y el reconocimiento cultural constitucional de la lengua amazigh como lengua oficial en igualdad con el árabe; garantizar las libertades democráticas en lo que se refiere a la libertad de reunión y la libertad de religión; lograr la plena igualdad entre los sexos en los derechos civiles y los derechos pactos internacionales sobre derechos humanos; lograr el establecimiento de un estado de derecho democrático para la sociedad y un Estado sobre la base del respeto a la separación de poderes; lograr la plena participación de los ciudadanos en la vida económica de la comunidad; defender y mantener el desarrollo teniendo plenamente en cuenta la Convención Internacional sobre Medio Ambiente; difundir la cultura de la tolerancia y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres y el rechazo de todas las formas de intolerancia y de discriminación racial; la aplicación de todas las declaraciones y pactos internacionales de derechos humanos y de los derechos de los pueblos, entre ellos la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas<sup>508</sup>.

El Partido Democrático Federal (PDF) se forma con el objetivo de crear una organización política federal que ayude en la construcción de una sociedad democrática en la que se comparta el poder y la riqueza sobre los principios del respeto por la dignidad humana, el derecho de participación en la vida política del país, el laicismo, y el fin del monopolio de la riqueza y de los recursos existentes en el país<sup>509</sup>.

El PDF se constituye igualmente con un objetivo que va más allá de los límites estatales del país, y que es el de contribuir al establecimiento de una organización política federal de los pueblos indígenas en el Norte de África<sup>510</sup>.

Bajo estas premisas y con estos fines, se promueve la formación definitiva del partido, remitiéndose para ello a la celebración del congreso constitutivo,

---

<sup>508</sup> "Proyecto de Estatutos del Partido Federal de Marruecos". Véase Anexos (Documentales).

<sup>509</sup> "Proyecto de Estatutos del Partido Federal de Marruecos". Véase Anexos (Documentales).

<sup>510</sup> "Proyecto de Estatutos del Partido Federal de Marruecos". Véase Anexos (Documentales).



que, programado en un primer momento para el año 2007, tal y como hemos mencionado, se va progresivamente retrasando. De hecho, durante más de cuatro años el proyecto permanece casi paralizado, hasta que, tal y como ocurre con otras iniciativas como el PDAM o la organización política del *Frente Amyaway*, las movilizaciones que se inician en febrero de 2011 lo reactiven, fijándose su celebración definitiva los días 28-30 de octubre de 2011.

Durante todo ese tiempo el PDF había adolecido de una gran dificultad para poder establecer una estructura definitiva, debido a la incertidumbre y el peso que la ley de partidos ejercía sobre cualquier iniciativa que intentase ser puesta en marcha, a pesar de que el PDF no llevase la denominación de partido amazigh. De este modo, el inicio de las revueltas populares en la región a principios de 2011, y su extensión a Marruecos, reactivan iniciativas políticas que habían quedado paralizadas ante la posibilidad de que emergiese una nueva estructura de oportunidades en el país. Sin embargo, tal y como veremos en el capítulo VIII, las reformas que el estado emprende no introducen ningún cambio en la ley de partidos vigente, y al término de esta tesis doctoral, el proyecto de partido político de Hassan Id Belkassem continúa con su proceso de constitución.

### **6.3. HACER POLÍTICA SIN PARTIDOS POLÍTICOS: LAS ALTERNATIVAS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH A LA ESFERA POLÍTICA INSTITUCIONAL**

Frente a la decisión de algunos sectores del movimiento amazigh de introducirse en la esfera política institucional del país, la decisión de no inclusión en el sistema por parte de otros sectores encuentra su explicación en el hecho de que hayan aparecido, ya en los noventa, pero especialmente a partir de la primera década del siglo XXI, nuevas formas y significados de participación política. Estas nuevas formas comportan acciones colectivas cuyo objetivo no busca derribar el régimen, sino obtener la implementación de

nuevas políticas y cambios que hagan más democrático el sistema (Vairel, 2011: 27).

En estos últimos años se ha consolidado un “espacio de contienda” en el país, que Vairel (2011:27) define como una parte del mundo social construida contra y con referencia al terreno político y sus instituciones formales, en la cual operan actores que comparten la idea de que es posible cambiar la política a través de las movilizaciones y el activismo político.

Según Madani (2006: 155) los movimientos sociales contemporáneos en Marruecos hacen uso de múltiples repertorios y de amplios marcos ideológicos para consolidarse como actores de una escena política paralela y no formal, en la que a través de sus acciones intentan contribuir a la ampliación de la escena política convencional, poniendo en marcha estrategias de acción no institucionales y formas de acción más rutinarias, características de grupos de presión tradicionales. En este último sentido, Madani (2006: 155) resalta el hecho de que los actores de movimientos sociales traten de hacer presión sobre los debates y confrontaciones que se desarrollan en el parlamento y en las arenas institucionales como el gobierno, o en los consejos consultativos como el CCDH o el IER, portando preocupaciones y reivindicaciones distintas de las de los partidos y actores políticos formales.

En este sentido, la acción desarrollada por ciertos movimientos político-culturales presentes en el país ha conseguido, en algunos casos, influir sobre el discurso político y la acción del régimen marroquí, contribuyendo a la reestructuración de algunos mecanismos del propio sistema político del país para hacer frente a sus presiones. Esta reestructuración ha comportado modificaciones dentro de la esfera de decisión del propio monarca que, como autoridad máxima del sistema, se ha visto forzado a tomar decisiones políticas sobre las reivindicaciones y acciones desarrolladas por dichos movimientos.

Partiendo de este análisis de base, algunos sectores del movimiento amazigh, frente a la propuesta de creación de un partido político, prefieren

iniciar otro tipo de acciones y estrategias. Entre ellas, la más secundada durante los primeros años de reinado de Mohamed VI es la de crear una asociación de carácter político que actúe como lobby de presión sobre las decisiones públicas en favor de las reivindicaciones de la causa amazigh, hasta que el propio sistema y las circunstancias políticas del país permitiesen formar un partido político que pueda participar en la esfera institucional contando con todas las garantías políticas.

Esta estrategia emerge dentro del movimiento amazigh en dos momentos importantes. El primero, en el curso de los encuentros de debate en torno al *Manifiesto Amazigh*, y las discusiones sobre qué estrategia de acción desarrollar para alcanzar las reivindicaciones expuestas en los documentos. El segundo, tras la puesta en marcha del IRCAM, como medio con el que contrarrestar los efectos provocadas por esta institución en el activismo amazigh y las estrategias de apropiación de la causa iniciadas por el régimen marroquí.

### **6.3.1. LA SEGUNDA VÍA DEL MANIFIESTO AMAZIGH: UNA ASOCIACIÓN POLÍTICA**

La estrategia de formar una asociación de carácter político dentro del movimiento amazigh aparece en este período, al igual que ocurre en el caso de la propuesta de creación de un partido, en el marco de las reuniones que se mantienen en Bouznika tras la redacción del *Manifiesto Amazigh*. En ese momento la iniciativa de crear un lobby amazigh es la que más apoyo recibe, decidiéndose crear una asociación llamada *Amezday Anamur Amazigh* (Colectivo Nacional Amazigh), como ya hemos visto.

Dentro de este debate, los sectores favorables a la creación de una plataforma alternativa a un partido político, concebían dicha organización, y las funciones que ésta debía de desarrollar de diversas maneras. Entre ellas se encontraba por una parte, un sector constituido por actores asociativos del

movimiento amazigh vinculados a ciertos partidos políticos, como la USFP y el PPS, que proponían utilizar dicha plataforma como instrumento para crear una tendencia amazigh en los partidos políticos del país. Por otro lado, otro sector del movimiento, entendía que la finalidad de esa organización debía ser la de presionar sobre los diferentes entes de poder del sistema - la Administración, el gobierno, los partidos políticos y la patronal- a favor de las demandas de las reivindicaciones amazighes.

Finalmente se decide que la asociación *Amezday Anamur Amazigh* (Colectivo Nacional Amazigh) se constituya como una organización de debate político, y una plataforma a través de la cual poner en marcha un verdadero partido.

En el caso del Rif, muchos militantes del movimiento amazigh se sentían alejados de la decisión que había adoptado el Comité del Manifiesto Amazigh respecto a la creación de esta plataforma política, al considerar que no correspondía al tipo de activismo que tradicionalmente se había desarrollado en la región.

*“Lo rechazamos porque no es una particularidad del Rif. Es algo que es más del Sous, donde están mejor integrados en el sistema económico marroquí. Ellos son el segundo lobby mejor asentado en Marruecos tras los fasis. Cuentan con una actividad financiera importante, y un importante número de presidentes en empresas importantes. Están mejor considerados por las autoridades que el Rif”<sup>511</sup>.*

Finalmente, la actividad de esta asociación queda paralizada por los efectos que la creación del IRCAM causa en el activismo amazigh, que comienza a dividirse en torno a la fractura de “colaboración y no colaboración” con las instituciones oficiales del régimen.

---

<sup>511</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

### **6.3.2. LA REORGANIZACIÓN DEL ACTIVISMO AMAZIGH DESPUÉS DEL IRCAM: LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DEL *FRENTE AMYAWAY IMAZIGHEN* Y LA *RED AZETTA PARA LA CIUDADANÍA***

Tal y como señalábamos, la parálisis del activismo que surge tras la firma del *Manifiesto Amazigh* a causa de la creación del IRCAM y las estrategias de cooptación de activistas por parte del poder a través de la institución real, hace que algunos sectores del movimiento decidan replantearse su estrategia de acción y evolucionar en sus reivindicaciones.

El fortalecimiento de las críticas entre los sectores contrarios al IRCAM sobre su labor, así como el aumento de los desencuentros dentro de la propia institución, hacen que, tras los primeros años de funcionamiento de la institución, comiencen a surgir nuevas plataformas y agrupaciones con el fin de intentar reconducir el activismo en el país, y de buscar nuevas estrategias con las que enfrentarse a la gestión que el régimen marroquí hace del dossier amazigh.

Uno de estos sectores es el conformado por asociaciones y militantes vinculados a las corrientes izquierdistas del movimiento amazigh, algunos de los cuales se agrupan en la plataforma *Coordinación Nacional de Asociaciones Amazigh Demócratas e Independientes*, que también recibe el nombre de *Frente Amyaway Imazighen para la Acción Amazigh*. Esta coordinadora, constituida por 26 asociaciones de diferentes regiones de Marruecos, forma parte de esos sectores favorables a la creación de una organización de carácter político que represente a la causa amazigh frente a los poderes públicos.

El *Frente Amyaway Imazighen*, a pesar de que no consigue mantener una regularidad en su actividad, desde el año 2006 intenta representar una corriente alternativa al partido de Adghirni. De este conglomerado de asociaciones surge la iniciativa, inconclusa, de crear una organización de carácter político. Así pues, esta primera intención no llega a concretarse durante este período ni en la formación de otro partido, ni en la creación de lobby dentro del movimiento

amazigh, al concurrir con el proceso de ilegalización del PDAM y la aparición de divergencias internas dentro de la plataforma.

La constitución de la *Coordinación nacional de Asociaciones Amazigh Démocrates e Independientes Frente Amyaway Imazighen* tiene su origen en un encuentro internacional que se desarrolla entre los días 26 y 28 de diciembre del año 2003. Durante esos días se celebra la *Conferencia Euro-Tamazgha* en Bouznika, organizada por la *Red Azetta* y las organizaciones del activismo amazigh en Holanda, a la que acuden delegados de las “asociaciones amazighes democráticas e independientes de Marruecos”<sup>512</sup>, así como representantes del movimiento amazigh en Argelia y del activismo amazigh en Libia, Islas Canarias y Holanda.

A lo largo de los dos días de debate se concluye con señalar la necesidad primordial de construir un nuevo sistema de coordinación entre las asociaciones amazighes del país debido a las limitaciones de la acción civil amazigh, y a pesar del fracaso ulterior de coordinadoras a escala nacional y regional<sup>513</sup>. Fruto de ello, las asociaciones presentes firman el compromiso de constituir una coordinadora nacional “fuerte y militante”<sup>514</sup>, que cristaliza en el *Frente Amyaway Imazighen* en una siguiente reunión celebrada el 14 de febrero de 2004 en Rabat.

El *Frente Amyaway Imazighen* se constituía entonces con asociaciones y colectivos que buscaban emprender una acción diferenciada que sirviera para contrarrestar los efectos de la estrategia de apropiación que el régimen marroquí había emprendido sobre la cuestión amazigh. Para ello se crea un

---

<sup>512</sup> Con esta expresión se designa en los documentos relacionados con el *Frente Amyaway Imazighen* a aquellas asociaciones que se han situado contra el IRCAM y rechazado las estrategias de cooptación del régimen marroquí hacia el movimiento amazigh.

<sup>513</sup> « Communiqué final- La conférence Euro-Tamazgha ouvre de nouvelles perspectives pour les Berbères du Maroc », *Amzar*, 9 de enero de 2004. Disponible en <http://amzar.skyrock.com/5.html> [Acceso: 12 de enero de 2010]

<sup>514</sup> « Communiqué final- La conférence Euro-Tamazgha ouvre de nouvelles perspectives pour les Berbères du Maroc », *Amzar*, 9 de enero de 2004. Disponible en <http://amzar.skyrock.com/5.html> [Acceso: 12 de enero de 2010]

órgano dentro de la propia organización, el *Círculo Político*, al que se le encarga la tarea de debatir y de deliberar sobre el modo en que implementarla.

En un primer momento la idea más compartida es la de crear una asociación política que ejerciese de lobby amazigh dentro de la esfera política del país. El origen de esta iniciativa dentro del *Frente Amyaway Imazighen* surge en el congreso celebrado en Harhaura (Rabat) entre los días 14 y 16 de abril de 2006, durante el cual se decide incentivar e invitar a “*todas las asociaciones amazighes democráticas e independientes a formar un frente de presión*”<sup>515</sup>.

La idea de crear este tipo de organización retoma la propuesta anteriormente discutida en las reuniones del *Comité del Manifiesto Amazigh* de constituir una plataforma de carácter político desde la que poder influir sobre los decisores públicos a favor del reconocimiento de las reivindicaciones expresadas por este sector del movimiento. Estas reivindicaciones englobaban tanto las demandas recogidas en el *Manifiesto Amazigh* (la constitucionalización del tamazigh como lengua oficial del país, su inclusión en todos los dominios de la vida pública y la integración total y real del tamazigh en la escuela ), como otras vinculadas a su posicionamiento ideológico (la exigencia de una constitución democrática y laica; el establecimiento de un sistema federal en el país; el fin de la política de apropiación de tierras a favor de los notables del régimen y del pillaje y explotación de los bienes públicos; la implantación de una enseñanza democrática, laica, unificada y gratuita; la solidaridad con todos movimientos de protesta y contestación en el combate para la democracia), además de unas exigencias específicas en relación a la cuestión amazigh (la creación de una institución nacional e independiente de estudio de la lengua y la cultura amazigh en el país; y la vinculación de las iniciativas y programas de desarrollo a la dimensión amazigh).

El *Frente Amyaway Imazighen* formaba parte también de otra plataforma de reflexión informal impulsada por la *Red Azetta para la Ciudadanía*, en la que

---

<sup>515</sup> Comunicado de la Coordinación Nacional de Asociaciones Amazighes Democráticas e Independientes Frente Amyaway Imazighen, 16 de abril de 2006.

también se encontraban otras asociaciones como Tilelli, Usman y Adrar. En realidad, serán activistas vinculados a la propia asociación *Azetta*, incluso aún cuando ésta no haya sido todavía legalizada<sup>516</sup>, los que constituyan el motor de organización de los encuentros. Los objetivos de esta plataforma de reflexión se asemejaban a los del propio *Frente Amyway Imazighen*, es decir: propiciar y animar el debate en torno al estado de la cuestión amazigh tras la irrupción del IRCAM; reactivar la militancia amazigh a nivel nacional; así como promover las condiciones necesarias para que se produzca una reagrupación de militantes amazighes.

Desde el primer encuentro celebrado por estos grupos en Nador en marzo de 2002, siete reuniones más se fueron sucediendo por diferentes ciudades del país (Rabat, Meknés, Goulmima, Agadir, Marrakech, Casablanca y Tánger). A lo largo de estos encuentros dos ideas fundamentales se asentaron entre los participantes: la convicción de que era necesaria la reorganización interna de las fuerzas del movimiento; y la voluntad de todos los presentes de contribuir al avance y consolidación del movimiento amazigh dentro del campo político marroquí<sup>517</sup>.

Esas reuniones propician la adhesión de asociaciones amazighes de diferentes regiones al proyecto que representa el *Frente Amyway Imazighen*. En el año 2008 tiene lugar el primer congreso constitutivo de la organización, en el que participan dos representantes de cada asociación que se integra en el Frente, nueve de las cuales pasan a formar el Consejo Ejecutivo del mismo.

En el verano del año 2008, los rumores en torno a un plan de creación de un partido político por parte del llamado *Círculo Político del Frente Amyway Imazighen* con horizonte en el año 2013, se sucedían en todas las conversaciones

---

<sup>516</sup> La Red Azetta para la Ciudadanía se constituye a partir de un núcleo principal de militantes que dejan la asociación Tamaynut por mostrarse contrarios a la posición de colaboración que la organización mantenía con el IRCAM

<sup>517</sup> « Le Mouvement Amazigh au Maroc: analyse de la situation actuelle », *Réseau Azetta*, 6 de mayo de 2008. Disponible en <http://www.reseauamazigh.org/article288.html?lang=fr> [Acceso : 12 de enero de 2010]



mantenidas con activistas del movimiento amazigh durante una de las estancias de trabajo de campo realizadas en el marco de esta investigación doctoral<sup>518</sup>.

El 9 de diciembre de 2009 se organiza un nuevo encuentro en Marrakech en el que se acuerda formar un Comité Nacional de preparación de una organización política, cuya coordinación nacional queda en manos de la Red *Azetta*, presidida por Ahmed Arrehmouch. El objetivo de este comité era el de planificar una reunión futura, que había de tener lugar en el mes de enero de 2010, y en la que se decidiese qué tipo de organización iba a ser creada finalmente, es decir, si un partido político o una asociación que ejerciese de lobby de esa parte del movimiento amazigh que hacía llamarse “independiente”.

*“Verdaderamente hay una falta de orientación a la población amazigh. Es necesario concienciarla de que hay que actuar políticamente para que se respeten nuestros derechos. Todas las decisiones que han estado tomadas por los partidos políticos y el estado han sido con la intención de marginalizar nuestra identidad a través de decisiones políticas, por lo que es necesario formar una estructura con la que poder hacer presión y defender su revitalización. Necesitamos buscar otros medios para hacer presión, y defender los intereses del pueblo amazigh”<sup>519</sup>.*

Para ese entonces, ya había llegado el fin del proceso judicial por el que se disuelve legalmente el PDAM, por lo que la opción de crear un partido político pierde fuerza dentro del Frente, aumentando la incertidumbre y las dudas sobre qué tipo de organización sería puesta en marcha. Al mismo tiempo, la desconfianza en los militantes a los que se había encomendado tal tarea, había ido aumentando desde la formación del PAM, debido a la vinculación de

---

<sup>518</sup> Notas del cuaderno de campo nº 4 (julio- agosto de 2008) y del cuaderno de campo nº5 (agosto de 2008).

<sup>519</sup> Entrevista con Ahmed Arrehmouch, Rabat 10 de diciembre de 2009.

alguno de sus militantes más activos y motor de la iniciativa, Ahmed Arrehmouch, a uno de los poderes fácticos del partido, Ilyas El Omari.

Esta relación, nacida a la luz de la militancia de ambos en organizaciones políticas de la izquierda, más concretamente en la *Izquierda Socialista Unificada* (GSU), a la que ambos llegan procedentes del *Movimiento de Demócratas Independientes*, y de la pertenencia, en el caso de Arrehmouch, y de colaboración, en el de El Omari, a la asociación *Tamaynut*.

La relación entre estos dos militantes y la poca claridad que existía en torno a la estrategia que se iba y se podía adoptar para formar una estructura política, teniendo en cuenta el marco legal existente, despertaba tanto dudas como rechazo entre la militancia amazigh. Por un lado, algunos sectores del movimiento consideraban que la nueva ley de partidos políticos y la ilegalización del PDAM hacían inviable la posibilidad de crear un partido, a no ser que se omitiese la palabra “amazigh” en el nombre de la formación, y ésta fuese encabezada por militantes reconocidos por el activismo amazigh como defensores de la causa. Por otro lado, otros sectores de la militancia veían esta iniciativa impulsada por la *Red Azetta* como un paso más de Fouad El Himma en su intento de reestructuración del sistema político y de controlar a los movimientos sociales que ponían en cuestión algún pilar del sistema político marroquí<sup>520</sup>.

La reunión de enero de 2010 concluye sin que se tome ninguna decisión concreta respecto a la creación del partido o asociación política. Esta iniciativa resurgirá una vez que se inicien las protestas del *Movimiento 20 de Febrero*, al igual que ocurrirá con el PDAM de Ahmed Adghirni y el PDF de Hassan Id Belkassem.

---

<sup>520</sup> موقع اريفيين.كوم يكشف لأول مرة عن خطة المخزن لكبح التنظيمات السياسية الأمازيغية *Maghress*, 5 de enero de 2010. Disponible en <http://www.maghress.com/nadorpress/19> [Acceso: 8 de febrero de 2010].

A pesar de ello, es necesario resaltar la estrategia adoptada por la *Red Azetta para la Ciudadanía*, motor organizador de los encuentros del *Frente Amyaway Imazighen*, que durante los procesos electorales intenta desarrollar un papel similar al de lobby amazigh, haciendo recomendaciones a los partidos políticos a cerca de las reivindicaciones del movimiento, y presionando para que estas sean incorporadas en sus programas.

Este tipo de actuación por parte de la Red Azetta se inicia en el año 2007, tres meses antes de que se celebraran las elecciones legislativas del 7 de septiembre, momento en el cual la organización publica un memorándum con el que intenta sensibilizar a los partidos políticos, parlamentarios y ciudadanos sobre las reivindicaciones de la causa amazigh, a través de la distribución de 200.000 ejemplares del documento entre estos grupos<sup>521</sup> y la celebración seis encuentros regionales de debate<sup>522</sup>. El objetivo fundamental de esta acción, en la que participaban hasta un total de 290 asociaciones de diverso tipo repartidas por todo el territorio del país, era el de realizar un seguimiento del grado aceptación y atención que las reivindicaciones y peticiones realizadas tenían en los actores anteriormente citados. Esta estrategia será nuevamente utilizada por la organización en las elecciones comunales de junio de 2009.

Las demandas realizadas por la Red Azetta durante estos procesos electorales se referían tanto a la propia situación de la cuestión amazigh en el país (el levantamiento de la prohibición de llamar a los niños con nombres amazigh, el establecimiento de cadenas de radio locales y regionales, el aumento de la presencia amazigh en el espacio público, el respeto por la toponimia local, y la finalización de los estereotipos creados en torno a la lengua y cultura amazigh), como a otras demandas de diferente tipo: económicas (la adopción de una política de desarrollo sostenible sobre el

---

<sup>521</sup> “Les amazighs boycottent les élections législatives au Maroc», Amazighnews, 28 de agosto de 2007. Disponible en <http://www.amazighnews.net/2007082866/Les-amazighs-boycottent-les-elections-legislatives-au-Maroc.html> [Acceso: 15 de septiembre de 2007]

<sup>522</sup> Documento « Mémoire des principales revendications du collectif associatif amazigh du Maroc adressé aux citoyennes et citoyens, et aux partis politiques marocains à propos des programmes électoraux à l’occasion des élections législatives du 7 Septembre 2007 ».

principio de discriminación positiva hacia las regiones marginalizadas, la devolución de las tierras expoliadas para el establecimiento de propiedades colectivas); institucionales (una mayor presencia de las asociaciones en el proceso de desarrollo local y regional); sociales (puesta en marcha de un principio de discriminación positiva hacia la mujer amazigh); e incluso ecológicas (la lucha contra la polución y la conservación del medio ambiente)<sup>523</sup>.

En ambas ocasiones emitirá un informe con los resultados obtenidos con el fin animar a los actores del movimiento amazigh a sacar sus propias conclusiones sobre la fragilidad de los partidos políticos marroquíes, y a reflexionar sobre las nuevas estrategias y alternativas a emprender dentro del movimiento para conseguir que la cuestión amazigh sea uno de los componentes y parte integrante del dossier democrático del estado<sup>524</sup>.

#### **6.4. EL BOICOT ELECTORAL COMO INSTRUMENTO PARA CUESTIONAR EL SISTEMA**

Desde la década de los años noventa el boicot electoral ha sido un recurso utilizado por el movimiento amazigh tanto para expresar su rechazo al status quo del sistema, como para hacer valer sus reivindicaciones frente al régimen marroquí. Sin embargo, la llamada al boicot no constituye algo nuevo dentro de la política marroquí, al contrario, ya desde la independencia del país en el año 1956 y la celebración de la primera consulta electoral en el año 1960, el boicot ha sido un instrumento que tanto fuerzas políticas como sociales de diversa

---

<sup>523</sup> Informe « Rapport préliminaire sur les résultats de la campagne de plaidoyer organisée par le Réseau amazigh pour la Citoyenneté à l'occasion des élections communales du 12 juin 2009 », *Red Amazigh para la Ciudadanía Azetta*, 22 de junio de 2009.

<sup>524</sup> En el caso de las elecciones legislativas de 2007, la *Red Azetta* decide, tras una primera evaluación del grado de recepción de las demandas de la organización por parte de los partidos políticos del país, sumarse a la llamada al boicot a todos los partidos concurrentes, afirmando que las elecciones que iban a celebrarse no expresaban ni mostraban ninguna consideración hacia la identidad de todos los marroquíes. Véase « Communiqué de presse au sujet des résultats de la campagne de plaidoyer du Collectif Associatif Amazigh autour de son mémorandum adressé aux partis politiques et aux citoyens et citoyennes », *Red Amazigh para la Ciudadanía Azetta*, Rabat junio de 2007.

naturaleza han utilizado para denunciar su rechazo a una determinada situación, a la gestión de alguna institución en concreto, a las circunstancias bajo las que se celebra el proceso electoral, o al propio sistema político en el que se enmarcan las consultas.

En el campo de estudio de los autoritarismos, autores como Pripstein (2005) señalan como para los partidos y la oposición independiente en este tipo de regímenes, la invitación a participar en elecciones controladas representa tanto oportunidades como riesgos. En este sentido Pripstein (2005: 109) resalta que si bien la posibilidad de poder hacer y participar en una campaña electoral provee a las fuerzas y partidos de la oposición de una vía previamente denegada, para promover sus programas, los opositores que acepten y decidan hacerlo corren el riesgo de ser percibidos como oportunistas por unirse a una aventura que tiene por objetivo la legitimación de un sistema autoritario, aún cuando en su participación critiquen los mismos procesos electorales. Por otro lado, la abstención formal en las elecciones representaría para (Pripstein, 2005: 109) un importante desafío a las reglas del régimen, en la medida en que niega a los detentores de poder autoritarios cualquier legitimidad que puedan reclamar apoyando elecciones contestadas.

A lo largo de los casi cincuenta años de experiencia electoral del país, las fuerzas sociales y políticas que han rechazado la participación en procesos electorales, promoviendo su boicot han sido muy diversas. Así pues, aunque tradicionalmente han sido los partidos políticos los portadores de estas posiciones, como también otras plataformas como las organizaciones sindicales, en las dos últimas décadas, los actores promotores del boicot se han multiplicado. En la última década, tanto movimientos sociales de carácter religioso, como movimientos de carácter cultural-identitario, grupos regionalistas, partidos de izquierdas, poblaciones e incluso familias han utilizado algún proceso electoral para mostrar su desacuerdo con el sistema y reparto de poder, para presionar a favor de sus demandas o para denunciar aquellas situaciones a las que el poder no responde ni da solución.

La literatura sobre el boicot electoral en regímenes autoritarios, sostiene que los boicots son más efectivos en la medida en que se unen en esfuerzo cooperativo la mayor parte de las fuerzas de oposición, algo que en Marruecos no siempre ha sido así, especialmente tras la integración de la oposición tradicional al gobierno de alternancia. Asimismo, los estudios centrados sobre esta cuestión, la naturaleza y el alcance de los boicots electorales han sido analizados de diferente manera, pudiendo distinguir varias clasificaciones. En este sentido, Lindberg (2004) mide el rechazo a la participación en los procesos electorales a partir la distinción de tres niveles diferentes, distinguiendo “boicot total”, cuando los partidos fuertes de la oposición contestan las elecciones, de “boicot parcial”, cuando algunos partidos de la oposición rechazan la consulta, y “rechazo total” cuando todos los partidos políticos participan. Por otro lado, otros autores realizan otro tipo de clasificaciones, como Beaulieu (2006), que diferencia entre “boicots mayores” y “boicots menores”. En el primer caso, los “boicots mayores” se refieren a aquellos en los que participa la mayoría de las facciones de la oposición, y que normalmente se encuentran motivados por la falta de justicia y transparencia en los resultados de los procesos electorales en los que la oposición no cree que pueda ganar a pesar de ser fuerzas que cuentan con gran respaldo popular. En el segundo caso, los “boicots menores”, son aquellos que envuelven a facciones de la oposición y su función es diferente a la de los “boicot mayores”, en la medida en que, según Beaulieu (2006), es el boicot que promueven las minorías étnicas, grupos regionales, o partidos anti-estado o anti-sistema, con el objetivo de obtener contraprestaciones del régimen haciendo ver las elecciones como injustas, más que protestar por los propios niveles de injusticia existentes.

En lo que concierne a los efectos de los boicots electorales, Smith (2009), a partir de la literatura existente, diferencia dos niveles de actuación y evaluación. En un primer nivel, sostiene que los boicots electorales no sirven para que la oposición se beneficie del hecho de boicotear unas elecciones, en tanto en cuanto el régimen no cambia su naturaleza durante el proceso, y si su objetivo es la democratización, los resultados de una baja asistencia no favorecen la

construcción de una democracia más robusta, según Smith (2009). En un segundo nivel, aquel que aporta un análisis sobre el largo plazo, las visiones respecto a los efectos divergen. Por una parte, Beaulieu (2006) sostiene que la oposición que oriente su actividad hacia la búsqueda de una democratización está en capacidad de extraer con el tiempo concesiones a los poderes que controlan el régimen a través del empleo del boicot electoral, pudiendo obtener de los mismos la relajación o incluso el fin del control sobre los procesos que determinan los resultados políticos. Por otra parte, para Lindberg (2004), los boicots no llegan a alcanzar sus objetivos ni en el corto ni en el largo plazo, puesto que permiten la consolidación del régimen autoritario debido a las dificultades de la oposición de establecerse como alternativa real al poder, generando un bloqueo del desarrollo de los procedimientos electorales que permitan dirigir una mayor aceptación de un gobierno democrático.

El boicot electoral ha sido, tal y como hemos señalado, algo habitual en la historia política contemporánea de Marruecos, si bien sus fuerzas promotoras han ido variando a lo largo del tiempo. Durante las cuatro primeras décadas de elecciones en Marruecos, los partidos que tradicionalmente han formado la oposición al régimen, hasta su integración en el gobierno de alternancia, eran las fuerzas que lo promovían, junto alguna organización sindical. Sin embargo, el boicot de estas fuerzas políticas no era un boicot constante, y en ocasiones tampoco algo oficial y claramente declarado. En algunas ocasiones, algunas formaciones han variado su posición de unos comicios a otros, como la UNFP que boicotea el referéndum del año 1963, participa en las elecciones legislativas del 17 de mayo de 1963, y se posiciona nuevamente a favor del boicot en los comicios municipales que se celebran dos meses más tarde, junto con otras fuerzas políticas como el PI y la UMT.

En otras ocasiones, el boicot a los procesos electorales no impide una participación soterrada en los comicios, tal y como sucede durante las elecciones municipales del 3 de octubre de 1969, cuando partidos como la UNFP o el PLS deciden no presentar candidaturas mientras que el PI, sin

concurrir a las elecciones como partido, sus candidatos se presentan de manera individual (López, 2000).

El no reconocimiento legal de una formación no ha sido impedimento para la promoción del boicot electoral por la misma, tal y como ha sido el caso del PLS en las elecciones legislativas de agosto de 1970, o como será a lo largo de la última década los casos de algunas organizaciones islamistas y asociaciones vinculadas al movimiento amazigh.

De manera general, los boicots en la historia electoral de Marruecos han sido de carácter parcial, exceptuando determinados momentos como las elecciones legislativas del año 1970. En este caso las elecciones son contestadas por los partidos fuertes que forman la oposición al régimen, es decir el recién formado *Bloque Nacional*, compuesto por el PI y la UNFP, además de otras formaciones como el MPDC, el PDC, el PLS y los sindicatos del país, dando lugar a situaciones que podríamos considerar de “boicot total” según la terminología de Lindberg (2004), o de “boicot mayor” según Beaulieu (2006). Así pues, sería necesario considerar, tal y como hace Smith (2009), a aquellos boicots que no son promovidos por la mayor parte de los partidos políticos de la oposición como una forma general de protesta, y no como una parte influyente del juego electoral (Smith, 2009).

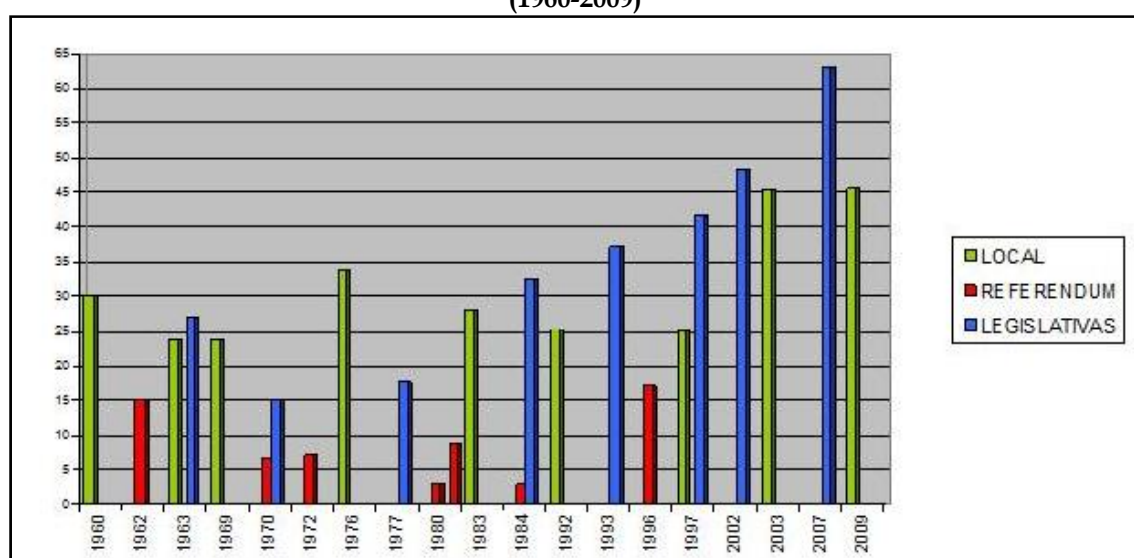
La forma de determinar el alcance de los boicots se encuentra en el análisis del nivel de abstención de los resultados en las consultas electorales, si bien no puede atribuirse una relación directa entre la abstención y la influencia de las fuerzas políticas que promuevan el boicot, así como cabe considerar otros elementos como sintomáticos de un seguimiento al mismo.

Así pues, en lo que se refiere a los niveles de abstención dos son los aspectos que hay que destacar. Por un lado, la correspondencia entre las zonas urbanas y el mayor nivel de abstencionismo, cuya explicación radica en la existencia de una menor presión y control por parte de la Administración y de las autoridades locales, y, hasta la década de los noventa, en la mayor



implantación y apoyos de los partidos que encarnaban la oposición en estas áreas del país. Por otro lado, algunos expertos en los procesos electorales en Marruecos, como López (2000), han identificado la presencia constante de un alto porcentaje de voto nulo en las zonas de alto abstencionismo, en las áreas urbanas y de mayor alfabetización, pudiendo considerar la emisión del voto nulo como una forma de expresión de boicot al proceso y al propio sistema.

#### **TASA DE ABSTENCIÓN EN LOS PROCESOS ELECTORALES EN MARRUECOS (1960-2009)**



Fuente: elaboración propia a partir de López (2000), MAP y Ministerio del Interior de Marruecos

A lo largo de la historia electoral de Marruecos, el nivel de abstencionismo ha sido sensiblemente menor en los referéndums que en otras consultas realizadas, debido a un mayor control de la Administración sobre los mismos, en la medida en que han sido considerados como plebiscitos hacia la monarquía.

En las últimas dos décadas, la participación electoral en el país ha ido disminuyendo hasta el mínimo histórico alcanzado en las elecciones legislativas de septiembre de 2007, cuando la abstención llega a alcanzar el 63% de los inscritos. La parte que corresponde a una “abstención activa”, y que

respondería a la llamada al boicot de los actores políticos y sociales que lo promueven, sería difícil de determinar (Zaki, 2009a). En los últimos procesos electorales, tres fuerzas políticas y sociales de diferente naturaleza se han posicionado a favor del boicot electoral, que en conjunto cuenta con un amplio apoyo popular: la organización islamista *Al Adl Wal Ihsane*, el partido político de extrema izquierda *al-Nahj al-Adimucrati* (Vía Democrática), y el propio movimiento amazigh. Sin embargo, el alto nivel de abstención no puede atribuirse exclusivamente a la influencia de las fuerzas que promueven el boicot sobre la sociedad marroquí, sino también a otros aspectos presentes en la vida política del país. Por un lado, este aumento del abstencionismo también tendría que ver con el aumento de la desafección entre la población, que se cristaliza en una falta de confianza en los partidos y en el propio sistema político. Asimismo, cabría atribuir este aumento en la abstención electoral a una mayor transparencia en el escrutinio de los resultados, constituyendo lo que pudiera ser “*el precio a pagar por la democratización*” (Zaki, 2009a: 15).

#### **6.4.1. EL DISCURSO DE BOICOT DEL MOVIMIENTO AMAZIGH**

El discurso sobre el cual el movimiento amazigh ha construido su defensa del boicot electoral parte del rechazo a la participación en cualquier comicio que se celebre en el país hasta que no sean reconocidas la amaziguidad de Marruecos y el tamazigh como lengua oficial en su Constitución.

Junto a esta reivindicación primordial, la propia naturaleza y las circunstancias bajo las que se desarrollan las consultas en el país, así como el estado de la cuestión amazigh en el momento de cada proceso electoral, irán igualmente contribuyendo a la definición de las causas y las razones esgrimidas sobre las que el movimiento sostenga su boicot.

Así pues, al igual que el resto de fuerzas políticas que boicoteaban los procesos electorales, los sectores del movimiento amazigh que hacían campaña

a favor del boicot esgrimían que las elecciones en Marruecos no sólo no representaban un *“momento de reflexión y de diálogo edificante para una verdadera toma en consideración de los problemas de los Imazighen”*<sup>525</sup>, sino que se habían distinguido a lo largo de su historia por *“su corrupción, su base clánica y el clientelismo”*<sup>526</sup>. Asimismo, se consideraba que su objetivo no era más que el de *“renovar y legitimar”*<sup>527</sup> unas instituciones que sólo buscaban ratificar *“la hegemonía ideológica arabo-islamista y la negación de la amaziguidad en todas sus expresiones”*<sup>528</sup>, para continuar con la alineación del pueblo y la identidad amazigh de Marruecos<sup>529</sup>.

A estas causas generales se le unían otras más específicas que hacían referencia a *“la confiscación de tierras por parte del estado a campesinos amazighes”*<sup>530</sup>, *“la ausencia del tamazigh en las instituciones estatales marroquíes”*<sup>531</sup>, *“la liberación de los detenidos políticos del MCA injustamente encarcelados”*<sup>532</sup>, o el fin del *“embargo económico”* del poder marroquí sobre las regiones amazighes<sup>533</sup>.

El marco contextual bajo el cual tienen lugar los diferentes procesos electorales constituye el otro pilar sobre el que se sustentan las llamadas al boicot electoral. En el caso de las elecciones legislativas de septiembre de 2002, el desencanto con el gobierno del socialista Abderrahman Yusufi, sobre el cual el movimiento amazigh había posado sus esperanzas tras su discurso en la toma del cargo de Primer Ministro a favor de la consideración de las demandas de la causa amazigh. Debido a ello, algunos sectores del movimiento, como los

---

<sup>525</sup> « Les élections de Septembre ne concerne aucunement les Imazighen », *Le Monde Amazigh*, septiembre de 2002.

<sup>526</sup> « Les élections de Septembre ne concerne aucunement les Imazighen », *Le Monde Amazigh*, septiembre de 2002.

<sup>527</sup> « Les élections de Septembre ne concerne aucunement les Imazighen », *Le Monde Amazigh*, septiembre de 2002.

<sup>528</sup> « Les élections de Septembre ne concerne aucunement les Imazighen », *Le Monde Amazigh*, septiembre de 2002.

<sup>529</sup> « Les élections de Septembre ne concerne aucunement les Imazighen », *Le Monde Amazigh*, septiembre de 2002.

<sup>530</sup> «Le Congres Mondial Amazigh recommande le rejet des élections legislatives », *Le Monde Amazigh*, septiembre de 2002.

<sup>531</sup> « Les élections de Septembre ne concerne aucunement les Imazighen », *Le Monde Amazigh*, septiembre de 2002.

<sup>532</sup> Comunicado del Movimiento Cultural Amazigh-Sección Goulmima, 28 de agosto de 2007.

<sup>533</sup> Comunicado del Movimiento Cultural Amazigh-Sección Goulmima, 28 de agosto de 2007.

*Grupos de Acción Amazigh*, promovieron durante la campaña el boicot electoral a los comicios que iban a celebrarse como medio de expresión de su disconformidad y de rechazo a la labor del gobierno de alternancia, y especialmente la del Primer Ministro. Se le acusaba pues de mantener la situación de represión que existía sobre el activismo amazigh en Marruecos, así como una ausencia total de respuesta a las demandas y reivindicaciones expresadas por militantes y organizaciones a lo largo de sus años de gobierno.

*“... los poderes públicos en el gobierno de “alternancia” han prohibido las manifestaciones culturales, políticas y de contestación iniciadas por el movimiento amazigh, han encarcelado a sus miembros, han rechazado la creación de asociaciones, y han rechazado el estado civil de los nombres amazighes y han continuado como en el pasado con la folklorización del arte y de todo patrimonio cultural amazigh. Los poderes públicos bajo su gobierno han continuado, como en el pasado, las acciones de alteración de toda huella de civilización amazigh, y reforzado su exilio y que han coronado con lo que han llamado la “Carta Nacional de Educación y de la Formación” que ha reforzado la denigración del tamazight rindiendo su enseñanza facultativa y poniéndola al servicio de la lengua árabe y de la generalización de la arabización”*<sup>534</sup>.

En las sucesivas convocatorias, el devenir de la política marroquí y de la cuestión amazigh continúa siendo uno de los elementos de referencia para la construcción del discurso de boicot por parte del movimiento. La insistencia en unas reivindicaciones u otras dependerá de cada organización, colectivo o asociación que lo promueva. En este sentido, es necesario subrayar que a pesar de que los medios de comunicación marroquíes atribuían el boicot de los comicios electorales como la posición oficial del movimiento amazigh, como también lo hacían militantes y activistas vinculados al mismo, sólo algunas

---

<sup>534</sup> “Le GAA décide le boycott des élections prochaines. Lettre ouverte au Premier Ministre», *Tawiza*, junio de 2002.

organizaciones llegan a expresar y comunicar oficialmente su boicot, si bien el llamamiento se hace al conjunto de la población amazigh del país.

En el caso de las elecciones legislativas del año 2002, las organizaciones que oficialmente comunican su apoyo al boicot electoral son la *Coordinadora de Asociaciones Amazighes de Marruecos TADA*, la *Asociación de firmantes del Manifiesto Amazigh*, la *Red Amazigh Azetta por la Ciudadanía*, el *Comité Cadi Kaddour*, el MCA y el *Congreso Mundial Amazigh*.

A partir de las siguientes elecciones legislativas será un nuevo actor, el PDAM, el que se posicione a nivel nacional a favor del boicot de los comicios del 7 de septiembre de 2007. Junto a él, serán plataformas y asociaciones locales las que defiendan y lo promuevan en diferentes regiones del país, tanto aquellas vinculadas al partido como otras independientes del mismo posicionadas también a favor del boicot.

En lo que concierne al PDAM, el partido basaba su decisión de boicotear las elecciones legislativas de 2007 en la persistencia del no reconocimiento de la identidad y de la lengua amazigh en la Constitución del país, así como por el continuo estado de marginación de los asuntos relacionados con la causa amazigh en la esfera política marroquí. Para el partido de Adghirni, ambas cuestiones constituían un requisito previo a su participación y no un objetivo electoralista, además de denunciar la ausencia de unas condiciones mínimas que garantizaran la libre competición entre partidos políticos y la celebración de unas elecciones transparentes.

Tras su decisión de boicotear las elecciones, a instancia del Ministerio del Interior, se inicia el proceso de ilegalización del partido, algo que no impedirá que el 2 de mayo de 2009 inicie una nueva campaña de boicot a las elecciones municipales que se celebran el 12 de junio. En esta ocasión, además de los puntos básicos de las reivindicaciones del partido en las legislativas del año 2007, como la falta de transparencia electoral y de una gestión pública seria por parte de los decisores políticos del país, se llamaba a los ciudadanos a tomar conciencia de

las violaciones racistas cometidas por el estado marroquí, en clara alusión a su legalización como partido, y a los obstáculos institucionales que le estaban siendo interpuestos. Junto a estas cuestiones el partido se apoyaba en otras cuestiones de diferente naturaleza: electoral (en razón a las reformas censales realizadas por el poder, cuyo único objetivo era prevenir la posibilidad de que se produjera un boicot parecido al del año 2007); económica y social (la no devolución de las tierras a las tribus y comunas); y política (la ausencia de un respeto y tolerancia religiosa hacia todas las confesiones presentes en el país).

Frente a estos sectores que han defendido el boicot a los procesos electorales, otros actores del movimiento amazigh, como la AMREC, optaban por promover el “voto de sanción” como “instrumento contra los partidos que no toman en consideración las reivindicaciones del movimiento amazigh”<sup>535</sup>.

Paralelamente a estas dos posiciones del movimiento amazigh, de boicot por un lado y de “voto de sanción” por el otro, se encuentra el análisis que actores vinculados a la causa amazigh han realizado acerca de la respuesta dada por los partidos políticos marroquíes que concurren a los procesos electorales a las reivindicaciones realizadas. En este sentido, algunas organizaciones amazighes, como la Red Azetta, han emitido en los últimos años informes de seguimiento de las campañas electorales y el nivel de impacto y penetración de las demandas del movimiento amazigh en las diferentes formaciones políticas del país.

En el caso de las elecciones legislativas del 7 de septiembre de 2007, la Red Azetta constataba que, a pesar de que el 80% de los partidos políticos participantes habían utilizado el tamazigh para comunicarse con los ciudadanos a lo largo de la campaña electoral, ni las instituciones oficiales ni los partidos políticos habían tenido en consideración ni dado el espacio suficiente al uso del tamazigh en las cuestiones relativas a la comunicación durante la campaña

---

<sup>535</sup> “Moroccan elections: participate or boycott », *Shvoong*, 25 de mayo de 2007. Disponible en <http://www.shvoong.com/law-and-politics/politics/1152234-moroccan-elections-participate-boycott/#ixzz28Jy7DSr2> [Acceso: 15 de septiembre de 2007]

electoral: menos del 10% de los partidos políticos habían escrito sus eslóganes electorales en tamazigh; menos del 5% de los partidos habían escrito sus eslóganes electorales en tamazigh y con caracteres en tfinagh; ningún partido político había traducido la totalidad de su programa electoral al tamazigh; un solo partido había traducido el contenido de su página web al tamazigh con caracteres árabes; y en lo que concernía a la distribución de los espacios televisivos de comunicación electoral, el HACA, la autoridad competente, no había concedido ninguna franja horaria para el empleo de la lengua tamazigh<sup>536</sup>.

En lo concerniente a las demandas específicas del movimiento amazigh, cuatro eran los dominios sobre los que el informe de la Red Azetta había centrado su atención y sobre los que la organización subrayaba el desinterés mostrado por la mayor parte de los partidos políticos: la constitucionalización de la lengua (dos partidos habían pedido la oficialización del tamazigh en la Constitución; siete partidos habían reclamado el estatus de lengua nacional para el tamazigh en la Constitución; tres partidos habían mencionado la constitucionalización del tamazigh sin determinar que estatuto reclamaban para la lengua; y el 45% de los partidos no habían considerado interesante integrar el tamazigh en la Constitución); la enseñanza del tamazigh (siete partidos habían reclamado un sistema de enseñanza que integrase el tamazigh); la presencia y uso del tamazigh en los media de comunicación (cuatro partidos habían estimado importante reservar un lugar privilegiado a la lengua y a los programas en lengua amazigh en los medios de comunicación nacionales públicos y privados); y el respeto de los derechos culturales de la población amazigh (seis partidos políticos habían relacionado el desarrollo y la diversidad cultural, la promoción de la cultura amazigh y el reforzamiento de la pertenencia a una nación con una identidad plural –africana, amazigh, judía, árabe y mediterránea–; un solo partido había hecho mención a la urgencia de

---

<sup>536</sup> Véase « Communiqué de presse au sujet des résultats de la campagne de plaidoyer du Collectif Associatif Amazigh autour de son mémorandum adressé aux partis politiques et aux citoyens et citoyennes », Red Amazigh para la Ciudadanía Azetta, Rabat junio de 2007.

poner fin a las violaciones de derechos amazigh en lo relativo a los nombres amazighes)<sup>537</sup>.

En el caso de las elecciones municipales del 12 de junio de 2009, la *Red Azetta* constataba que casi el 98% de las reivindicaciones esgrimidas por la organización en los meses previos al inicio de la campaña electoral habían sido ignoradas por los partidos políticos, considerando que tan sólo se realizaba una mera instrumentalización de las reivindicaciones del movimiento con el objetivo de hacer un mero uso mediático del tamazigh a la hora de traducir los nombres de los partidos a esta lengua, sin que ello conllevara un apoyo estratégico y real a las demandas que habían sido esgrimidas. Se afirmaba igualmente que el dossier amazigh no era considerado por los partidos como un compromiso político, sino como un medio de propaganda electoral y de estricta instrumentalización mediática, al considerar que ninguno de ellos contaba con una visión estratégica sobre los derechos lingüísticos y culturales amazighes, ni sobre su situación en el espacio público del país<sup>538</sup>.

En lo que se refería a las reivindicaciones principales del movimiento amazigh, y también de esta organización, la *Red Azetta* hacía constatar que sólo tres partidos habían demandado la constitucionalización del tamazigh como lengua oficial, sólo dos partidos calificaban el amazigh como fondo o dimensión de la identidad nacional, así como la ausencia total del tamazigh en la campaña de sensibilización de los ciudadanos organizada por el gobierno<sup>539</sup>.

---

<sup>537</sup> Véase « Communiqué de presse au sujet des résultats de la campagne de plaidoyer du Collectif Associatif Amazigh autour de son mémorandum adressé aux partis politiques et aux citoyens et citoyennes », *Red Amazigh para la Ciudadanía Azetta*, Rabat junio de 2007.

<sup>538</sup> Informe « Rapport préliminaire sur les résultats de la campagne de plaidoyer organisée par le Réseau amazigh pour la Citoyenneté à l'occasion des élections communales du 12 juin 2009 », *Red Amazigh para la Ciudadanía Azetta*, 22 de junio de 2009.

<sup>539</sup> Informe « Rapport préliminaire sur les résultats de la campagne de plaidoyer organisée par le Réseau amazigh pour la Citoyenneté à l'occasion des élections communales du 12 juin 2009 », *Red Amazigh para la Ciudadanía Azetta*, 22 de junio de 2009.



**TABLA DEL NIVEL DE INCIDENCIA DE LAS REIVINDICACIONES AMAZIGHES EN LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE JUNIO DE 2009**

PARTIDO	EVOCACIÓN DE LO AMAZIGH	NOMBRE DEL PARTIDO EN TAMAZIGH	ESLOGAN DE LA CAMPAÑA EN TAMAZIGH	DOCUMENTOS DE CAMPAÑA ELECTORAL EN TAMAZIGH	TAMAZIGH EN LA COMUNICACIÓN ELECTORAL
PI	PRESERVACIÓN DE LA PERSONALIDAD MARROQUÍ EN SUS DIMENSIONES LINGÜÍSTICAS, CULTURALES Y CIVIZACIONALES CON SUS DIFERENTES AFLUENTES	NO	NO	NO	SECUNDARIO
UNFP	NINGUNA	SÍ	NO	NO	SECUNDARIO
PPS	NINGUNA	NO	SI	NO	SECUNDARIO
PNI	NINGUNA	TRADUCCIÓN NO PERTINENTE	NO	NO	
PJD	NINGUNA	NO	NO	NO	NO
PAM	NINGUNA	ERROR EN LA ORIENTACIÓN DE LA ESCRITURA	NO	NO	SECUNDARIO
UC	NINGUNA	NO	NO	NO	SECUNDARIO
MP	RECONOCIMIENTO DEL AMAZIGH Y SU INTEGRACIÓN EN LA CONSTITUCIÓN	SIN TRADUCCIÓN DEL NOMBRE DEL PARTIDO	NO	NO	PRINCIPAL
AIU	CONSIDERAR EL FONDO IDENTITARIO AMAZIGH Y LA PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LA REGIÓN	NO	NO	NO	SECUNDARIO
PS	EL TAMAZIGH EN LA CONSTITUCIÓN EN TANTO QUE COMPONENTE LINGÜÍSTICA Y CULTURAL NACIONAL	SI	NO	NO	SECUNDARIO
PRR	NINGUNA	SÍ	NO	NO	SECUNDARIO
PT	APOYO A LAS ASOCIACIONES AMAZIGHES	NO	NO	NO	SECUNDARIO
P Al Ahd	NINGUNA	SI	NO	NO	SECUNDARIO

Fuente : Rapport préliminaire sur les résultats de la campagne de plaidoyer organisée par le Réseau amazigh pour la Citoyenneté à l'occasion des élections communales du 12 juin 2009

El impacto del boicot o de la escasa consideración de las demandas del movimiento amazigh por parte de los partidos políticos sobre el nivel de abstencionismo en los comicios electorales o la incidencia de un “voto de castigo” sobre ciertas formaciones es difícil de evaluar y de determinar. Lauermann (2009) en su intento de evidenciar la presencia de un nacionalismo amazigh en las dinámicas de votación en Marruecos a través del estudio de las elecciones de 2007, sólo alcanza a probar una débil correlación entre los grupos lingüísticos y afiliaciones políticas.

En este sentido, sostenemos que para analizar las dinámicas y estrategias adoptadas por los actores del movimiento amazigh frente a los procesos electorales es necesario, tal y como proponer Zaki (2009), adoptar un enfoque antropológico que se centre en el estudio de las elecciones “*desde abajo*”, “*a nivel de terreno*”, que permitan evaluar los efectos o la falta de efectos de las lógicas nacionales sobre el campo político del país en sus diferentes niveles, en la medida en que las decisiones adoptadas desde el nivel central no tienen porque tener forzosamente unas implicaciones concretas a nivel local. Para ello proponemos el análisis del desarrollo histórico de las elecciones en el Rif, con el objetivo de determinar las implicaciones y los efectos que las estrategias del movimiento amazigh frente a los procesos electorales y la esfera político institucional tienen a nivel local.

## **6.5. LOS PROCESOS ELECTORALES EN EL RIF: UN ESTUDIO DESDE EL TERRENO**

Las elecciones en Marruecos, tal y como hemos señalado, han tenido lugar de manera irregular en la historia electoral del país, ya que su continuidad en el tiempo ha estado sometida a los efectos coyunturales de cada momento y a la decisión final de la monarquía de convocarlas, prolongarlas o suspenderlas. Junto con esta irregularidad, que ha ido desapareciendo en los últimos años, el

control sistemático del régimen sobre los resultados finales de las elecciones ha sido otra de las características de la historia electoral de Marruecos. Ese control ha ido progresivamente disminuyendo, pudiendo situar en el año 2007 las primeras elecciones celebradas en el país fuera del filtro del régimen marroquí. Hasta ese momento ciertos elementos definían tanto el sistema político como los procesos electorales del país (Szmolka, 2010a: 117): la no neutralidad del gobierno en la organización de los comicios; la existencia de una normativa electoral favorable a partidos afines al poder; prácticas de *gerrymandering*; la diferencia de oportunidades de los partidos y candidatos en el acceso a los medios de comunicación; y la falta de transparencia en el escrutinio de votos y en el reparto preestablecido de escaños.

Más allá de la presencia de estos elementos comunes, los procesos políticos en Marruecos no han sido nomotéticos, es decir, que tal y como señala Zaki (2009a: 17), no han sido procesos que se repitan sistemáticamente de una escala a otra de la misma manera, sino que han sido la interrelación de las lógicas y relaciones de fuerza en los distintos niveles de gobierno las que han contribuido a definir el campo político marroquí.

Estos particularismos en el ámbito de los procesos electorales y en el caso regional del Rif se han cristalizado no sólo en su vertiente institucional, en la que los partidos oficialistas han contado con una mayor y más estable representación, sino también en otras dinámicas políticas sobre las que el poder local ha ejercido sus efectos, y que han afectado a otras cuestiones como los perfiles de las élites políticas regionales, entroncados con los particularismos históricos, económicos y sociales rifeños, o la relación de los actores de la estructura de contestación respecto a los propios procesos electorales, en la que las directrices generales de sus respectivas organizaciones se moldean a las especificidades y dinámicas de la política local.

### **6.5.1. BREVE APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LOS PROCESOS ELECTORALES EN EL RIF**

Las primeras elecciones en el Marruecos independiente se celebran el 29 de mayo del año 1960, tras haber sido aplazadas por los incidentes que se producen en el Rif entre finales de 1958 y principios de 1959, que habían impedido el inicio de la preparación del proceso electoral. De hecho, el eco de la revuelta estuvo presente durante toda la campaña electoral en la región, y las provincias de Alhucemas, Nador y Taza bajo control de la autoridad militar, de manera que las reuniones y actividades políticas eran controladas por el Jefe Mayor del Estado de las Fuerzas Armadas Reales, quien decidía sobre cuáles podían celebrarse y cuáles no (Chambergeat, 1961; López, 2000).

La nota más destacada de las elecciones municipales de 1960 en el Rif fue el fuerte abstencionismo, más significativo aún si se tiene en cuenta que había sido en el Rif occidental, el Atlas Medio y las zonas pre-saharianas donde las tasas de inscripción electoral habían sido más elevadas (Chambergeat, 1961: 103). Los altos índices de abstencionismo que se producen en algunas regiones del país encontraban su explicación tanto en cuestiones de carácter político como en otras de tipo sociológico, siendo la primera explicación el caso de las provincias de Nador y Alhucemas. Así pues, las causas de la baja participación electoral en el Rif debían atribuirse no sólo a la presencia militar que todavía había en la región, sino también a la situación económica precaria y al sentimiento que los habitantes de la zona norte del país tenían de estar incomprendidos y abandonados por Rabat (Chambergeat, 1961: 109).

Tras ese alto abstencionismo, la victoria electoral de los independientes era el dato más significativo, resaltando la importancia de las redes de notabilidad locales, cuya victoria había sido reforzada por la adopción de una fórmula de escrutinio uninominal.

A nivel estatal, el PI había sido el partido que más presidentes comunales había conseguido obtener, siendo miembros de su partido el 52% de los electos,

mientras que la UNFP había adquirido el 23% de los concejales del país y el MP el 7% de los puestos, fundamentalmente en las regiones amazigófonas del oriente y del norte del país, Berkane y las provincias fronterizas con Argelia (López, 2000:13). Los resultados mostraban la evidencia de que el Istiqlal había llegado a las elecciones con una estructura más organizada y sólida que el resto de los partidos que habían participado en los comicios, y siendo favorecido por la administración militar que se instaló en la región tras la revuelta (Leveau, 1976: 109). De esta manera, el PI, aún cuando la memoria de la represión de 1958 estaba aún muy presente<sup>540</sup>, llegaba a ser el partido con más concejales electos.

Tras el partido Istiqlal, la formación que mayor número de concejales obtuvo en la provincia fue el PDI, que desde octubre de 1958 se había transformado en el Partido Democrático Constitucional, que obtuvo sus mayores apoyos en la zona norte del país. Importante fue también la presencia del MP en la zona Oriental y en el Rif, especialmente en Nador, siendo las comunas de las regiones amazigófonas donde el MP obtenga los mejores resultados, a pesar de que no todas ellas fueron controladas por el partido (Chambergeat, 1961: 111- 113). En el caso de la provincia de Nador, la presencia de la UNFP era mayor que en Alhucemas, debido a sus vínculos con la UMT y la presencia política de este sindicato en las minas de Sengangan.

Esta distribución de fuerzas y el comportamiento político de la región hacía que en los estudios de la época, como el realizado por Chambergeat (1961), se observase una mala integración de los electos en la provincia del Norte en el marco de los dos partidos dominantes. En este mismo sentido, Leveau (1976: 112) resaltaba la indiferencia manifiesta de la población por las elecciones, en las que la cohesión tribal era el principal hecho a destacar, en la medida en que no sólo los límites de la circunscripción coincidían con las

---

<sup>540</sup> Tal y como recogía Leveau (1976: 102) en su estudio sobre las élites marroquíes, la población local del Rif asociaba y atribuía al Istiqlal, y en menor medida la UNFP, la responsabilidad de la represión militar de 1958.

fronteras tribales, sino que los candidatos mantenían relaciones estrechas los unos con los otros y respecto a los principales linajes.

**DISTRITOS ELECTORALES Y CANDIDATURAS EN LAS ELECCIONES MUNICIPALES  
DE 1960**

<b>PROVINCIA O PREFECTURA</b>	<b>COMUNAS RURALES</b>	<b>DISTRITOS ELECTORALES</b>	<b>CANDIDATURAS</b>
<b>AGADIR</b>	91	1.007	4.613
<b>ALHUCEMAS</b>	21	222	1.160
<b>BENI MELLAL</b>	44	522	2.785
<b>CASABLANCA</b>	104	1.270	5.180
<b>CASA (PREF.)</b>	1	51	276
<b>FES</b>	61	741	3.039
<b>KSAR ESSOUK</b>	43	500	2.643
<b>MARRAKECH</b>	126	1.846	9.812
<b>MEKNES</b>	31	431	2.012
<b>NADOR</b>	28	382	1.879
<b>OUARZAZATE</b>	40	507	2.388
<b>OUJDA</b>	35	420	1.258
<b>RABAT</b>	72	1.053	1.796
<b>RABAT (PREF.)</b>	1	35	117
<b>TÁNGER</b>	4	64	198
<b>TAZA</b>	34	472	1.918
<b>TETUÁN</b>	62	684	3.100
<b>TOTALES</b>	<b>798</b>	<b>10.207</b>	<b>47.174</b>

Fuente: Ashford (1961b)

RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 1960: CANDIDATOS  
ELEGIDOS POR PARTIDO<sup>541</sup>

PROVINCIA O PREFECTURA	PI	UNFP	MP	PDC	INDEP.	OTROS	TOTAL
AGADIR	236	427	-	-	334	-	997
ALHUCEMAS	2	-	-	-	221	-	223
BENI MELLAL	281	87	60	24	63	6	521
CASABLANCA	554	495	16	44	235	1	1.345
CASA (PREF.)	6	42	1	-	2	-	51
FES	558	35	53	37	47	4	734
KSAR ESSOUK	222	53	95	13	97	9	489
MARRAKECH	626	495	19	11	582	56	1.789
MEKNES	260	61	48	10	51	-	430
NADOR	127	14	39	60	153	-	393
OUARZAZATE	151	195	47	11	100	-	504
OUJDA	210	18	167	2	16	2	415
RABAT	651	241	52	36	82	4	1.066
RABAT (PREF.)	3	31	-	-	1	-	35
TÁNGER	20	40	1	-	-	3	64
TAZA	246	23	103	70	70	2	467
TETUÁN	338	109	1	210	210	3	684

Fuente: Ashford (1961b)

En las consultas electorales que siguen a las elecciones comunales de 1960 hasta las elecciones legislativas de 1977, la nota predominante será la presencia de fuertes niveles de abstencionismo en las dos provincias, a excepción de los referendos constitucionales<sup>542</sup>, en los que se siguen las tendencias generales de alta participación, la fuerza electoral de los candidatos independientes, así como la superioridad electoral de los partidos administrativos sobre las formaciones de la oposición.

<sup>541</sup> Los datos proporcionados por Ashford (1961b) proceden de diferentes fuentes de carácter oficial y no oficial, entre las que se encuentra *La Vigie Marocaine* del 5 de mayo de 1960 para los datos de participación, documentos del Ministerio del Interior como “Etat des inscriptions par provinces du 25 novembre au 19 janvier 1960” y “Elections des Conseils Communaux-Résultats Chiffres du 29 mai 1960”, así como entrevistas con líderes políticos del PI y la UNFP. Esa diversidad de fuentes de diferente naturaleza explican los leves desajustes de datos entre la tabla de candidaturas y resultados electorales presentadas por el autor.

<sup>542</sup> En ese período se celebran el referéndum de 1962, el de 1970 y 1972 sobre textos constitucionales y los dos de 1980 sobre un conjunto de artículos de la constitución.

En las elecciones legislativas de 1963, marcadas por la búsqueda de formar Cámaras próximas a Palacio y la creación del partido FDIC en torno a la figura de Reda Guedira, por aquel entonces director general del Gabinete Real y Ministro del Interior en funciones, el Rif mantiene las dinámicas electorales de la consulta anterior. A nivel estatal, el FDIC obtuvo, beneficiado por el escrutinio mayoritario, el 32,4% de los votos, seguido del PI con el 28,5%, y la UNFP con el 21,5%, como partidos más votados, y una participación del 73% sobre el total de votantes inscritos.

#### RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1963

PROVINCIA O PREFECTURA	PI	UNFP	FDIC	INDEP.	PARTICIPACIÓN %
AGADIR	24.940	110.106	59.170	31.666	62,82%
ALHUCEMAS	10.448	-	31.938	6.511	58,50%
BENI MELLAL	59.079	23.382	44.881	40.451	75,45%
CASABLANCA	121.252	142.179	107.792	46.294	73,37%
FES	72.746	19.034	68.955	59.560	74,33%
KSAR ESSOUK	43.638	13.308	44.694	29.547	76,21%
MARRAKECH	184.630	90.474	230.743	66.594	73,75%
MEKINEZ	86.379	20.783	49.428	36.471	74,71%
NADOR	21.720	8.799	68.967	2.789	69,02%
OUARZAZATE	14.677	38.511	103.953	5.037	86,13%
OUJDA	47.439	18.496	45.388	12.636	71,12%
RABAT	144.157	77.811	105.033	30.010	80,62%
TÁNGER	4.037	12.766	10.374	1.060	65,24%
TARFAYA	-	-	7.299	-	98,45%
TAZA	29.849	7.978	38.110	41.390	66,56%
TETÚAN	45.354	21.059	25.692	64.034	61,21%
CASABLANCA (Pref.)	62.222	105.489	71.722	11.385	76,35%
RABAT (Pref.)	25.911	43.625	18.456	475	78,45%
<b>TOTAL</b>	<b>998.478</b>	<b>753.800</b>	<b>1.132.595</b>	<b>485.910</b>	<b>81,39%</b>

Fuente: López (2000)

En el caso del Rif, como en los comicios anteriores, el nivel de participación en las dos provincias se situó por debajo de la media, registrando en el caso del Alhucemas un 58,50% de participación y en el de Nador el 69,02%. El FDIC obtuvo principalmente sus apoyos en el medio rural, en las



regiones en las que había ganado el MP en 1960 y en las que había triunfado el sí en el referéndum constitucional del años anterior, es decir el Rif, el Medio Atlas, el Alto Atlas, la provincia de Marrakech y las zonas presaharianas, mientras que el PI continuaba siendo débil en el norte del país, en Tánger, Tetuán y el Rif (López, 2000: 21).

En las elecciones municipales de 1963, que habían sido boicoteadas tanto por la UNFP como el PI y el sindicato la UMT, la participación a nivel estatal se situó en el 76% de los inscritos, descendiendo en aquellas áreas de implantación de los partidos que habían promovido el boicot. En el Rif, el aspecto más destacado es el hecho de que el nivel de participación vuelve a ser menor que la media, 73% en el caso de Alhucemas y 67% en el de Nador (Chambergeat, 1965).

Las elecciones de 1970 no procuraron ningún dato significativo en tanto en cuanto se celebraron bajo la vigencia del estado de excepción y el boicot de la mayor parte de los partidos, dejando una Cámara de Representantes en manos de los partidos oficialistas. Frente a esta continuidad, las elecciones legislativas de 1977 pretendían culminar el proceso de reanudación de la vida parlamentaria del país tras el largo período de excepción (López, 2000). La participación en esta consulta electoral fue del 82,26% a nivel estatal, presentando un nivel de abstencionismo especialmente importante en el caso del Rif, donde alcanza el 45,78% sobre el total de inscritos en la provincia de Nador y el 33,11% en Alhucemas. Al igual que ocurre a nivel estatal, en el que el 44,68% de los diputados electos pertenecían al grupo de independientes, siendo el PI el partido político con mayor porcentaje de votos, con un 21,62%, seguido de la USFP con el 14,63%, el MP con el 12,4% y el PPS con el 2,3%, impulsando la formación de una cámara dividida en tres grupos importantes: los independientes, el Istiqlal.

Al igual que en comicios anteriores, permanecían las tendencias electorales mostradas en las provincias rifeñas, consolidando el “fenómeno” de los candidatos independientes, que obtienen 1 diputado en Alhucemas y 2 en

Nador, el asentamiento del MP en la región, con 1 diputado en Alhucemas y 3 en Nador, y las dificultades electorales del PI en la misma, que no obtenía representación en ninguna de las dos provincias, a favor en el caso de Alhucemas del MPDC.

#### RESULTADOS ELECTORALES DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1977

PROVINCIAS	PARTICIPACIÓN %	INDEPEN.	PI	USFP /OTRO	MP
AGADIR	92,53	5	2	PA	-
ALHUCEMAS	66,89	1	-	MPDC	1
AZILAL	86,29	-	-	-	4
BENI MELLAL	81,90	1	1	2	1
BOJADOR	97,26	-	1	-	-
BULMAN	80,27	1	-	-	1
CHAUEN	84,45	2	1	-	-
EL YADIDA	75,34	5	1	-	-
EL KELAA	78,41	1	2	-	1
ERRACHIDIA	77,59	1	2	-	2
ESSAUIRA	81,71	1	2	-	1
ESMARA	95,47	-	1	-	-
FEZ	76,63	5	-	4	1
FIGUIG	86,01	1	-	-	1
JEMISSET	88,24	2	-	-	2
JENIFRA	88,34	2	1	-	-
JURIBGA	85,12	2	1	1	-
KENITRA	84,50	7	-	2	1
LAAIUN	96,54	1	1	-	-
MARRAKECH	85,61	3	4	-	3
MEQUIÍNEZ	80,20	1	3	-	3
NADOR	54,22	2	-	-	3
SAFI	84,71	3	3	-	-
SETTAT	80,46	6	1	-	-
TÁNGER	78,65	2	1	-	-
TAN TAN	89,46	2	-	-	-
TAZA	81,88	5	1	-	-
TETUÁN	76,34	1	3	1	1
TIZNIT	88,56	4	-	-	-
UARZAZAT	84,89	2	1	PA	2
UXDA	79,90	2	2	MPDC	1
CASABLANCA Prefectura	88,75	7	8	4+PPS	-
RABAT/SALÉ Prefectura	83,46	4	2	1	-
<b>TOTALES</b>	<b>82,36</b>	<b>82</b>	<b>45</b>	<b>15+2+2+1</b>	<b>29</b>

Fuente: López (2000)

Las consultas electorales que tienen lugar a lo largo de la década de los ochenta y noventa, continúan presentando algunas de las dinámicas exhibidas en los procesos anteriores, como un mayor nivel de abstencionismo que la media del país o una fuerte presencia de los partidos administrativos, a las que se añaden otras nuevas, entre las que destacan la progresiva implantación de otras formaciones tradicionales como el PI, así como de otros clásicos y nuevos partidos de izquierda, bajo las que se enmarcan activistas locales, vinculados a diferentes dominios de militancia en la región.

Las elecciones municipales de 1983 fueron ampliamente contestadas por las fuerzas políticas participantes por la falta de neutralidad mostrada por la Administración, tanto en la preparación de las mismas, como en los resultados finales adoptados. En primer lugar, se había producido una modificación de la delimitación de los distritos electorales del país, diseñada para evitar la cristalización de polos de contrapoder de fuerzas de izquierda (Claisse, 1985: 637), así como una significativa presencia de candidatos sin afiliación partidista, llamados “neutros”. Para Claisse (1985: 639) esa presencia tenía un significado diferente a los independientes que habían tomado parte en las elecciones de 1977, en la medida en que en aquella ocasión su papel era el de rellenar un vacío político, y en esta ocasión respondía al objetivo de evitar el monopolio de los partidos, permitiendo a las élites de notables dotadas de un clientelismo personal obtener a título individual un puesto en los consejos municipales. Los resultados electorales a nivel estatal establecieron una estrecha división de fuerzas entre las formaciones políticas participantes, dando el 17,89% de los votos emitidos al PI, el 15,57% a la UC, el 13,58% a la RNI, el 11,63% al MP, el 11,59% al PND, el 6,22% a la USFP, y el 0,69% al PPS, en un marco de participación del 71,93%.

Los resultados electorales eran el reflejo de una profunda inestabilidad electoral, que se explicaba a partir del interés del poder central por evitar el enraizamiento de los partidos en el territorio. En este sentido, respecto a la consulta local anterior numerosas comunas que habían sido consideradas por

ciertos partidos políticos como bastiones propios cambiaban de manos (Claisse, 1985: 645). En el caso del Rif, se puede señalar sin embargo la continuidad del MP, especialmente en la provincia de Nador, a pesar de su incapacidad para conseguir incrementar su poder en la región, tal y como mostrarán los resultados de las elecciones legislativas de 1984 (Claisse, 1985).

Respecto a los comicios de 1984, es necesario señalar que el aspecto más destacado de los mismos fue la baja participación, que se situó a nivel estatal en el 67,43% de votantes inscritos, además de una escasa victoria de los partidos administrativos. Así pues, la UC era el partido que lograba un porcentaje más elevado de votantes con el 24,79%, y tras él el RNI con el 17,18% de los votos, el MP con el 15,64%, el PI con el 15,33%, la USFP con el 12,39%, el PND con el 8,92%, el PPS con el 2,30%, el MPDC con el 1,57% y finalmente la OADP con el 0,74%.

El equilibrio de votos entre las cinco primeras fuerzas políticas se había realizado a partir del detrimento electoral de los partidos del Movimiento Nacional, que habían perdido casi el 50% de sus votantes respecto a los comicios de 1960 a favor de otros grupos surgidos a partir de 1978 desde la órbita oficial, como eran el RNI, el PND y la UC (López, 2000: 153).

#### **RESULTADOS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1984 A NIVEL ESTATAL Y EN LAS PROVINCIAS DE ALHUCEMAS Y NADOR**

PARTIDOS	% VOTOS		
	ESTATAL	ALHUCEMAS	NADOR
UC	24,79	34,69	36,42
RNI	17,18	25,80	13,01
MP	15,64	4,30	18,61
ISTIQLAL	15,33	17,04	12,29
USFP	12,39	4,77	9,51
PND	8,92	3,10	1,75
PPS	2,30	0,99	4,83
MPDC	1,57	-	0,12
OADP	0,74	2,55	1,28
PA	0,46	-	-
PDI	0,45	-	-
PUSN	0,22	-	-

Fuente: elaboración propia a partir de López (2000)

En el caso del Rif, las elecciones de 1984 evidenciaban algunas diferencias entre la provincia de Nador y la de Alhucemas, siendo la más significativa el hecho de que la primera contaba con un mayor asentamiento de los partidos políticos que la segunda. En este sentido, mientras que en Alhucemas sólo tres partidos - RNI, UC y PI- conseguían presentar candidatos en las tres circunscripciones electorales de la provincia, en el caso de Nador el número de partidos presentes en sus cinco circunscripciones ascendía a seis - UC, PI, USFP, PND, PPS, MPDC- y otros partidos llegaban a hacerlo en cuatro de ellas como el RNI, en tres en el caso del MP y en dos en el del PA. Por el contrario, y a pesar de que la diversidad de partidos era mayor en la provincia de Alhucemas, las formaciones presentaban una mayor dificultad a la hora de abarcar todo el espacio electoral provincial, de modo que cuatro de los partidos que concurrían a las elecciones sólo lo hacía por una de las tres circunscripciones electorales - PND, PPS, OADP y PUSN- y tres de ellos por dos - USFP, MP y MPDC-<sup>543</sup>.

Los resultados electorales siguen la misma dinámica electoral mostrada a nivel estatal, con la victoria de los partidos administrativos y un ajustado reparto entre las fuerzas con mayor número de votos. Al igual que en otras elecciones, el nivel de abstención era de los más elevados del país, especialmente en la provincia de Nador, donde llegó a ser del 45,83%, una cuestión sobre la que habían incidido las revueltas que habían tenido lugar en el mes de enero de ese mismo año (Claisse, 1985: 658; López, 2000: 150).

Llegada la década de los noventa, tienen lugar cinco procesos electorales que se enmarcan en un contexto general de preparación de un gobierno de alternancia, que se concretará tras las elecciones de 1997.

Las elecciones municipales de 1992 tienen lugar tras un nuevo referéndum constitucional que se celebra el 4 de septiembre de ese mismo año que, con el 97,09% de los votos a favor, introduce algunas modificaciones en la carta magna

---

<sup>543</sup> *Le Matin du Sahara*, 5 Septembre 1984 y *Le Matin Du Sahara* nº4692, 10 de septiembre de 1984. Archivo personal de Bernabé López García.

con las que se refuerza el papel del Parlamento con nuevos poderes y un leve reforzamiento del poder ejecutivo del gobierno. Aquellas elecciones son las primeras que se producen tras una reforma de la ley electoral en la que se introducen diversas novedades que mejoraban las condiciones de los procesos electorales anteriores<sup>544</sup>. Los comicios de 1992 se desarrollaron con una participación del 74,6% de los inscritos, una cifra media superior a la participación que se dio en el Rif, tal y como venía siendo habitual, con un 70,74% en el caso de Alhucemas y de un 69,77% en el Nador.

#### RESULTADOS ELECTORALES DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 1992 EN EL RIF

PROVINCIA	ALHUCEMAS	NADOR
Nº COMUNAS	35	46
Nº CIRCUNSCRIPCIONES	437	704
INSCRITOS	137.708	305.505
VOTANTES	97.416	213.150
NULOS	4789	8326
EXPRESADOS	92627	204824
TASA DE PARTICIPACIÓN	70,74%	69,77%

Fuente: *L'Opinion*, Domingo 25 Octubre 1992<sup>545</sup>

Los resultados electorales de los comicios de 1992 dejan unos ayuntamientos atomizados, con un reparto de fuerzas tan estrecho como el de las elecciones anteriores, y que en esta ocasión dejaba al RNI con 18,1% de los votos, al PI con el 12,7%, a la USFP con el 8,8%, al RNI con el 18,1%, a la UC con el 12,2%, al MP con el 10%, al PND con el 7,9%, al MNP con el 9,7%, al PPS con el 2,3%, y a los independientes, ahora bajo el título de “*sans appartenance politique*” (SAP), con un 15,7% de los votos.

<sup>544</sup> La nueva ley electoral introducía cambios como la financiación pública de las campañas electorales, el acceso de los candidatos y de los partidos a la radio y la televisión públicas, garantías administrativas y jurisdiccionales para la inscripción en las listas electorales, la publicación de las mismas y la posibilidad de interponer recursos contra las comisiones o las inscripciones ilegales, el control de la identidad de los votantes, el control de la regularidad del escrutinio y las sanciones al fraude electoral (López, 2000).

<sup>545</sup> Archivo personal de Bernabé López García.

A nivel regional la relación de fuerzas reprodujo, de manera general, la tendencia electoral que se había dado a nivel estatal, con un reparto de concejales entre los partidos administrativos y un incremento de la presencia del PI en ambas provincias.

#### RESULTADOS ELECTORALES DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 1992 EN EL RIF

CONCEJALES POR TENDENCIAS POLÍTICAS	ALHUCEMAS	NADOR
RNI	95	133
UC	28	82
PI	36	111
USFP	11	17
MP	13	3
PND	58	-
PPS	-	16
MNP	34	86
SAP	-	248

Fuente: Le Matin du Sahara et du Maghreb, 25 de octubre 1992<sup>546</sup>

El siguiente proceso electoral tuvo lugar en junio de 1993 cuando se celebran unas nuevas elecciones legislativas, que no presentan grandes cambios significativos respecto a las consultas anteriores. En primer lugar se produjo una abstención importante, con una media de participación estatal del 62,75%, en la que nuevamente el Rif vuelve a presentar algunos de los niveles de abstencionismo más elevados del país, de más del 40% en ambas provincias.

A pesar de que la unión electoral de las fuerzas de la oposición (PI y USFP), que recibe el nombre de Kutla, que surge como medida con la que frenar la atomización del panorama político del país era la cuestión principal de estos comicios, los resultados electorales manifestaron el leve impacto de la estrategia en la población marroquí, en la medida en que el total de votos recibidos por aquellas fuerzas consideradas del cambio representaba tan sólo a uno de cada

<sup>546</sup> Archivo personal de Bernabé López.

tres votantes. En este sentido, la suma de los votos obtenidos por la coalición de la Kutla (25,4%), con los del PPS (3,9%) y los de la OADP (3,1%) suponían un total de 32,5% del total, mientras que el resto de los votos se repartían entre las otras fuerzas políticas de la siguiente manera; el RNI el 13,2%, la UC el 12,8%, el MP el 12,1%, el PND el 8%, el MNP el 10,6%, el PDI 4,1% y los SAP el 4,1%.

En el caso del Rif, sobre el total de votos recibidos por parte de las formaciones políticas, al igual que ocurría a nivel estatal, el impacto de la Kutla como formación política del cambio tuvo un impacto limitado sobre el electorado regional. En el caso de la provincia de Alhucemas, la Kutla era segunda fuerza electoral que, tras el RNI con el 15,11% de los votos, recibía el 9,53% del total de votos emitidos en la provincia, mientras que en el caso de la provincia de Nador, la coalición emergía como la fuerza mayoritaria con el 12,41% de los votos, y tras ella el RNI con el 11,55%.

#### RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF

PROVINCIAS	INSCRITOS		VOTOS EMITIDOS		PARTICIPACIÓN		ABSTENCIÓN		VOTOS NULOS
ALHUCEMAS	141.533		74.521		52,7%		47,3%		3,6%
NADOR	301.835		146.320		48,5%		51,5%		2,5%
PROVINCIAS	KUTLA	UC	MP	PND	MNP	RNI	PPS	OADP	
ALHUCEMAS	9,53%	2,85%	1,44%	3,22%	5,25%	15,17%	0,66%	3,05%	
NADOR	12,41%	8,13%	4,5%	0,70%	2,28%	11,55%	1,88%	0,74%	

Fuente: elaboración propia a partir de López (2000)

De manera desagregada, y descendiendo al nivel de las circunscripciones electorales de ambas provincias, se producía un aumento significativo en el grado de integración del PI en la región, llegando a ser sus candidatos los más votados en la circunscripción de Targuist con el 23,06% en la provincia de Alhucemas, y en las localidades de Nador con el 35,01%, Zeghanghane con el 40,57% y Zaio con el 65,16%, en el caso de la provincia de Nador. Así pues, no



es hasta la celebración de estas elecciones cuando se puede constatar un mayor enraizamiento y fuerza electoral por parte del PI en la región.

La segunda fuerza política en votos en la región fue el RNI, obteniendo sus candidatos en las circunscripciones de Bni Boufrah- Beni Ouriaghel, Al Aaroui, y Driouch los mayores porcentajes, siendo especialmente relevante el caso del diputado Abdelaziz El Ouazani, un notable destacado de la región, que alcanza el 70,59% de los votos en su circunscripción.

Tras el RNI, el resto de fuerzas políticas que adquieren representación por las dos provincias de la región son la USFP en la circunscripción de Alhucemas y el MP en la de Midar.

#### RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (1)

PROVINCIA DE ALHUCEMAS			
CIRCUNSCRIPCIÓN	ALHUCEMAS		
INSCRITOS	57064		
VOTANTES	26605 - 46,62%		
NULOS	2783		
EXPRESADOS	23822		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
EL HILALI ISMAIL	USFP	5.520	23,17
AHMIDOUCH CHAIB	SAP	3.063	12,86
LABHAR MOHAMED	UC	3.059	12,84
BANNOUDI ABDELAZIZ	RNI	2.835	11,90
OUMGHAR AHMED	OADP	2.791	11,72
EL MOUSSAOUI MOHAMED	MNP	2.302	9,66
ENNAHASS MOHAMED JAMAL EDDINE	MP	2.033	8,53
EL BOUTAHIRI BOUTAHER	PND	999	4,19
CHILANT BOUJEMAA	PDI	491	2,06
EL MORABIT EL GHALBZOURI OMAR	PA	407	1,71
BOUDRA MOHAMED	PPS	322	1,35

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993<sup>547</sup>

<sup>547</sup> Archivo personal de Bernabé López.

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR  
CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (2)**

PROVINCIA DE ALHUCEMAS			
CIRCUNSCRIPCIÓN	BNI BOUFRAH- BENI OURIAGHEL		
INSCRITOS	36279		
VOTANTES	18161 - 50,06%		
NULOS	703		
EXPRESADOS	17458		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
EL OUAZEANI ABDELAZIZ	RNI	12.323	70,59
EL MOUSSAOUI ALI	MNP	1.890	10,83
OULAD ABDELLAH MOHAMED	PI	1.496	8,57
SAIDI MOHAMED	OADP	1.112	6,37
IBICSSIREN KHADIR	PPS	279	1,6
GALLOUJ MUSTAPHA	PA	238	1,36
ZIANI MOHAMED	UC	120	0,69

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993<sup>548</sup>

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR  
CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (3)**

PROVINCIA DE ALHUCEMAS			
CIRCUNSCRIPCIÓN	TARGUIST		
INSCRITOS	48190		
VOTANTES	29755 - 61,75%		
NULOS	1663		
EXPRESADOS	28092		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
HAMMOUDANI ABDERRAHMAN	PI	6.478	23,06
EL AANAJ ABDESLAM	RNI	6.319	22,49
ASSAADI AHMED	PDI	5.531	19,69
AHADDOUCH ABDESLAM	PND	3.559	12,67
LAMARTI MOHAMED	MNP	3.242	11,54
AKKACH ABDESLAM	PA	1.349	4,80
EL MAOUZOUN KHONSSI ABDELMALEK	UC	859	3,06
AMRANT MOHAMED NAJIB	OADP	417	1,48
BOUDOUAH M'HAMED	PPS	338	1,20

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993<sup>549</sup>

<sup>548</sup> Archivo personal de Bernabé López.

<sup>549</sup> Archivo personal de Bernabé López.

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR  
CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (4)**

PROVINCIA DE NADOR			
CIRCUNSCRIPCIÓN	NADOR		
INSCRITOS	59445		
VOTANTES	26654 - 44,84%		
NULOS	2660		
EXPRESADOS	23994		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
YAHYA ABDESLAM	PI	8.400	35,01
RAHA AHMED	UC	3.405	14,19
AZDUAGH MUSTAPHA	PDI	2.232	9,30
EL HASSANI OMAR	PPS	1.903	7,93
EL FAMIMI HOUSSEIN	USFP	1.874	7,81
DARRAZ MOHAMED	MP	1.697	7,07
ABADOUR MOHAMED	PDN	1.235	5,15
LAMGHARBI MOHAMADI	RNI	1.040	4,33
ATTAIBI MOHAMED	PA	801	3,34
AHOUDAD MOHAMED	OADP	733	3,05
EL HAMOUTI MUSTAPHA	MNP	674	2,81

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993<sup>550</sup>

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR  
CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (5)**

PROVINCIA DE NADOR			
CIRCUNSCRIPCIÓN	ZEGHANGHANE		
INSCRITOS	55851		
VOTANTES	29593 - 52,99%		
NULOS	1539		
EXPRESADOS	28054		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
GMALIB AHMED	PI	11.382	40,57
SALAMA ABDEZKADIR	RNI	8.950	31,90
EL MOURABIT AHMED	MNP	5.244	18,69
AKHAYAD MOHAMED	UC	686	2,45
EL BOUDOHI ABDELHADER	PPS	654	2,33
TOURI MOHAMED	PND	405	1,44
TALHA ABDELKADER	OADP	391	1,39
EL HAROUÏ AHMED	PA	220	0,78
EL GARTIT HASSAN	MP	122	0,43

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993<sup>551</sup>

<sup>550</sup> Archivo personal de Bernabé López.

<sup>551</sup> Archivo personal de Bernabé López.

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR  
CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (6)**

PROVINCIA DE NADOR			
CIRCUNSCRIPCIÓN	AL AAROUJ		
INSCRITOS	32748		
VOTANTES	16210 - 49,50%		
NULOS	750		
EXPRESADOS	15460		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
MANSOURI MUSTHAPHA	RNI	10318	66,74
EL MALKI AHMED	UC	2936	18,99
KASSIMI AHMED	USFP	1465	9,48
ACODAD MOHAMED	MNP	632	4,09
IRACHGAR AHMIDA	PPS	109	0,71

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR  
CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (7)**

PROVINCIA DE NADOR			
CIRCUNSCRIPCIÓN	ZAIJ		
INSCRITOS	42303		
VOTANTES	24933 - 58,94%		
NULOS	900		
EXPRESADOS	24033		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
ATTATEBI MOHAMED	PI	15660	65,16
BOURJEL BEKKAI	UC	5668	23,58
TEBBAA ABDELHAMID	MP	804	3,35
AIADI MOHAMED	RNI	655	2,73
BIJOU AHMED	PDI	419	1,74
MOUKADEM MOHAMED	PPS	274	1,14
TEJOU MOHAMED	PND	212	0,88
OUACHIKH HADDOU	OADP	195	0,81
BOUKRINIAA EL HASSAN	MNP	146	0,61

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR  
CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (8)**

PROVINCIA DE NADOR			
CIRCUNSCRIPCIÓN	DRIOUCH		
INSCRITOS	43789		
VOTANTES	21054 - 48,08%		
NULOS	884		
EXPRESADOS	20170		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
OUCHENE ABDERRAHMAN	RNI	11107	55,07
EL BOUKILI M'HAMED	UC	7293	36,16
IRACHEAR MOHAMED	PPS	605	3,00
DARNOUN MIMOUN	USFP	565	2,80
EL HAROUCHI BOUZIANE	PND	405	2,01
LOUKILI MOHAMED	MNP	195	0,97

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993<sup>552</sup>

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993 EN EL RIF POR  
CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CANDIDATOS (9)**

PROVINCIA DE NADOR			
CIRCUNSCRIPCIÓN	MIDAR		
INSCRITOS	67969		
VOTANTES	27876 - 41,01%		
NULOS	918		
EXPRESADOS	26958		
CANDIDATOS	TENDENCIA POLÍTICA	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS
OUAZZANI NAJIB	MP	10961	40,66
EL BAZ AHMADOU	UC	4537	16,83
EL AMINE MOHAMED	PA	2939	10,90
EL MOHOUTI AHMED	RNI	2809	10,42
EL FIKRI MOHAMED	PPS	2795	10,37
EL WAHABI EL HASSAN	USFP	1465	5,43
SAHNOUN AL HASSAN	CADP	931	3,45
TAKADDUUMI ALI	PND	275	2,02
LAMRINI UAHAB MOHAMED	PDI	246	0,91

Fuente: *Al Bayane*, 30 de junio 1993<sup>553</sup>

Tras el referéndum constitucional de 1996, se celebran en el país los dos últimos procesos electorales de la década que suponen la apertura de un nuevo

<sup>552</sup> Archivo personal de Bernabé López.

<sup>553</sup> Archivo personal de Bernabé López.

período político en el país, y que tienen lugar dentro del marco de un proceso de acercamiento entre Palacio y la oposición que arranca tras las elecciones municipales de 1993.

La primera consulta se celebra el 13 de junio de 1997 con un índice de participación similar al de elecciones pasadas, el 75,13% de los inscritos, y con un nivel de abstencionismo superior a la media en las provincias del Rif, tal y como venía siendo una dinámica habitual en todos los procesos electorales.

Los resultados electorales mostraron igualmente una continuidad en la distribución de fuerzas entre los partidos políticos que concurrieron a las elecciones, dando lugar a una nueva atomización y dispersión del voto entre partidos (López, 2000: 217). En este sentido, cinco formaciones políticas obtienen entre el 10% y el 16% de los votos, al frente de las cuales se sitúa el PI como vencedor de los comicios, y tras él el RNI, la USFP, la UC y el MP, y el resto se repartían entre otros cuatro grupos que obtenían entre el 3,98 y el 7,2% de los votos (MDS, MNP, PND y PPS) y cuatro formaciones que obtenían por debajo del 2% (OADP, PA, PSD y PDI). Asimismo, frente a este reparto entre partidos es necesario destacar el 12% de votos que reciben los candidatos independientes, sólo un 4% menos que el partido mayoritario, y tres décimas menos que la segunda fuerza política.

#### RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 1997 A NIVEL ESTATAL

PARTIDO POLÍTICO	PI	USFP	MP	PPS	RNI	UC	PND	MNP	MDS	OADP	SAP
% VOTOS EMITIDOS	16,01	12,35	10,81	3,98	12,35	10,82	4,35	5,05	7,18	2,01	12,03
PARTICIPACIÓN	75,13%										

Fuente : López (2000)

## RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 1997 EN EL RIF (1)

PREFECTURA ALHUCEMAS				
INSCRITOS 176436	CIRCUNSCRIPCIONES 489		VOTOS EMITIDOS 127669	
VOTOS VÁLIDOS 121250	VOTOS NULOS 6419		TASA DE PARTICIPACIÓN 72,36%	
TENDANCIA POLÍTICA	CANDIDATOS		CANDIDATOS ELEGIDOS	
	NÚMERO	VOTOS OBTENIDOS	NÚMERO	VOTOS OBTENIDOS
SAP	381	28945	123	17219
	30,02%	23,87%	25,15%	14,20%
RNI	155	25705	112	223300
	12,21%	21,20%	22,90%	18,39%
PI	205	19773	87	12576
	16,15%	16,30%	17,79%	10,37%
PND	118	16935	72	13228
	9,29%	13,96%	14,72%	10,90%
USFP	165	10562	30	3826
	13,00%	8,71%	6,13%	3,15%
MNP	32	3239	17	2079
	2,52%	2,67%	3,47%	1,71%
MDS	37	3108	13	1863
	2,91%	2,56%	2,65%	1,53%
UC	37	4068	12	1939
	2,91%	3,35%	2,45%	1,59%
MP	26	2634	10	1869
	2,04%	2,17%	2,04%	1,54%
PPS	56	4222	9	1389
	4,41%	3,48%	1,84%	1,14%
PSD	29	1014	2	206
	2,28%	0,83%	0,40%	0,16%
OADP	27	1040	2	240
	2,12%	0,85%	0,40%	0,19%
PDI	1	5	0	0
	0,07%	0,00%	0,00%	0,00%
TOTAL	1269	121250	489	78734

Fuente : *Le Matin du Sahara et du Maghreb*, 20 de junio de 1997<sup>554</sup>

<sup>554</sup> Archivo personal de Bernabé López

RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 1997 EN EL RIF (2)

PREFECTURA NADOR				
INSCRITOS 330749	CIRCUNSCRIPCIONES 762		VOTOS EMITIDOS 231185	
VOTOS VÁLIDOS 121250	VOTOS NULOS 12086		TASA DE PARTICIPACIÓN 69,89%	
TENDANCIA POLÍTICA	CANDIDATOS		CANDIDATOS ELEGIDOS	
	NÚMERO	VOTOS OBTENIDOS	NÚMERO	VOTOS OBTENIDOS
PI	426 19,81%	50116 22,87%	194 25,45%	35479 16,19%
RNI	213 9,9%	31841 14,53%	132 17,32%	26159 11,93%
SAP	550 25,58%	41383 18,88%	130 17,06%	23309 10,63%
UC	120 5,58%	17954 8,19%	68 8,92%	13421 6,12%
MNP	137 6,37%	16196 7,39%	66 8,66%	12377 5,64%
MP	171 7,95%	14967 6,83%	59 7,74%	9781 4,46%
PPS	156 7,25%	12268 5,59%	26 3,41%	5573 2,54%
MDS	26 1,20%	2453 1,11%	6 0,78%	1606 0,73%
OADP	53 2,46%	2944 1,34%	4 0,52%	466 0,21%
PSI	27 1,25%	1451 0,66%	0 0%	0 0%
PDI	2 0,09%	22 0,01%	0 0%	0 0%
PND	24 1,11%	1156 0,52%	0 0%	0 0%
<b>TOTAL</b>	<b>2150</b>	<b>219099</b>	<b>762</b>	<b>142950</b>

Fuente : *Le Matin du Sahara et du Maghreb*, 20 de junio de 1997<sup>555</sup>

<sup>555</sup> Archivo personal de Bernabé López.



Los resultados electorales constituían para López (2000: 223) un modo de revancha del Ministerio del Interior hacia los partidos de la Kutla que, previamente a la celebración de los comicios, habían cuestionado las ofertas de alternancia política ofrecidas por el Soberano. En este sentido, el Ministerio no dudó en considerar que, a la luz de los resultados obtenidos por los diferentes partidos políticos en las elecciones, los partidos de la oposición se encontraban en declive, lejos de representar las aspiraciones de la sociedad marroquí.

En lo que concierne al Rif, la fuerza política de los candidatos independientes se hizo especialmente patente en el caso de la provincia de Alhucemas, donde fue la opción más votada, recibiendo el 23,87% de los votos emitidos, y el 25,15% de los puestos en juego. Respecto a los partidos de la Kutla, su presencia y poder electoral continuaba siendo mayor en la provincia de Nador que en Alhucemas, donde la diversidad política seguía estando más acentuada.

Tras las elecciones municipales, se celebró en el mes de noviembre una nueva consulta, en esta ocasión de carácter legislativo, cuyos resultados contribuyeron a profundizar en la balcanización del panorama político marroquí. Uno de los aspectos más destacados fue el absentismo generalizado de la consulta, con una participación media del 58,3% de la población inscrita. Tras esta cuestión, los resultados mostraron el estancamiento de los partidos de la oposición, especialmente de la USFP y del PI, que obtuvieron el 13,8% y el 13,2% de los votos respectivamente, así como la configuración de un Parlamento dividido en tres bloques diferenciados: por un lado, la Kutla (USFP, PI, PPS Y OADP) como bloque de la oposición; por otro lado, el Wifak (UC, MP y PND) como bloque de representación de la derecha; y el “Centro” -RNI, MNP y MDS), en el marco del cual se forma el gobierno de alternancia, con la USFP a la cabeza del mismo (López, 2000).

Junto con la formación de esta cámara fragmentada, se producía igualmente otra novedad reseñable con la entrada de los islamistas en el

Parlamento, tras la obtención por parte del MPDC de nueve escaños (cinco en Casablanca y un escaño en Tetuán, Tánger, Fes y Agadir) en la Cámara.

En el caso del Rif, los diputados electos por ambas provincias procedían de diferentes bloques, sin embargo, los partidos que iban a liderar el nuevo gobierno estarán poco o nada representados en el Rif (López, 2010). En el caso de Alhucemas las fuerzas que obtenían apoyo electoral eran la Kutla por el PI y la OADP, cada uno con un diputado, y el Centro, por el RNI y el MDS, cada uno con un diputado también. En Nador, los apoyos electorales se centraban en el bloque de la derecha “Wifak”, con tres diputados por el MP y dos por la UC, y en el centro, con dos diputados por el RNI.

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1997 A NIVEL ESTATAL Y EN EL RIF**

<b>PARTIDO POLÍTICO</b>	<b>% VOTOS ESTATAL</b>	<b>DIPUTADOS ELECTOS PROVINCIA DE ALHUCEMAS</b>	<b>DIPUTADOS ELECTOS PROVINCIA DE NADOR</b>
<b>PI</b>	13,2	1	1
<b>USFP</b>	13,8		
<b>MP</b>	10,3		3
<b>PPS</b>	4,3		
<b>RNI</b>	11,1	1	2
<b>UC</b>	10,1		2
<b>PND</b>	4,2	1	
<b>MNP</b>	6,8		
<b>MDS</b>	9,4	1	
<b>OADP</b>	2,9	1	
<b>MPDC</b>	4,1		

Fuente : López (2000)

Tras las elecciones legislativas de 1997 el siguiente proceso electoral que tiene lugar en Marruecos se celebra ya bajo el reinado de Mohamed VI, en el año 2002 para la renovación del Parlamento. Aquellos comicios habían despertado gran interés en la medida en que se esperaba que las elecciones se desarrollaran en un contexto de libertad y justicia, con el objetivo de asentar la base de la legitimidad del nuevo rey Sater (2002: 135). Sin embargo, la consulta

concluyó con el uso por parte del Majzén de los mismos métodos de control que en ocasiones anteriores, tanto sobre las candidaturas como sobre los resultados electorales y la designación del propio jefe de gobierno.

# RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 2002 A NIVEL ESTATAL Y EN EL RIF

PARTIDO POLÍTICO	NÚMERO DE ESCAÑOS NIVEL ESTATAL	% DE ESCAÑOS NIVEL ESTATAL	NÚMERO DE ESCAÑOS PROVINCIA ALHUCEMAS	NÚMERO DE ESCAÑOS PROVINCIA NADOR
USFP	50	15,4		
ISTIQLAL	48	14,8	1	1
PJD	42	12,9		1
RNI	41	12,6	1	1
MP	27	8,3		1
MNP	18	5,5	1	
UC	16	4,9		
PND	12	3,7	1	
FFD	12	3,7		
PPS	11	3,4		1
UD	10	3,0		1
MDS	7	2,2		
PSD	6	1,8		
AL AHD	5	1,5		1
ADL	4	1,2		
PRD	3	0,9		
GSU	3	0,9		
PML	3	0,9		
FC	2	0,6		
PED	2	0,6		
PDI	2	0,6		
CNI	1	0,3		
TOTAL	325	100 %	PROVINCIA ALHUCEMAS	PROVINCIA NADOR
VOTANTES INSCRITOS NIVEL ESTATAL	13.884.467		195044	346.588
VOTOS EMITIDOS NIVEL ESTAL	7.165.206		81789	-----
PARTICIPACIÓN NIVEL ESTATAL	51,61 %		41,9%	-----

Fuente: Sater (2002), López (2005)

Sobre los datos con los que se cuenta de las elecciones legislativas de 2002, se puede resaltar el descenso de la participación electoral, y la tendencia de un mayor abstencionismo en el Rif frente a la media estatal, que se situó en el 51,61%, mientras que en la provincia de Alhucemas tan sólo alcanzaba el 41,9%.

Asimismo, otros de los resultados más destacados en esas elecciones, a partir de los datos que se pudieron obtener, fueron el descalabro de los partidos grandes, la USFP, el PI y el RNI, y el crecimiento electoral de los islamistas moderados, que habían participado ya bajo las siglas del PJD.

En lo que concierne al Rif, la procedencia política de los candidatos electos no había sufrido gran variación, especialmente en el caso de Alhucemas, mientras que en Nador aumentaban el número de formaciones con representación, incluso aquellas de nueva formación como el PJD o el partido Al Ahd, cuyo Consejo Político se encontraba muy vinculado a la región, de hecho el norte de Marruecos se convertirá en el más importante de sus feudos electorales.

Al año siguiente de que se celebrasen las primeras elecciones del reinado de Mohamed VI se convocaron nuevos comicios, en este caso de carácter municipal, que presentaron las mismas dinámicas electorales que los anteriores.

Así pues, en la participación en las elecciones legislativas de 2002 continuó siendo baja, un 54,16% sobre el total de los inscritos, mientras que la relación de fuerzas entre los partidos políticos continuaba presentando tendencias similares a las de anteriores procesos electorales: una creciente atomización política en las instituciones políticas locales; la pérdida de apoyo electoral de los partidos de la Kutla, a pesar de que continuaban siendo las fuerzas más votadas; y una mayor presencia institucional de partidos de nueva formación.

En ese sentido, una de las novedades de esta consulta había sido la aparición de nuevos partidos políticos, algunos de ellos eran, como el ADL y el PFC, eran similares a los que tiempo atrás habían sido promovidos por la administración, otros eran escisiones de antiguos partidos, como el CNI, el PRD o el partido Al Ahd, y otros eran creaciones personalistas de sus líderes, como el PML o el PED (López: 2005).

En el caso del Rif, el PI se posicionó por primera vez como la primera fuerza política en ambas provincias, al contar en ambos casos con el mayor

número de concejales electos. Tras el PI, el partido con más candidatos electos era el RNI en el caso de Alhucemas y el partido Al Ahd en el de Nador, a diferencia de lo que ocurría a nivel estatal, donde la segunda fuerza mayoritaria había sido la USFP. Asimismo, el partido Al Ahd se convertía en la tercera fuerza más votada en Alhucemas, lo que le permitía iniciar un proceso de enraizamiento en el panorama político regional, que se cristalizará en las siguientes consultas electorales.

#### RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 2003 A NIVEL ESTATAL

PARTIDO	VOTOS OBTENIDOS	% VOTOS OBTENIDOS	NÚMERO DE CONCEJALES ELEGIDOS	% ELEGIDOS
PI	1 120 834	15.68%	3890	16.95%
USFP	991 035	13.87%	3375	14.71%
RNI	783 771	10.97%	2841	12.38%
MP	627 292	8.78%	2248	9.80%
UD	409 052	5.72%	1515	6.60%
MNP	419 375	5.87%	1406	6.13%
PPS	377 747	5.29%	1207	5.26%
UC	306 115	4.28%	959	4.18%
PND	274 359	3.84%	889	3.87%
FFD	238 083	3.33%	726	3.16%
PJD	320 299	4.48%	593	2.58%
PSD	158 951	2.22%	469	2.04%
ALAHAD	126 052	1.76%	437	1.90%
ADL	135 125	1.89%	429	1.87%
PGSU	108 631	1.52%	303	1.32%
MDS	95 610	1.34%	300	1.31%
PRD	83 181	1.16%	253	1.10%
CNI	102 697	1.44%	240	1.05%
PED	76 558	1.07%	168	0.73%
PRE	58 891	0.82%	125	0.54%
PML	48 363	0.68%	114	0.50%
SAP	80 770	1.13%	109	0.48%
PDI	45 007	0.63%	96	0.42%
ICD	45 576	0.64%	71	0.31%
PFC	48 533	0.68%	71	0.31%
PCS	33 386	0.47%	67	0.29%
PA	31 773	0.44%	43	0.19%

Fuente: Elections2003.ma

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 2003 A NIVEL ESTATAL Y EN EL RIF**

<b>PARTIDO</b>	<b>% CANDIDATOS ELEGIDOS ESTATAL</b>	<b>CANDIDATOS ELEGIDOS ALHUCEMAS</b>	<b>% CANDIDATOS ELEGIDOS ALHUCEMAS</b>	<b>CANDIDATOS ELEGIDOS NADOR</b>	<b>% CANDIDATOS ELEGIDOS NADOR</b>
PI	16.95%	103	21,23%	165	21,65%
USFP	14.71%	32	6,59%	56	7,34%
RNI	12.38%	93	19,17%	100	13,12%
MP	9.80%	10	2,06%	26	3,41%
UD	6.60%	24	4,94%	58	7,61%
MNP	6.13%	27	5,56%	39	5,11%
PPS	5.26%	31	4,85%	42	5,51%
UC	4.18%	3	0,61%	41	5,38%
PND	3.87%	41	8,45%	0	0
FFD	3.16%	16	3,29%	4	0,52%
PJD	2.58%	0	0%	24	3,14%
PSD	2.04%	1	0,20%	20	2,62%
AL AHD	1.90%	42	8,65%	103	13,51%
ADL	1.87%	0	0%	3	0,39%
PGSU	1.32%	22	4,53%	6	0,78%
MDS	1.31%	4	0,82%	6	0,78%
PRD	1.10%	2	0, 41%	2	0,26%
CNI	1.05%	19	0,82%	5	0,65%
PED	0.73%	3	3,91%	6	0,78%
PRE	0.54%	0	0%	8	1,04%
PML	0.50%	4	0,82%	1	0,13%
SAP	0.48%	1	0,20%	7	0,91%
PDI	0.42%	0	0%	30	3,93%
ICD	0.31%	2	0%	2	0,26%
PFC	0.31%	1	0,20%	4	0,52%
PCS	0.29%	0	0%	1	0,13%
PA	0.19%	0	0%	3	0,39%
PSC	--	4	0,82%	0	0

Fuente: Elaboración propia a partir de Elections2003.ma

Las elecciones de 2007 marcan un punto de inflexión en la historia electoral del país, por ser las primeras elecciones en las que parece que la Administración no corrige ni modifica los resultados, y por al alcanzar tan sólo el 37% de participación. En estos comicios, el PJD no logró alcanzar los resultados esperados, pues se había vislumbrado que sería el ganador de los mismos, mientras que los partidos administrativos, RNI, MP y UC, conseguían mantener unos buenos resultados, así como el PI y el PPS, al mismo tiempo que la USFP se desplomaba, sufriendo su mayor pérdida electoral.

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 2007 A NIVEL ESTATAL**

<b>PARTIDO</b>	<b>NÚMERO DE ESCAÑOS</b>	<b>% DE ESCAÑOS</b>
<b>PI</b>	52	16,0
<b>PJD</b>	46	14,2
<b>MP</b>	41	12,6
<b>RNI</b>	39	12,0
<b>USFP</b>	38	11,7
<b>UC</b>	27	8,3
<b>PPS</b>	17	5,2
<b>FFD</b>	9	2,8
<b>MDS</b>	9	2,8
<b>PND- AL AHAD</b>	8	2,5
<b>PADS-CNI-PSU</b>	5	1,5
<b>PED</b>	5	1,5
<b>PT</b>	5	1,5
<b>PRE</b>	4	1,2
<b>OTROS</b>	20	6,2

Fuente: Ministerio del Interior de Marruecos.

En el caso del Rif, la abstención fue, como era habitual, mayor que la media del país, del 69% en Alhucemas y del 68% en Nador, y la tendencia de atomización del espectro político regional. En este sentido, resultan elegidos por ambas provincias un candidato por parte de los partidos RNI, PI y la coalición PND-Al Ahd, un diputado por el FFD por la provincia de Alhucemas, y un candidato por parte de los partidos UC, USFP, MP y PRE por la provincia de Nador.

Las elecciones municipales que tienen lugar dos años más tarde, se producen tras la incursión de una importante novedad en la vida política del país, como es la creación del PAM, un partido de corte oficialista creado en torno a la figura de Fouad Ali El Himma, al que se adhieren gran parte de las élites políticas de la región, especialmente de la provincia de Alhucemas. El dominio del PAM en el Rif, se concretó en la provincia de Alhucemas, tal y como se verá en los siguientes apartados del presente capítulo, de donde procedían gran parte de los miembros que se integran en sus órganos de

coordinación y dirección, y a nivel regional, en las regiones de Dukkala-Abda y de Marrakech-Tensift (López, 2010).

#### RESULTADOS ELECCIONES MUNICIPALES DE 2009 A NIVEL ESTATAL Y EN EL RIF

REGIONES	SAP	PI	PAM	USFP	MP	RNI	UC	PJD	PPS	Otros
ORIENTAL	33	11	9	7	7	5		1	1	5
CASABLANCA	12	11	26	2	2	19	21			2
RABAT-SALÉ-ZEMMUR	27	10	11	3	9	4	2	3	2	2
CHAUYYA-UARDIGA	20	13	10	5	5	5	1	2		7
EL AAIÚN-BOJADOR	8	19	1	3	7	1				1
GARB-CHRRADA	8	7	3	8	1	2	23	3	1	
TADLA-AZILAL	10	7	14	3	9	1	2	2	1	10
TAZA-ALHUCEMAS	16	7	10	3		19	1		2	2
DUKKALA-ABDA	25	8	25	4		1	1			
SUS-MASSA-DRAA	26	16	13	8	1	22	2	6	2	6
TANGER-TETUÁN	18	9	23	7	2	16	3	6		
FEZ-BULMAN	20	19	3	6	4	6	1	2	2	
GULIMIN-SMARA	19	4	7	9		5	4		1	3
MARRAKECH-TENSIFT	33	2	40	5	2	10	2		3	5
MEKNÈS-TAFILALT	26	7	14	10	6	6	2	2	2	4
UADI DAHAB-LAGÜERA	3	4		6	7	1		1	1	7
<b>TOTAL</b>	<b>304</b>	<b>154</b>	<b>209</b>	<b>89</b>	<b>62</b>	<b>123</b>	<b>65</b>	<b>28</b>	<b>18</b>	<b>54</b>

Fuente: Elections 2009

Los diferentes procesos electorales que han tenido lugar desde la independencia del país, no han mostrado la existencia de un comportamiento político específico del Rif, más allá de una tendencia a presentar un nivel de abstención mayor de la media de participación a nivel estatal, así como de la existencia de dificultades para el arraigo de los partidos políticos sobre el terreno, especialmente para los partidos del Movimiento Nacional. En este sentido, la fuerza electoral de cada grupo político ha variado de unas elecciones a otras, a excepción del caso de algunos partidos administrativos como el RNI, la UC o el PND, debido a la existencia de lealtades locales a ciertos notables regionales vinculados a dichos partidos. Junto con esta particularidad, es



necesario destacar la importancia electoral que los candidatos independientes han tenido en la región, sin poder determinar si esas candidaturas respondían a la necesidad de alianzas del poder en la región, a la trashumancia política típica del sistema político marroquí o a fruto de proyectos políticos individuales.

Asimismo, es reseñable el hecho de que en los últimos años la formación de nuevos partidos políticos como el PRE o el partido Al Ahd, cuyos cuadros de dirección se han encontrado directamente vinculados al Rif, hayan otorgado a dichas formaciones un carácter regional, prohibido por la propia ley de partidos, al encontrar en el Rif uno de los focos de apoyo electoral más importantes para ambos partidos políticos.

#### **6.5.2. LAS DINÁMICAS DEL CAMPO POLÍTICO LOCAL Y LOS PROCESOS ELECTORALES EN EL RIF ACTUAL**

En el marco de esta tesis doctoral, hemos desarrollado un trabajo de terreno especial en los procesos electorales que han tenido lugar en Marruecos en el tiempo que ha durado nuestra investigación, concentrando nuestras observaciones electorales en la provincia de Alhucemas, al contar en ésta con mayores facilidades para la realización de este tipo de estudios.

La observación directa de estos procesos durante las elecciones legislativas de septiembre de 2007 y las municipales de 2009 nos ha permitido aproximarnos a las lógicas de la configuración de las redes de poder y de influencia a nivel de la política local. Para ello, se adoptó una metodología propia de la antropología política y la sociología comprensiva, en la que se combina un enfoque holístico con el empleo de la entrevista cualitativa, la observación in situ, y la “descripción densa”, con el fin de conocer las dinámicas que rigen los procesos de formación de las élites políticas locales y regionales, así como a las lógicas que condicionan las pautas de votación de los

electores, y al espacio ocupado por el activismo amazigh local durante estos procesos.

#### **6.5.2.1. PERFILES SOCIO-PROFESIONALES Y RECURSOS MATERIALES Y SIMBÓLICOS DE LAS ÉLITES LOCALES EN EL RIF**

Los procesos electorales constituyen un momento clave para la formación de las élites políticas locales y regionales, cuya tipología se ha ido transformando a lo largo de las últimas décadas, gracias a la diversificación de perfiles de los políticos marroquíes.

El primer Parlamento de la independencia estaba formado principalmente por élites rurales, siendo los agricultores la categoría socio-profesional con mayor representación, alcanzado el 42,4% de los diputados electos. En lo que respecta al Rif, eran además cuestiones como la posesión de un saber tradicional y la participación en la revuelta del Rif del año 1958 las características más particulares de pertenencia a la élite local (Leveau, 1976: 109).

En el caso de la provincia de Alhucemas, el prototipo de élite rifeña se encontraba representado por diferentes figuras locales como Abdelaziz Ouzzani, el parlamentario que más años permanecerá como diputado en el Parlamento marroquí, Larbi Allouh y distintos miembros de la familia de Abdelkrim, que en la época se adherían a diferentes tendencias políticas, desde la UNFP al MP (Leveau, 1976: 109-111).

Así pues, por un lado se encontraban figuras como la de Abdelaziz Ouzzani, nacido en el año 1927 en la cábila de Ait Yetteft, que era agricultor y cheikh de la zaouia Ouazzania de Ait Yetteft, y en aquel momento recibía la consideración de ser un hombre rico. Bajo el protectorado español había sido nombrado miembro del consejo del califa en el año 1948, y caid de la tribu de Ait Yetteft en 1951. Tras la independencia, pasa diez meses en prisión por un

problema con las autoridades de la época, tras haber rechazado entrar a formar parte del PI (Leveau, 1976: 110). Se refugió en España tras las revueltas de 1958 y regresó al Rif en el año 1960, donde tendría importante influencia sobre las tribus de Ait Yetteft, Ait Boufrah, Ait Gemil, Mestassa, Bucoya y algunas fracciones de Ait Youssef Ou Ali, por las que se presentará, dependiendo de la delimitación de las circunstancias electorales, en diferentes momentos. Su primera participación en un proceso electoral la realizaba en 1963 bajo las siglas del FDIC, y tras la desaparición del partido pasó a engrosar las filas del RNI, partido por el que será diputado hasta mitad de la legislatura 2002-2007.

Por otro lado, además de diferentes miembros de la familia de Abdelkrim, que como hemos mencionado se encontraban adheridos a diferentes tendencias, se encontraban también figuras como la de Larbi Allouh, que representaba la élite creada a partir del prestigio tradicional de una familia vinculada a funciones importantes durante la época del protectorado español en la región. En el caso de Allouh, había sido funcionario bajo la administración española, después ministro de Habous del Khalifa de Tetuán, y profesor en el año 1956 del Instituto Islámico de Tetuán, y zona de influencia se situaba en torno a la comuna de Targuist.

Los Parlamentos de la década de los setenta y ochenta tienen sin embargo una mayor representación de parlamentarios pertenecientes al aparato burocrático del país, junto con otras categorías como profesores y profesiones liberales, que dominarán hasta la década de los noventa el reparto socio-profesional de los representantes electos<sup>556</sup>.

Asimismo, a partir de ese momento, el porcentaje de empresarios y comerciantes fue incrementándose de manera progresiva como categoría socio-profesional dentro de las instituciones políticas de representación, ascendiendo

---

<sup>556</sup> El Parlamento del año 1977 estaba formado en un 38% por representantes de la Administración marroquíes, entre cuadros superiores y funcionarios. En la Cámara electa del año 1984, las profesiones liberales y cuadros superiores representaban el 20,26%, mientras que el 17,32% de los parlamentarios pertenecían a profesiones liberales, y el 15,03% eran profesores. En el año 1993 el 25,23% de los representantes eran profesores y el 11,71% funcionarios.

del 11,93% del Parlamento de 1977 al 12,42% en el de 1984, y al 17,27% en el de 1993 (Parejo, 1997). Este cambio socio-profesional incluyó en el caso del Rif la aparición de nuevas élites políticas vinculadas a alguna de las prácticas económicas particulares de la región, como era el contrabando y el tráfico de droga, que intentaban acceder a puestos de representación<sup>557</sup>.

Durante la década de los noventa, las élites políticas de la región se encontraban representadas por el parlamentario del RNI Abdelaziz Ouazzani, y junto a él habían emergido otras figuras como la de Mohamed Lahbar, vinculado a la UC y a la circunscripción electoral de Alhucemas y Abdesalam Ahdouch, vinculado al PND y a la circunscripción electoral de Targuist.

Desde finales de los años noventa, las formas de notabilidad se han ido paulatinamente transformando, otorgando a otros aspectos como los recursos profesionales, tanto materiales como simbólicos, una mayor importancia (Zaki, 2009: 23), que concluyen en las elecciones de 2007, con la observación de un cambio en las tácticas y roles de los que habían sido los actores tradicionales, es decir, los partidos políticos, así como la emergencia de “nuevos actores”, especialmente las asociaciones, vinculados simultáneamente a la esfera de lo social y a lo político, que adquieren un protagonismo creciente a lo largo de los últimos procesos electorales (Parejo y Veguilla, 2008: 12-13).

Así pues, en los últimos procesos electorales se ha podido observar la existencia de una transformación en las competencias políticas que favorecen el acceso a los círculos de poder a través de la vía electoral. Estas competencias se refieren a la disposición de recursos económicos, y ciertos recursos simbólicos y sociales, entre los que se incluyen la posesión de notoriedad e implantación local, las percepciones sobre la persona y su propia acción, los servicios prestados, así como las relaciones que se mantienen con personas, asociaciones

---

<sup>557</sup> La relación entre la droga y los procesos electorales se ha manifestado de diferentes formas: la influencia a través de elementos de la clase política que protege las actividades de narcotráfico, y que puede incluir tanto diputados nacionales, como alcaldes, concejales urbanos y miembros de comunas rurales; la financiación de partidos políticos, como contraprestación a las “facilidades” y “protección” al desarrollo de su actividad; y la participación personal en el juego político (Moreno, 1997).

y comunidades de su circunscripción (Omar, 2010: 82). Todas ellas son evaluadas y consideradas a la hora de configurar las candidaturas por parte de los partidos políticos, y de los propios candidatos a la hora de hacer valer su candidatura ante el partido y la propia población en el desarrollo de las campañas electorales.

A partir de las observaciones electorales realizadas durante las elecciones legislativas de 2007 y las municipales de 2009, y tomando como referencia el estudio realizado de las mismas, hemos podido identificar varias dinámicas que se reproducen en la actualidad en las élites políticas regionales.

Una de las dinámicas más importantes detectadas ha sido la debilidad de los vínculos de la mayor parte de los candidatos locales con los partidos por los cuales se presentan a los diferentes comicios, así como el fuerte transfugismo existente entre los políticos locales, aspecto que será especialmente relevante en el momento de la formación del PAM en la provincia para las elecciones municipales de 2009.

A pesar de los límites de la política marroquí, la participación en los procesos electorales constituye un mecanismo para acceder a los círculos de cooptación y a las estructuras de representación institucionales, una vía a través de la cual poder hacer fuerza sobre decisiones de gestión corriente de los asuntos públicos (Tozy, 2010: 49). El interés por acceder a estos ámbitos y capacidades no implica en muchos casos la existencia de un compromiso con un proyecto político concreto o un modelo de sociedad determinado, sino que responde al mero interés personal por introducirse en estas esferas políticas. Esta cuestión explica pues el alto grado de nomadismo político existente en la política marroquí y en el Rif, donde es habitual que los políticos cambien su partido de pertenencia de unas elecciones a otras, y ello sin que dicha volatilidad de los candidatos comporte una renovación de la clase política local y regional.

En el caso de las elecciones legislativas del año 2007, la provincia de Alhucemas constituía una sola circunscripción por la que se iban a elegir cuatro de los 295 parlamentarios que iban a componer el nuevo Parlamento marroquí. Asimismo, la circunscripción se encontraba dividida en 46 colegios electorales, mientras que el cuerpo electoral se encontraba formado por 218.324 electores inscritos, de los cuales 30.135 correspondían a la ciudad de Alhucemas.

De las veinte listas que definitivamente competían en la provincia de Alhucemas, todos los diputados provinciales elegidos en los comicios de año 2002, es decir Nourdine Median (PI), Abdesalam Ahakkoun (MNP), Ismail Raiss (PND) y Abdelaziz El Ouazzani (RNI), se volvían a presentar excepto el último.

Entre las veinte candidaturas que se hacían oficiales, había candidatos y formaciones políticas que concurrían por primera vez en la provincia de Alhucemas, como el Partido Laborista (Mhamed Lachkar), el Partido de la Reforma y el Desarrollo (Ahmed Ettalhaoui), la Unión Marroquí Democrática (Mustafa Aurache) o Albadil Alhadari, cuyo candidato Achahbar Abdeljawad era, con 27 años, el más joven de todo Marruecos, por ser todos ellos de reciente creación, y en otros casos, como el Partido de la Justicia y el Desarrollo (Mustafa El Maasouni), por no haber llegado a conseguir formar una candidatura oficial hasta ese momento.

El nomadismo entre los políticos locales afectaba a varias formaciones, entre ellos a las dos listas independientes que consiguieron formarse, cuyos candidatos habían estado vinculados hasta entonces a la Unión Socialista de Fuerzas Populares (Mohamed Bouckich) y al Istiqlal (Ahmed El Makhoulfi), así como el cabeza de lista del RNI, Ismail Raiss (antes PND), que ya había cambiado su acta de diputado por la del parlamentario Abdelaziz El Ouazzani, a lo largo de la legislatura anterior, además de numerosos segundos y terceros puestos que se presentaban a las elecciones por partidos políticos diferentes a lo que habían hecho en anteriores consultas.

En el caso de las elecciones municipales de 2009, a nivel provincial eran 1690 candidatos los que iban a competir el 12 de junio por los 586 puestos que estaban en juego, sobre un total de 482 circunscripciones, 481 bajo un sistema uninominal, y una, la ciudad de Alhucemas, bajo un sistema de lista. De este total, 1486 lo hacían en lista ordinaria y 204 en lista complementaria, una de las novedades que se introducían en aquellos comicios<sup>558</sup>. Por otro lado, de las 35 comunas de la provincia que se regían por escrutinio uninominal, 1052 serían los candidatos presentados para 481 puestos, y 160 las mujeres que competirían en lista complementaria.

En el caso de la municipalidad de Alhucemas, única comuna que concurrirá a las elecciones a través del sistema de lista, 434 serán los candidatos en lista ordinaria para 31 puestos de consejero, y 44 las candidatas por lista complementaria a las 4 plazas reservadas para mujeres, que correspondían a un total de 14 listas ordinarias (trece partidos políticos y una lista independiente) y 11 listas complementarias, entre las que no se encontraban ni el PPS ni el PJD. Estas ausencias se debían en el primer caso, a la salida de la mayor parte de sus miembros hacia el PAM en el mes de abril, lo que había desintegrado toda su estructura, y en el del segundo, por contar una débil implantación en la provincia, atribuida por algunos autores como Tozy (2010) a la apertura de importantes proyectos de desarrollo en la provincia.

En las elecciones municipales de 2009, el PAM se convirtió en el principal protagonista, irrumpiendo en la vida política local con fuerza al llegar a

---

<sup>558</sup> Las elecciones locales de junio de 2009 introducen varias novedades en el proceso electoral. En primer lugar, dentro del marco de preparación de los comicios, el Ministerio del Interior esboza una “Carta de Honor”, con la que se busca combatir la abstención electoral, pidiendo a partidos políticos y algunas organizaciones de la sociedad civil a animar a los ciudadanos a participar en las elecciones (Bohkak, 2009: 2). En segundo lugar, se insertan diferentes enmiendas en la “Carta comunal” que refuerzan el papel de las comunas locales e incrementan sus responsabilidades (Bohkak, 2009: 2). En tercer lugar, se introducen diferentes medidas en la ley electoral con el objetivo de reforzar la participación ciudadana, como el descenso de la edad de voto de 23 a 21 años, así como otras destinadas a garantizar una mayor representación parlamentaria femenina con la introducción de la lista de completaría exclusivamente para mujeres, y otras destinadas a reducir la fragmentación política del Parlamento, subiendo la barrera de representación del 3% al 6% del total. Junto con estas medidas de tipo normativo se inicia una campaña de movilización de los ciudadanos a través de los medios de comunicación del país para que inicien su registro en las listas electorales, facilitando la identificación de los electores con el carné de identificación nacional o el libro de familia.

conseguir formar el mayor número de candidaturas por lista ordinaria en la región, alcanzando un total de 304. Tras él, se posicionarían el RNI (252), el PI (243), el partido Al Ahd Addimocrati (133), el FFD (103), la USFP (100), la Alianza de la Izquierda Democrática (56), el MP (48), el PRV (43), el PUD (40), el PMDS (33), el PRE (32), y la UC (31). A estos partidos hay que añadir las candidaturas presentadas en listas independientes (35), además del PJD (16), el PPS (10), el PS (4) y el PRD (1).

En lo que se refiere a las candidaturas por listas complementarias, el PAM y el RNI lograban presentar 40 candidatas, seguidos de la USFP y Al Ahd Addimocrati con 16 cada uno, 14 el FFD, 6 el PUD, otras 6 el PRE, 4 la UC, el PRV y el PMDS, 2 la Alianza de la Izquierda Democrática y otras 2 el PJD.

Al igual que había ocurrido en las elecciones legislativas de 2007, en los comicios del 2009 el continuismo fue uno de los aspectos importantes que presentaban las candidaturas presentadas. En este sentido, cuatro de los cabeza de lista de estas elecciones comunales en la ciudad de Alhucemas habían sido igualmente primeros en las candidaturas presentadas en la provincia en el año 2007 (Said Chaou- Al Ahd, Ismail Rais-RNI, Mohamed Boudra-PAM y M'hamed Talhaoui- PRV), mientras que otros como Nordine Meddian, (Partido Istiqlal) o Mohamed Buckich (USFP), que también habían participado en las anteriores legislativas, lo hacían en esta ocasión en sus comunas de origen, Bni Ammart y Ait Kamra, respectivamente. Esta cuestión lejos de ser algo asilado, se enmarcaba dentro de una dinámica general del país, en la medida en que, según medios nacionales, de los 325 diputados que habían accedido a la primera cámara de representación tras las elecciones de 2007, 100 de ellos lo habían hecho siendo también presidentes de comunas o concejales<sup>559</sup>, corroborando otro aspecto que los propios políticos locales no dudaban en afirmar, y que tenía que ver con que las elecciones locales eran contempladas por gran número de candidatos como un paso previo a poder entrar a formar parte de otro órgano representativo en Rabat.

---

<sup>559</sup> *Le Soir*, 10 de junio de 2009.



Asimismo, además de los cabezas de lista anteriormente citados, en el caso de la municipalidad de Alhucemas, de las catorce listas ordinarias presentadas, nueve tenían en sus filas a concejales, consejeros regionales, consejeros provinciales o parlamentarios hasta llegar a un total de 28 candidatos que en algún momento habían desempeñado alguna de esas funciones, o incluso varias de ellas a la vez.

Entre todas ellas, hay que destacar la lista presentada por el PAM, cuya creación va a dominar el nomadismo político que se produce durante estas elecciones, al acaparar la mayor parte de los flujos de transfuguismo que tuvieron lugar durante esas elecciones, habiendo siendo doce de los trece primeros candidatos que aparecen en la lista concejales en la legislatura anterior. Así pues, como ya hemos mencionado, la creación de nuevas formaciones políticas no implicaba una renovación de las élites, sino que se trataba de un continuismo en el que tan sólo mutan las siglas de los partidos de los candidatos que habitualmente concurrían a las elecciones<sup>560</sup>.

Lo importante era pues, tal y como la población reconocía, obtener la *taskía* (autorización) de un partido para poder entrar en sus filas, sin que importase en gran medida cual fuera esa formación con tal de poder tener acceso al proceso electoral que fuese a tener lugar.

Sin embargo, el sistema de elección que se iba aplicar en el caso de la municipalidad de Alhucemas, comportaba la dificultad de formar listas que contasen con treinta candidatos cuando, como señalaba uno de los candidatos entrevistados a lo largo de la observación electoral, “*en Alhucemas el partido es uno o dos*”. Es en este punto donde las redes, recursos y lealtades de cada candidato operan para poder componer las listas, siendo los sectores profesionales uno de los primeros espacios de reclutamiento, al agrupar en torno a determinados partidos políticos candidatos con la misma actividad

---

<sup>560</sup> En este sentido, la prensa marroquí recogía observaciones como la siguiente: “...*nada ha cambiado, son los mismos candidatos, incluso cuando han cambiado de etiqueta, con las mismas prácticas y que se encuentran en la misma situación que en 2003*”. *La Gazette du Maroc* nº 628, 12 de junio de 2012.

profesional. Ejemplo de esta tendencia eran en estas elecciones comunales el RNI, cuyo cabeza de lista es el presidente de la Cámara de Comercio de Alhucemas, que presentaba una candidatura formada en su 93% por comerciantes y empresarios, el PMDS cuya lista estaba formada en un 48% por comerciantes, la de la *Alianza de Fuerzas Democráticas* con un 44% de maestros en su formación, o el PRV con más del 30% de conductores profesionales en su candidatura, siendo su cabeza de lista el presidente de la *Asociación de Autoescuelas de Alhucemas*.

Por ello, no era extraño encontrar durante la observación electoral a ciudadanos de a pie sorprendidos de ver a amigos, vecinos o conocidos en las propagandas electorales. La mayor parte de las veces la razón de su sorpresa se debía a que desconocían esa filiación política o sentimiento partidista, en parte porque en muchos casos las candidaturas eran creadas *ad hoc* para la ocasión.

Asimismo, la esfera asociativa de la región se ha transformado en los últimos procesos electorales en otro espacio de reclutamiento político de gran importancia, tal y como ocurría en el resto del país. Por un lado, miembros de asociaciones y de la sociedad civil del país comienzan a contemplar la posibilidad de convertir su capital activista en recurso político con el objetivo de adquirir una ventaja de la propia experiencia activista (Emperador, 2011b). Por otro lado, esa propia experiencia activista empieza a estar, como también observa Berriane (2009: 167), particularmente valorada por los políticos durante las campañas electorales.

En el caso de la provincia de Alhucemas el papel de las asociaciones en la vida política y social de la misma sufría una importante transformación tras el terremoto sufrido en el año 2004, momento tras el cual se vive una explosión asociativa como resultado de la respuesta y el papel que la sociedad civil asume durante la gestión de la crisis humanitaria y en el posterior proceso de reconstrucción. En el año 2009, se calculaba que la provincia contaba con más de 500 asociaciones de diversa naturaleza, dedicadas a ámbitos diferentes, que habían conseguido consolidar un importante dinamismo en la vida social de la

provincia. El contacto diario con la población y la extensa red de relaciones de la que disponen algunas hace que su apoyo o colaboración con determinadas candidaturas sea de vital importancia, hasta el punto de que algunos partidos políticos evaluarán la fuerza de sus adversarios según el número e importancia de las asociaciones de las que recibiesen apoyo. Del mismo modo, muchos de los propios candidatos formaban parte también de asociaciones de la sociedad civil de la provincia, como organizaciones de derechos humanos, asociaciones de beneficencia, asociaciones de apoyo a enfermos, asociaciones de desarrollo local o de protección al medioambiente.

Así pues, en los últimos años se ha puesto en evidencia el desarrollo de un “clientelismo asociativo” generado por la capacidad de las organizaciones de acceder a recursos de financiación, a redes de conocimiento y de movilización (Bennani-Chraïbi, 2004; Berriane, 2009). Fruto de esta capacidad de movilización y conscientes de su importancia, durante la campaña electoral de los comicios municipales de 2009, algunos partidos se quejaban de las presiones que otras formaciones políticas habían ejercido sobre algunas asociaciones con el objetivo de aprovecharse del soporte y recursos financieros y sociales que éstas aportaban.

Este “clientelismo asociativo” se hizo especialmente significativo a la hora de conformar las listas complementarias, una novedad que hace que se establezcan nuevos canales de cooptación de notables o élites urbanas femeninas (Liddell, 2010). A pesar de ello, la introducción de listas femeninas no suponía ningún cambio en la estructura de poder dentro del sistema político del país, donde el patronazgo y la obtención de beneficios a partir del mismo dominan la esfera de las relaciones personales que mueven los partidos políticos. Al contrario, algunos autores como Vairel (2009: 156) veían en ella una dimensión funcional para el Palacio real, en la medida en que consideraban que esta medida favorecía a las élites técnicas y “modernas” que promovía el Palacio con el fin de deslegitimar el campo partidista.

En el caso de la provincia de Alhucemas, la mayor parte de las candidatas que conformaban las listas complementarias procedían tanto del medio asociativo como de la Administración pública, constituyendo ambos los principales círculos profesionales de reclutamiento. Esta cuestión no es baladí, si se tiene en cuenta que éstos son los principales espacios públicos a los que laboralmente acceden las mujeres en la ciudad<sup>561</sup>. La selección de candidatas para la lista complementaria comportaba gran dificultad para los partidos, conscientes de la importancia de disponer de los cuatro puestos reservados en el consistorio a mujeres en el caso de tener que establecer alianzas. Es por ello que, ambos ámbitos, el cuerpo asociativo y la Administración, fuesen los más recurridos a la hora de formar dichas listas complementarias, debido a la presunción de un mayor contacto con la población y una mayor red de contactos e influencia.

Así pues, afirmaciones como *“en Marruecos tenemos candidatos, no partidos”*, realizada por uno de los candidatos entrevistados, ponen de manifiesto la importancia del capital social de los candidatos y su papel electoralmente decisivo, por encima incluso de la capacidad de movilización que pueda tener un determinado programa o la adscripción a una determinada ideología. De ahí que resultase mucho más importante, a nivel de resultados, configurar una “buena lista” que elaborar un programa político local adecuado a las circunstancias reales de la ciudad. Consecuencia de ello, es que la mayor parte de los presentados evidenciaban una clara falta de concordancia entre lo que competencialmente pueden realizar las entidades locales y las propuestas que se difundían al electorado.

*“Los candidatos continúan siempre esparciendo la confusión entre elecciones comunales y legislativas. Hacen promesas que no podrán jamás cumplir, porque no*

---

<sup>561</sup> La implantación de este nuevo sistema de escrutinio que incorporaba la creación de cuatro puestos en el consejo comunal exclusivamente para las mujeres, produjo tanto críticas como dificultades en algunas listas. Por una parte, algunas formaciones políticas manifestaban su desacuerdo con esta segregación, sosteniendo que a lo que conducía era a una división innecesaria por sexo y a la ausencia definitiva de mujeres en las listas ordinarias. Aún así, tan sólo seis de los partidos con lista ordinaria acabaron incluyendo en ellas a mujeres y, exceptuando los casos del partido *Al Ahd Addimocrati* y la USFP, siempre lo hacían por debajo del puesto número diez.

conciernen a las prerrogativas de las colectividades locales. Los programas son un catálogo de buenas intenciones, sin más”, recogía *L’Observateur* del 12 de junio. En el caso de los partidos que se presentaban en la ciudad de Alhucemas cuatro eran las cuestiones que eran consideradas clave por la mayor parte de la población de la ciudad: mejora de las infraestructuras, búsqueda de inversiones, vivienda social, y apoyo a la juventud. A partir de ahí, sin que ello signifique una ausencia de proyectos interesantes, la mayoría de las propuestas no presentaban grandes diferencias entre sí, y a excepción de la *Alianza de Izquierdas Democráticas*, la mayor parte de ellas carecían de cualquier matiz ideológico.

La existencia de estas dinámicas acaba por configurar un espectro de candidaturas que, como ocurría en las elecciones legislativas de 2007, presentaba una débil correlación con el cuerpo social de la provincia a la que buscaban representar. En este caso, partiendo del hecho de que los dos primeros candidatos constituyen la apuesta fuerte de cada partido, el análisis de su actividad laboral nos proporcionaba una aproximación a la tipología socio-profesional de los políticos regionales. Comprobamos entonces como de treinta y ocho de los cuarenta primeros puestos del conjunto de listas de partido que llegaban a los comicios, el 34,21% se encajaba dentro de la categoría que se podría denominar como “intelectuales”<sup>562</sup>, el 28,95% eran comerciantes, el 10,53% formaban o habían formado parte del cuerpo de funcionarios del estado<sup>563</sup>, otro 10,53% eran agricultores, y el 15,79% restante trabajaba en actividades tan diversas como la construcción o el mundo asociativo.

La falta de correspondencia a la que hacíamos referencia la vislumbrábamos principalmente en dos puntos. El primero de ellos era la débil representación de los agricultores en una provincia caracterizada por la

---

<sup>562</sup> Esta categoría nos sirve para aglutinar a los que Brahimi señala como los poseedores de capital escolar, como profesores, juristas, médicos y periodistas (Parejo, 1999: 126).

<sup>563</sup> Tres de ellos se encontraban en activo, y el otro, Mohamed Bouckich, habiendo pertenecido al cuadro de funcionarios y trabajado en diversos servicios, se encontraba en ese momento ya jubilado. De cualquier modo es incluido dentro de este grupo puesto que su situación laboral no afecta al capital social que pudiese haber desarrollado a través de su categoría socio-profesional.

ruralidad de su economía, puesto que la agricultura, como decíamos, representa el 70% de la actividad económica de Alhucemas. En segundo lugar, y en contrapartida al déficit de presencia de la categoría anterior, los profesionales que clasificábamos como “intelectuales” eran los que en primera posición, con un 34,21%, copaban los puestos de las listas, a los que les seguían los comerciantes con una representación del 28,95%. El hecho de que fueran estos dos tipos de candidatos los que primaban en una provincia como Alhucemas, con una tasa de analfabetismo del 52%<sup>564</sup> y un índice de desarrollo humano del 0,47<sup>565</sup>, indicaba que tanto el capital educativo como el capital económico constituían dos de los requisitos más valorados y necesarios en los candidatos, para que éstos pudiesen ser potencialmente elegidos por el electorado.

El prestigio político y social, formado a partir de la posesión de un cierto bagaje intelectual y de una formación educativa superior, compone la base sobre la cual se construye el reconocimiento de la valía de los candidatos, al considerar que estas características constituían una garantía de calidad en la representación.

Junto con ello, la capacidad económica y de acceso a recursos materiales por parte de los candidatos constituía un aspecto fundamental para generar expectativas en el electorado<sup>566</sup>, así como para las propias formaciones políticas, ávidas, en muchos casos, por contar con candidatos que pudieran sostener económicamente su propia campaña electoral, cuyas vías de implementación eran muy variadas y costosas, sin tener que precisar de financiación del partido

---

<sup>564</sup> El analfabetismo en el medio rural de la provincia de Alhucemas era del 60,2%, afectando al 42,8% de los hombres y al 75,9% de las mujeres. En el medio urbano esta misma tasa era del 34% para el conjunto de hombres y mujeres, siendo del 21,1% y del 45,9% para cada uno de los dos sexos respectivamente. Ver Haut Commissariat au Plan : “Aspects démographique et socio-économique de la région de Taza-Al Hoceima-Taounate”. Disponible en <http://www.hcp.ma/frmEnquetes.aspx?id=0101&nom=Recensement%20Général%20de%20la%20Population%20et%20de%20l> [Acceso: 15 de septiembre de 2007]

<sup>565</sup> Este índice se encuentra por debajo del 0,5 que sitúa a los estados dentro del grupo de países con un desarrollo humano bajo, e inclusive inferior a la propia media marroquí que se encuentra en el 0,53.

<sup>566</sup> La acumulación y disposición de poder económico en algunos candidatos también se había traducido en algunos casos en la puesta en marcha de proyectos que buscaban contribuir al desarrollo y mejora de algún aspecto de la provincia, o en la ayuda puntual y particular a familias con necesidades importantes, algo que era muy valorado por el electorado local.

central, o en todo caso la mínima posible, lo que hacía que profesiones como la de comerciante o empresario fuesen unas de las más comunes en los perfiles socio-profesionales de los candidatos.

**TABLA PERFILES SOCIO-PROFESIONALES DE LOS CANDIDATOS A LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DEL 7 DE SEPTIEMBRE DE 2007 EN LA PROVINCIA DE ALHUCEMAS**

<b>PARTIDO POLÍTICO</b>	<b>PRIMER CANDIDATO</b>	<b>PROFESIÓN</b>	<b>SEGUNDO CANDIDATO</b>	<b>PROFESIÓN</b>
<b>PI</b>	Noureddine MEDIANE	PROFESOR DE UNIVERSIDAD	Mohamed EL IDRISI	COMERCIANTE
<b>GSU</b>	Souliman EL MORABET		Ahmed EL GHZOUT	ENFERMERO
<b>PJD</b>	Mustafa EL MAASOUNI	MEDICO	Mohamed BOUKAMZA	COMERCIANTE
<b>PL</b>	Mohamed LACHKAR	MEDICO	Mohamed BELKHADA	ENTRENADOR
<b>PMDS</b>	Abdellatif SOULI	COMERCIANTE	Mohamed EL DUTOUKI	ESTUDIANTE
<b>PPS</b>	Mohamed BOUDRA	MEDICO	Omar EL HAMOUTI	PROFESOR
<b>USFP</b>	Ismael EL HILALI	ABOGADO	Houssin EL ILLACHI	ABOGADO
<b>UMD</b>	Mustafa AURACHE	EMPLEADO	Rachida AURACHE	ESTUDIANTE
<b>PRD</b>	Ahmed ETTALHAQUI	COMERCIANTE	Chahboun EL ILACHI	AGRICULTOR
<b>INDEPENDIENTE</b>	Mohamed BOUCKICH	RETIRADO	Benhatall JAMAL	ESTUDIANTE
<b>INDEPENDIENTE</b>	Ahmed EL MAKHLOUFI	FUNCIONARIO	EL BOUIFROURI	DIRECTOR DE EMPRESA
<b>PARTIDO AL AHD</b>	Said CHOCHOU	EMPRESARIO	Mohamed EL YOUSSEFI	AGRICULTOR
<b>RNI</b>	Ismael RAIS	DIRECTOR DE EMPRESA	Mohamed EL CHIKH	FUNCIONARIO
<b>UC</b>	Massoudi HACKAA	COMERCIANTE	Abdelrahim EL KHAMLI	COMERCIANTE
<b>MP</b>	Abdesalam AHKOUN	COMERCIANTE	Mohamed ELHARAMI	
<b>ALIANZA DE LIBERTADES</b>	Absalam BOUDI	COMERCIANTE	Maymoun AIBUCHATI	AGRICULTOR
<b>FFD</b>	Mohamed LAARGE	PROFESOR DE UNIVERSIDAD	Jaladi DALOUCH	FUNCIONARIO DE JUSTICIA
<b>ALBADIL ALHADARI</b>	Achahbar ABDELJAWUAD	UNIVERSITARIO	Chahin EL BATIOUI	UNIVERSITARIO
<b>PS</b>	Hassan EL KHAMLI	PRESIDENTE DE ASOCIACIÓN	Andelrahim AMERNISE	CONSTRUCTOR
<b>INICIATIVA CIUDADANA</b>	Mohamed BOUCKICH	AGRICULTOR	Mohamed BAKALI	AYUDANTE DE COMERCIANTE

Fuente: [www.mouharif.com](http://www.mouharif.com)

La necesidad de que los candidatos dispusiesen de recursos económicos y un importante grado de autonomía financiera se hacía especialmente necesaria, tal y como acabamos de subrayar, en la campaña electoral, debido a la multiplicidad de vías que se emplean durante la mismas, y debido a la existencia de otro tipo de prácticas de persuasión electoral que se han enraizado en los procesos electorales en el país.

La campaña electoral para las elecciones municipales de 2009 por parte de los partidos políticos se desarrolló a través de cinco vías principales: el trabajo de terreno, que podría llamarse de “cara a cara”; la publicidad en los medios de comunicación; la distribución de panfletos por las calles; la celebración de mítines en plazas públicas de la ciudad; y la “rasca”, es decir, la compra de votos.

En primer lugar, a nivel de calle, en eso que hemos llamado el “cara a cara”, las acciones fundamentales de los partidos se centraban en la organización de encuentros informales en los barrios, a veces en cafés, otras en la misma calle, durante los cuales se preocupaban de hablar con los vecinos. Las “secciones por barrio” de cada partido se encargaban de ir de puerta en puerta, o celebrar pequeñas reuniones en las casas de algunos candidatos, tratando de que la relación con el elector fuese lo más estrecha posible. De igual modo, los cafés y las tiendas eran puntos de apoyo y de ayuda para algunos partidos. Regentadas por familiares, amigos o simpatizantes, fueron el lugar utilizado para colgar los carteles con las fotos de la lista afín, ejercer de centro de reparto de propaganda electoral, y en algunos casos, también de compra de votos.

En segundo lugar, otro de los medios empleados para hacer públicas las candidaturas era la inserción de la propaganda electoral en los medios de comunicación. En la prensa escrita regional se recogía el programa de algunos partidos, las fotos de las personas que se presentaban en algunas listas y escasamente los programas electorales diseñados.



A la lista de medios de comunicación utilizados hay que añadirle la radio local, que empleada por algunos, fue duramente criticada en alguna de las entrevistas realizadas a los partidos durante la observación, al no permitir utilizar el rifeño en las intervenciones de los candidatos. Junto con ellos, el uso de los medios de información de la Red se hizo más intensivo que en la campaña de 2007, a pesar de que ya por aquel entonces algunos medios de comunicación se referían a ella como a la primera “campaña new age”<sup>567</sup>. En ese momento se utilizaban ya tanto *sms* como correos electrónicos para persuadir al electorado, al mismo tiempo que Internet se convertía en un espacio en el que poder denunciar tanto prácticas como situaciones dudosas durante la campaña electoral, como por ejemplo la posible relación de ciertos candidatos con el tráfico de droga.

En el caso de las elecciones legislativas de 2009, eran inaugurados otros nuevos usos de las TIC. Entre otras prácticas, hay que señalar que alrededor del 70% de los partidos insertaban publicidad de sus candidaturas en los diarios más populares de Alhucemas y del Rif en internet, además de enviar emails de persuasión al votante o crear ex profeso grupos de discusión en redes sociales sobre el tema de las elecciones locales en la provincia.

En tercer lugar, se encontraba el reparto de publicidad impresa, que representa el medio más extendido y utilizado por todas las candidaturas, habitualmente octavillas con los símbolos de los partidos, las fotos de los candidatos o los programas electorales. Las desigualdades económicas entre los partidos marcaban la diferencia en el volumen de material que era distribuido por unos y otros, así como el número de personas de las que se disponía para hacerlo y las maneras en que podía ser realizado.

En cuarto lugar, se situaba la celebración de mítines, y por último la compra de votos. La “rasca”, el pago de dinero por votos, lejos de ser una cuestión coyuntural, se ha convertido en una práctica común de cualquier proceso electoral. De hecho, en torno a ella se genera toda una estructura

---

<sup>567</sup> *TelQue!* nº 287, del 1 al 7 de septiembre de 2007.

organizativa que comienza a formarse ya en los meses previos a los comicios, y en la que las mujeres juegan un papel importante. Así, todo el proceso se inicia con la inscripción de votantes en el censo electoral, momento en el que los intermediarios empiezan a incluir en el mismo a los votantes de cuyo voto, en principio, podrán disponer en la consulta que vaya a ser celebrada. Generalmente son votantes que pertenecen a la misma familia, amigos o vecinos, de modo que una sola persona puede llegar a inscribir a más de 100 votantes en el censo. Posteriormente se desarrollan dos modalidades principales de compra de votos: por un lado, el partido que busca comprar el voto; y por otro lado, el elector que busca un partido al que vender su voto.

Así pues, en primer lugar se encuentra la transacción directa entre el elector y el partido, que como hemos indicado puede ir en una dirección o en otra, y cuyo coste varía en función de los días que queden para la jornada electoral. Conforme se va acercando el momento de la consulta, el precio del voto se va paulatinamente incrementando. En el caso de las elecciones municipales de junio de 2009, en la tarde del mismo día de la consulta el precio llegaba a los 450 dirhams.

En segundo lugar, se produce también la venta que se realiza a través de los intermediarios, es decir, aquellas personas que buscan a potenciales votantes y compran sus votos para una determinada lista. La red de intermediarios puede ser mayor o menor, y generalmente se estructura a modo de pirámide, de modo que en estos casos el coste del voto para el partido no solía superar los 200 dirhams, según las observaciones realizadas en la campaña de las legislativas de 2007 y las municipales de 2009. En esta modalidad, las mujeres desarrollan un papel importante, pues son ellas las que ocupan en buen número la parte baja de la pirámide de intermediarios, es decir, las encargadas de ir casa a casa en sus respectivos barrios, acudir a las actividades que se celebren en espacios públicos y abiertos, o pasear por las calles con el fin de conseguir potenciales votantes. Son ellas en principio las más buscadas por los intermediarios o por los mismos partidos, puesto que a priori levantan menos

sospechas entre las autoridades encargadas de vigilar el proceso y de que este tipo de prácticas no se produzcan. Prueba de ello es que algunas de ellas manifestaban haber estado bajo vigilancia o seguimiento -como algunos candidatos-, produciéndose hasta detenciones, tal y como tuvimos constancia, durante la campaña electoral de las municipales de 2009 en una comuna rural de la provincia de Alhucemas y en la propia ciudad el mismo día de las elecciones. También fueron registrados casos de detención de autoridades en comunas rurales al ser relacionadas con la posesión de cartones electorales y dinero de compra.

Tanto en un caso como en el otro, es decir el del elector que vende su voto y el del partido que compra votos, lo habitual es requisar la carta de votación del elector hasta el mismo día de las elecciones, con la idea de que no pueda venderlo también a otra candidatura, pues es condición indispensable para todos los compradores ver si está realmente en posesión o no de la misma antes de efectuar el pago. En otras ocasiones, se apuntan los datos del elector, y en menor medida, aunque hemos tenido constancia de ello, los partidos que creen tener asegurados los votos necesarios para acceder a los puestos en liza de la junta municipal, compran las cartas de votación para romperlas, con la idea de impedir que voten por candidaturas rivales. Igualmente, es necesario añadir que las transacciones a veces se realizaban también de una manera más encubierta, a través de la donación de algún bien- como pudieran ser alimentos de gran coste para una economía familiar media-, o ayudas para cubrir urgencias o problemas acuciantes.

A pesar de que la práctica de la compra de votos se encuentra comúnmente extendida, tal y como comprobamos durante las elecciones de 2007 y 2009, éste no resulta, ni mucho menos, un método seguro y fiable para los partidos. La única garantía que se dispone de que un elector vaya a votar por la candidatura a la que haya vendido su voto, es la promesa o palabra de que vaya a hacerlo, pero una vez que el elector penetra en el colegio electoral y deposite su voto en la urna. En décadas anteriores, con unos niveles de

analfabetismo mayores y menos experiencia electoral a las espaldas, estas prácticas resultaban más fiables, sin embargo en la actualidad, especialmente en las zonas urbanas, se ha convertido en algo mucho más difícil de controlar. Es por ello que durante las elecciones legislativas de 2007 la práctica de la compra de votos se focalizase especialmente en las zonas rurales, a pesar de que su precio fuese más elevado que en las urbanas. Su explicación se encontraba en el hecho de que había más posibilidades de poder comprar el voto en el campo que en la ciudad, además de una mayor seguridad de que ese elector fuese a votar por la opción política por la que se le había pagado<sup>568</sup>. El alto nivel de analfabetismo en estas áreas, así como la dureza de sus condiciones de vida se convertían en factores determinantes para facilitar el ejercicio de estas prácticas.

La disponibilidad y capacidad de movilización de recursos económicos, cuya importancia para el desarrollo de la campaña electoral ha quedado patente, constituye una condición necesaria, pero no suficiente, tal y como han señalado Tamim y Tozy (2010) en su estudio sobre las lógicas del voto colectivo en el Alto Atlas. Para ambos autores los últimos procesos electorales han mostrado que la pertenencia a las élites políticas cada vez se encuentra menos ligada a la posesión de un status adquirido, sino a la conjunción de otras competencias, tanto de tipo económico, como hemos visto, como de tipo social y técnico, que les permitan representar y hacer frente a las nuevas necesidades de las colectividades a representar.

En este sentido, el análisis de los resultados electorales observados durante las elecciones legislativas de septiembre de 2007 y las elecciones comunales de junio de 2009 nos ha permitido detectar la existencia de un “ethos clientelar” (Zaki, 2009), en base al cual los candidatos reivindican un crédito político sobre un territorio circunscrito sobre el que tienen capacidad de hacer

---

<sup>568</sup> Así pues, el voto en el mundo rural resulta hasta el momento un voto más fiel que en las ciudades, por lo que el precio que se paga por él es superior. Consecuentemente, pudimos observar como durante la campaña electoral de las elecciones legislativas celebradas el 7 de septiembre de 2007, precio del voto en la zona de la comuna rural de Ketama a fecha de 28 de agosto alcanzaba los 400 dirhams, mientras que en la ciudad de Alhucemas, a fecha de 4 de septiembre, el precios se encontraba todavía en los 250 dirhams.

efectivas esas competencias económicas, sociales y técnicas, y que se refiere en último término a un ámbito electoral comunal, o incluso a una demarcación de nivel inferior como los barrios, en el caso de las elecciones comunales.

La estructura social del Rif constituye una configuración compleja en la que el sentimiento de arraigo y de pertenencia es un elemento configurador clave que tiene sus propios efectos a nivel electoral. La tribu continúa siendo un punto de referencia y de identificación simbólica del individuo, más allá de las divisiones administrativas y de los movimientos migratorios interiores desde el campo hacia los núcleos urbanos. En este sentido durante la campaña electoral de las elecciones legislativas de 2007 era común oír a la población utilizar su origen e identificarse con su tribu de pertenencia para explicar la intención de su voto, así como atribuir mayor o menor poder electoral a los candidatos en función de la importancia de su zona de origen, un origen que se asimilaba a una unidad geográfica y simbólica tribal<sup>569</sup>.

Esta cuestión de pertenencia comunitaria se relacionaba igualmente con la creencia y confianza en la capacidad de las élites de proximidad, en términos de Tamim y Tozy (2010), de poder hacer evolucionar los asuntos y las condiciones de vida locales, cimentando un voto colectivo a una escala territorial de agrupación de douares que era la expresión de la existencia de unos intereses comunes a estos territorios (Tamim y Tozy, 2010). Así pues, se confiaba a esas élites de proximidad, a las que se les reconocía un capital de prestigio basado en criterios de intelectualidad o de éxito económico, la capacidad de desarrollar y defender los intereses territoriales de sus zonas de influencia.

En el caso de las elecciones legislativas de 2007 en la provincia de Alhucemas, el análisis desagregado de los resultados ponía de manifiesto la existencia de una fuerte relación de influencia de los candidatos sobre su zona de origen, quienes gracias a la posesión de redes de influencia, de poder

---

<sup>569</sup> Comentarios recogidos en el cuaderno de campo nº2 (junio de 2007-septiembre de 2007) como “*el partido X tiene posibilidades porque el candidato es de la zona Y, y tiene una tribu grande*”, “*aquí gana quien tenga la familia más grande*”, o “*la gente vota por tribus*” eran bastante comunes.

clientelar y simbólico, conseguían transformar dichas capacidades y recursos en apoyos electorales.

En aquellas elecciones del 7 de septiembre de 2007 fueron elegidos por la provincia de Alhucemas Ismail Raiss (RNI) con el 14,74% de los votos, Said Chochou (Partido Al Ahd – PND) con el 12,54%, Nourdine Mediane (Partido Istiqlal) con el 11,92% y Mohamed Laarge (FFD) con el 11,73%. Los resultados señalaban que las comunas de procedencia de determinados candidatos se habían comportado electoralmente como verdaderos bloques uniformes, alcanzando resultados favorables para la lista correspondiente de hasta el 96,03% de los votos válidos para el candidato natural de la zona electoral. En este sentido, se producían situaciones en las que para algunos partidos los votos obtenidos en la zona de procedencia suponían en el cómputo total de sus resultados hasta el 70 y el 80% del total de votos adquiridos.

Entre los resultados finales de los comicios, los cuatro vencedores se habían visto favorecido por la fuerza de sus redes de influencia y notabilidad sobre sus zonas de origen. En el caso del Partido del Istiqlal el escaño obtenido se debía principalmente al fuerte apoyo dado a su candidato Nouredine Mediane en las áreas de la provincia que comprendía el espacio atribuido a la zona tribal de Bni Ammart. Así pues, en el caso de los colegios electorales de Bni Ammart y Sidi Bouzineb, que anteriormente formaba parte del propio Bni Ammart, los votos obtenidos a favor del Istiqlal fueron del 89,74% y del 88,62% del total de votos escrutados. En las zonas limítrofes ha estos dos fuertes focos de dominio istiqalí, el partido lograba hacerse igualmente con la victoria, obteniendo en Zaouiat Sidi Abdelkader el 48% de los votos, en Bni Bachir el 36,84%, en Bni Abdellah el 35%, y en Chkran el 33,60%.

Igualmente el partido conseguía un importante porcentaje de votos en la zona de Ketama, donde alcanzaba el 40,63% del total de votos válidos, un resultado que observadores locales atribuían a la popularidad que el discurso proteccionista de los intereses del campesinado del kif y el prestigio personal

que un candidato como Mediane, profesor de Derecho Constitucional, tenía entre la población rural de la zona.

El total de los votos obtenidos por el Istiqlal en estas siete zonas representaron el 68,05% de los votos escrutados en la provincia a favor del partido. La obtención del tercer mejor resultado electoral era para algunos activistas locales algo difícil de comprender, debido a la persistencia de un sentimiento de rechazo al partido entre buena parte de la población rifeña, al considerar a esta formación como uno de los responsables de la represión del estado marroquí tras las revueltas de 1958. De hecho, el partido continuaba teniendo, aún en las elecciones comunales de 2009, problemas para presentar candidatura en determinadas circunscripciones, como Ait Kamra, Ait Boufragh o Ait Yousef Ali, por ser zonas en las que se hubo producido una mayor represión durante dicha revuelta<sup>570</sup>. De este modo, la victoria del PI en las comunas rurales de Alhucemas parecía seguir el análisis que algunos autores hacían de los resultados electorales del partido a nivel estatal, en las que se atribuía su victoria a los buenos resultados obtenidos en las áreas rurales, *“donde la propaganda es aún más fuerte y donde la democracia se inclina más hacia las reglas locales que hacia los valores del sufragio universal”* (Ben-Lavashi, 2007).

En el caso del Partido Al Ahd, los resultados obtenidos podían ser analizados a partir de una estrategia electoral creada sobre tres núcleos de referencia que permitiesen al partido arrastrar el apoyo electoral de comunidades con importante número poblacional. Así pues, su cabeza de lista, natural de Bni Bouayache obtenía en el colegio electoral correspondiente a su comuna de origen 1.110 votos, que representaban el 73,31% del total de votos válidos en el mismo. Su zona de influencia se extendía también a áreas limítrofes, cuyo caso más relevante era el de la comuna rural de Nekor, en la cual consigue el 88,98% de los votos. En el segundo puesto de su lista se encontraba uno de los consejeros de la comuna de Issaguen, donde obtiene el 49,44% de los votos escrutados en este colegio electoral, y en el tercer puesto el

---

<sup>570</sup> Entrevista con Abdelghaffar Bouzid, Alhucemas 4 de junio de 2009.

presidente de la comuna de Rouadi, donde obtiene el 41,64% de los votos. En total, en tan sólo estas cuatro áreas de influencia el partido consiguió 4.036 votos de los 7.353 que obtuvo, cifra que le situó en la segunda posición del recuento total de votos.

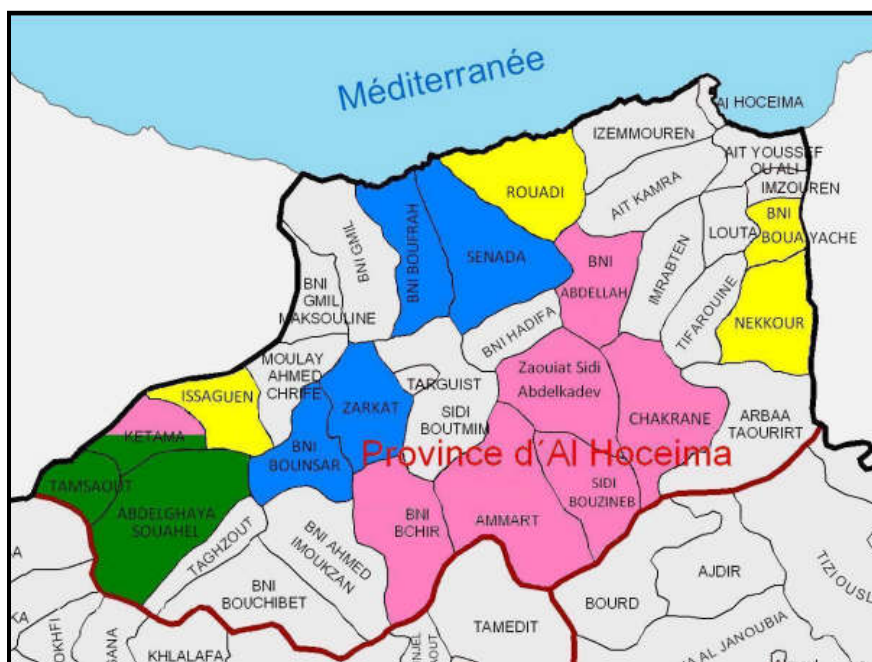
En el caso del RNI, el ganador de las elecciones en la provincia, la cohesión del voto por zonas de influencia era aún mayor si cabe. Su candidato y su familia, procedentes de la zona de Ait Boufrah, encontraban en este enclave una fuente de votos importantísima. Entre los colegios electorales de Senada y Ait Boufrah obtenía 4.493 votos, siendo su apoyo electoral del 74,16% y del 96,02% respectivamente en cada uno de ellos. Sus otros centros de influencia se encontraban un poco más desplazados hacia el interior de la provincia, en Zarkat, donde obtenía el apoyo del 51% del electorado y en Ait Bounsar donde sumaba el 51,42% de los votos totales emitidos.

Finalmente, en el caso de la cuarta fuerza vencedora de las elecciones, el FFD, tenía su zona de influencia aún más concentrada, y se situaba en torno a la zona de origen del candidato. Así, en los dos colegios electorales de Ikauen, que desde el punto de vista administrativo corresponden a la comuna rural de Abdelghaya Souahel, el partido obtenía el 67,70% y el 61,06% del total de los votos escrutados. En Tamsaout recibía el 70, 87%, a lo que añadía 634 votos en Issaguen, dónde ganó el partido Al Ahd, y 598 en Ketama, dominio que compartía con el Istiqlal, proporcionándole en su conjunto cerca del 20% del total de sufragios emitidos en la provincia a su favor. Así pues, en esas cuatro zonas de influencia el FFD obtenía el 90,96% del total de los votos con los que su candidato llega a alcanzaba una puesto en el Parlamento.

Además de los cuatro partidos que accedieron a la Cámara de Representantes por la provincia de Alhucemas, en los resultados obtenidos por otros partidos políticos se podía observar igualmente el poder electoral que las redes clientelares de los candidatos ejercía sobre su zona de procedencia, tal y como era el caso de UC en las comunas de Bni Gmil, donde el partido adquiría



**ZONAS DE INFLUENCIA ELECTORAL DE LOS CUATRO PARTIDOS CON REPRESENTACIÓN EN EL PARLAMENTO TRAS LAS ELECCIONES DE 2007**



Partido Istiqlal (rosa), Partido Al Ahd (amarillo), RNI (azul), FFD (verde)

Página | 643

En el caso de la municipalidad de Alhucemas, el barrio se convirtió en la unidad de medida, ya que se buscaba que en cada sector de la ciudad hubiese un grupo afín que funcionase de antena, evaluase los potenciales votantes, contactase y hablase con la gente. Se buscaba que cada “brazo del partido” en los barrios estuviese formado por residentes del mismo, quienes hacían de sus casas particulares el centro de operaciones, o en su defecto alquilaban inmuebles para que hiciesen esa función. Esta estrategia de trabajo ayudaba a tener una relación más directa con las familias vecinas y un mayor control sobre el número de potenciales votantes. Así, para todos los partidos, y especialmente para los que partían como favoritos, resultaba fundamental disponer de uno o dos “hombres fuertes” en cada zona de la ciudad dentro de su lista, con el fin de poder rentabilizar sus contactos personales, tanto para la campaña como para el propio resultado electoral final.

La selección de los “hombres fuertes” de cada partido se realizaba sobre las bases de un reconocimiento de prestigio personal, la prestación de ayuda económica y apoyo social a sus vecinos, y la atribución por parte de los mismos de capacidad y voluntad de solucionar los problemas de su entorno más próximo.

Los resultados de los comicios, desdibujados por la victoria aplastante del PAM, que llegaba a obtener más del doble de votos que la segunda formación más votada el RNI, seguían respondiendo a la existencia de unas lógicas de notabilidad local, que les permitían a partidos políticos como la RNI mantener el control electoral sobre barrios que le habían sido históricamente afines como el barrio de El Mirador, el llamado “Barrio Chocolate”, o el barrio de Mulay Rachid donde hombres del RNI contaban con una amplia red de influencia basada principalmente en relaciones de beneficencia y ayuda social a la población local.

En definitiva, los resultados electorales de las elecciones legislativas de 2007 y de las comunales de 2009 ponían de manifiesto la pervivencia e importancia de las redes clientelares y las lógicas de notabilidad sobre las

dinámicas de votación locales en el Rif, así como la adaptación de esas configuraciones de notabilidad a las nuevas lógicas de la política actual marroquí, entre las que se incluyen la capacidad de hacer frente a las complejidades económicas y sociales de la vida del país a partir de los recursos de poder que concede la política local actual marroquí.

#### **6.5.2.2. EL BOICOT ELECTORAL EN EL RIF Y EL MOVIMIENTO AMAZIGH: ACCIONES Y ALCANCE DE LAS PROTESTA CONTRA LOS PROCESOS ELECTORALES EN LA REGIÓN**

Frente a las dinámicas de votación y la influencia electoral de las redes de notabilidad locales, es necesario hacer también referencia a otras prácticas y estrategias emergidas en la región a la luz de los procesos electorales, tal y como han sido las acciones de boicot electoral, fenómeno al cual ya nos hemos referido de manera general en el apartado 6.4.1 del presente capítulo, y cuya incidencia a nivel local analizaremos a continuación.

En el caso del Rif, las estrategias de boicot electoral han sido una acción adoptada por diferentes actores políticos y sociales de la región, entre los que incluye el movimiento amazigh, al cual prestaremos una especial atención, así como algunos partidos políticos, colectivos regionales e incluso poblaciones locales del Rif. La postura de boicot de estos actores respondía en algunas ocasiones a la obediencia de directrices de las organizaciones centrales, que se seguían con mayor o menor intensidad, o incluso eran contestadas localmente, y en otras respondían decisiones propias del activismo regional, para el cual constituía un modo de expresión de disconformidad con la situación política, económica y social del país y del Rif.

Las posiciones de boicot por parte de los actores socio-políticos de la región ha estado relacionada con el aumento de la desafección política de la sociedad marroquí que, tal y como pudimos observar a lo largo de la campaña

electoral de 2007, había empezado a contemplar impasible las elecciones como si fueran una especie de *“teatro que se representa cada cinco años”*. Así pues, atendiendo al caso de las elecciones legislativas de 2007, cuyos resultados supusieron un punto de inflexión en la política marroquí debido a la escasa participación de la población en los mismos<sup>571</sup>, el boicot electoral se justificaba como modo de respuesta a un proceso que no ofrecía garantías, del que no surgiría ningún cambio trascendental, y de las que saldría un Parlamento atado de pies y manos.

Durante las campañas de las elecciones de 2007 y de 2009, el boicot electoral apareció de dos formas distintas: por un lado, a través de organizaciones de carácter político como coordinadoras y asociaciones amazighes, partidos políticos como Vía Democrática, y colectivos regionales como el Movimiento por la Autonomía del Rif; y por el otro, como expresión comunitaria de protesta, como fue el caso de la comuna de Tamassint durante las elecciones legislativas de 2007, en las que se decidió no participar y promover la abstención como forma de protesta por la situación de abandono económico y social de su población local.

La base argumentativa que empleaban tanto Vía Democrática como las asociaciones amazighes que deciden boicotear los procesos era la de considerar que aquellos comicios carecían de cualquier garantía, y denunciar que se producían dentro de un sistema político que necesitaba ser transformado a través de una profunda reforma constitucional. Este discurso se difundía principalmente a través de comunicados oficiales, a los que en algunas ocasiones también se sumaba la difusión de sus propuestas en reuniones públicas y a través de acciones a pie de calle.

---

<sup>571</sup> Sólo un 37% de los marroquíes acudieron a la cita electoral, y en el caso de la provincia de Alhucemas se reducía a un 31%, a pesar de la campaña de movilización que el estado marroquí había puesto en marcha en las semanas previas. En este sentido, a lo largo del verano de 2007 una caravana, organizada por la asociación *Daba*, había recorrido todo el país con el fin de involucrar a toda la población marroquí en el proceso electoral y promover su participación en el mismo. Para ello, se tomaron ciertas medidas como la utilización del dariya y del tamazigh en la radio y televisión con las que Daba realizaba sus acción de movilización del electorado, siendo esta la primera que se utilizaban ambas lenguas en una campaña estatal de estas características (Ben-Layashi, 2007).

En las elecciones municipales de 2009 el boicot del movimiento amazigh se hizo presente en la región a nivel discursivo a través de la *Coordinadora Moulay Mohand* de asociaciones amazigh de la provincia de Alhucemas, que emitió un comunicado en el mes de mayo en el que anunciaba su posición de boicot electoral ante los comicios de junio, instando a los rifeños en particular, y a los marroquíes en general, a no participar en la próxima consulta local. Sus reivindicaciones así como las condiciones que eran consideradas necesarias para que su postura ante dicha cuestión pudiese ser modificada eran enumeradas en una lista de diez puntos, y de distinto orden (social-laboral, identitario-cultural amazigh e histórico), con la que recoger las aspiraciones del movimiento: la implementación por parte del estado marroquí de otra política laboral que ofreciese a los trabajadores la prestación de más garantías sociales y el cumplimiento de unas condiciones de seguridad mínimas en los lugares de trabajo; la aprobación de un código laboral que respondiera a los derechos de los trabajadores; el establecimiento de una constitución democrática que recogiese en forma y contenido al tamazigh como lengua oficial y nacional; la aprobación de un sistema federal que diese amplios poderes a las regiones en la conducción de sus asuntos; la inclusión de un principio laico en la Constitución que garantizase la diversidad y la diferencia; la separación efectiva de poderes; la rehabilitación de la figura de Moulay Mohand (Abdelkrim El Khatabi) y de la resistencia armada en el Rif; la creación de una Comisión de la Verdad que pusiera en claro los acontecimientos vividos en el Rif, como el uso de gases tóxicos contra la población civil, las revueltas de 1958/1959, 1984, 1986; y finalmente, el diseño e implementación de proyectos que trajesen al Rif un desarrollo real y proporcionaran empleo a los habitantes de la región.

En el caso de la sección local de *Vía Democrática* en Alhucemas, el discurso de su posición de boicot se construyó a partir de la crítica a las profundas divergencias existentes entre sus posicionamientos políticos y el funcionamiento real del sistema de gobierno marroquí, así como a la existencia de determinadas dinámicas y prácticas de la política local con las que el partido se encontraba disconforme. Así pues, por un lado se reclamaba tanto la

implantación de una serie de reformas políticas y jurídicas que asegurasen la transparencia de los procesos electorales, como la redacción de una nueva Constitución más democrática, y el derecho de la población a estar representados por unas instituciones que pudiesen ejercer su mandato con libertad e independencia, libres de la tutela del Ministerio del Interior. Respecto a la política local, el partido mostraba su completa desafección hacia unas elecciones que calificaban de juego clientelar, en las que los partidos participaban sin programas ni propuestas que reflejasen la realidad de la ciudad. Ponían de manifiesto también la existencia de prácticas fraudulentas en el interior del proceso, como la compra de votos o la utilización del dinero de la droga en el mismo y su total desacuerdo con la política municipal llevada a cabo en los años anteriores.

En lo que concierne al *Movimiento para la Autonomía del Rif* la plataforma defendió en su discurso ideológico la no participación en las elecciones alegando para ello cuatro cuestiones fundamentales: la complicidad del Palacio y del Ministerio del Interior en la corrupción existente en el Rif; la falta de garantías esenciales para la celebración de unas elecciones que fuesen democráticas y tuviesen lugar dentro de un proceso justo, libre y transparente; la persistencia de una acción política del poder central en todas las zonas del Rif que tenía por objetivo la destrucción de su identidad y de su cultura, así como el dominio de su futuro político; y por último, la falta de reconocimiento oficial del tamazigh.

El segundo tipo de boicot electoral al que hemos hecho mención, el boicot de carácter comunitario se produjo en la comuna de Tamassint durante las elecciones de 2007, y encontraba su origen en las consecuencias originadas por el terremoto que en 2004 afectó a la provincia, y azotó con especial virulencia a toda esta zona. Aunque los problemas de esta comuna con las autoridades comenzaron durante el período de reconstrucción de las viviendas afectadas tras el seísmo, al considerar que los 30.000 dirhams que el estado ofrecía en dinero y materiales de construcción a las familias eran insuficientes, las causas

del boicot de la comuna se debían a la situación general de precariedad, enclave y aislamiento de la zona. Este tipo de acciones como forma de protesta ante situaciones de subdesarrollo económico y social había sido adoptado también en otras zonas del país, como en el Atlas Medio, donde algunas poblaciones como Tirghis y Anfgú, decidían rechazar y boicotear las elecciones por razones económicas y sociales, y como medio de crítica y protesta frente a la situación de desprotección del estado bajo la que se encontraban<sup>572</sup>.

#### **AUSENCIA DE PROPAGANDA ELECTORAL EN LA COMUNA DE TAMASSINT DURANTE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 2007**



Foto: Ángela Suárez Collado

<sup>572</sup> "Nosotros somos y seguimos siendo pobres. Las elecciones no nos aportan nada porque se hacen para los intereses de los ricos. La gente en la actualidad es totalmente consciente de ello y la participación será débil". Véase "Los bereberes se defienden del olvido de Rabat con el boicot electoral", ABC, 6 de septiembre de 2007. Disponible en [http://www.abc.es/hemeroteca/historico-06-09-2007/abc/Internacional/los-bereberes-se-defienden-del-olvido-de-rabat-con-el-boicot-electoral-comicios-para-calibrar-peligros\\_164685849073.html](http://www.abc.es/hemeroteca/historico-06-09-2007/abc/Internacional/los-bereberes-se-defienden-del-olvido-de-rabat-con-el-boicot-electoral-comicios-para-calibrar-peligros_164685849073.html) [Acceso: 22 de marzo de 2009]

En el caso de la población de Tamassint el boicot al proceso electoral llegó al punto de expulsar violentamente a los representantes de los partidos políticos que, en el domingo previo a las elecciones, se acercaron al zoco de la comuna para hacer campaña, una acción que hizo que las paredes reservadas a los carteles electorales permanecieran vacías durante todo el proceso electoral.

A modo de evaluación del alcance del boicot electoral a nivel local es necesario precisar que en el caso del movimiento amazigh, la intensidad del boicot, así como de la difusión y defensa del mismo, ha estado condicionada, tanto en las elecciones de 2007 como en posteriores, por las posiciones particulares de cada asociación, plataforma y coordinadora amazigh dentro de la esfera política y social de la región. Tal es así que el boicot del movimiento amazigh a los procesos electorales de 2007 y de 2009 en el Rif tuvo muy poca presencia en la arena pública local.

En el caso de las elecciones de 2007 la acción principal de promoción del boicot consistió en el reparto puntual de octavillas durante la campaña electoral, mientras que en la consulta de 2009 la difusión del boicot tan sólo fue difundida a través de los comunicados emitidos por algunas organizaciones amazighes de la región. Es por ello que, a pesar de que las elecciones legislativas de 2007 concluían con la participación más baja de la historia electoral del país, no se puede considerar que se produjera un boicot total amazigh a aquellas elecciones ni a nivel estatal (Lauermann, 2009), ni a nivel regional del Rif. De hecho, respecto a aquellos comicios, algunos militantes rifeños en la diáspora mostraron su disconformidad hacia aquella situación y el hecho de que algunos líderes activistas hubieran decidido no desarrollar ninguna campaña activa de boicot a los mismos debido a que contaban con familiares próximos participando por algún partido en los comicios.

En aquellas elecciones, las diferencias entre las decisiones aceptadas a nivel estatal y las secciones locales de organizaciones también se extendieron a otros grupos político, como la sección local de *Vía Democrática* en Alhucemas que, a pesar de la decisión de boicot a la consulta adoptada por el partido, se



plantea coordinar una candidatura para hacer frente a las formaciones islamistas que iban a tomar parte, aunque finalmente no llegaría a ser puesta en marcha<sup>573</sup>.

En el caso de las municipales de 2009, la decisión de boicotear las elecciones fue difundida exclusivamente a través de escasos comunicados, sin llevar a cabo ninguna acción a nivel de calle. Al contrario, algunas asociaciones y militantes, a título individual, dieron su apoyo a algunos partidos políticos, bien poniendo a su disposición algunos de sus recursos materiales, o bien expresando públicamente su compromiso con determinadas candidaturas, poniendo de manifiesto la fuerte convertibilidad de los recursos asociativos en recursos políticos, tal y como comenzaba a observarse en los procesos electorales (Zaki, 2009).

Esta ausencia de unanimidad y de una posición firme y clara respecto a los procesos electorales por parte del movimiento amazigh en la esfera local del Rif, hacía que otros grupos políticos de la región viesan en la actuación del movimiento amazigh una falta de coherencia entre sus reivindicaciones y las decisiones adoptadas por alguno de ellos.

*“En realidad ellos [el movimiento amazigh] no está en contra de ir a votar, sino que es algo que tiene más que ver con la política amazigh del estado. Cambian del día a la noche. No son como un partido que se manifiesta en contra de la votación, que lo defienden, lo mantienen y no tiene miedo a nada, ni a las autoridades, ni al gobernador, ni a las presiones. Si dicen no votar es no votar”<sup>574</sup>.*

Por todo ello, la incidencia de las acciones de boicot en la región son difíciles de evaluar, a excepción del caso de boicot de tipo comunitario que se

---

<sup>573</sup> « Les partis marocains qui boycotteront les législatives », *Yabiladi*, 21 de mayo de 2007. Disponible en <http://www.yabiladi.com/article-politique-1121.html> [Acceso: 12 de septiembre de 2007]

<sup>574</sup> Entrevista con un miembro de Vía Democrática, Imzouren 3 de junio de 2009.

desarrolló en la comuna de Tammassint, donde los resultados electorales, con un 10,9% de participación en las elecciones legislativas de 2007, ratificaban el seguimiento del mismo por la población local. Otra cuestión diferente es el análisis del impacto del movimiento amazigh sobre las bajas tasas de participación en ambos procesos electorales, las legislativas de 2007 y las municipales de 2009, pues resulta difícil de medir su impacto, más aún cuando ese boicot no se difunde de una manera efectiva ni por todo el conjunto de los actores del movimiento amazigh en la región, sino que son otras cuestiones, como intereses personales o lealtades familiares las que en realidad inciden sobre la posición de los activistas locales del movimiento amazigh frente a los procesos electorales.

## CAPÍTULO VII

### LA REIVINDICACIÓN REGIONAL EN EL RIF: ACTORES, DISCURSOS Y MOVILIZACIONES POR UN RIF AUTÓNOMO



Imagen de Abdelkrim El Khattabi junto a los carteles de una manifestación en el Alhucemas, año 2009

Foto: Archivo de la Asociación Memoria del Rif

*“Somos diferentes porque tenemos una base, y esa base es la República del Rif”<sup>575</sup>.*

Los estados contemporáneos han sido y son objeto de múltiples tensiones provocadas por la presencia simultánea de fuerzas centrífugas y centrípetas que operan sobre sus sistemas. Por un lado se encuentran las fuerzas políticas y económicas de la globalización que han dado lugar a nuevas formas de interdependencia que sobrepasan las esferas de influencia y la autoridad jurisdiccional de los estados, y por otro, las colectividades locales que demandan recursos, derechos culturales y la devolución de poderes y competencias a las autoridades centrales (Valadez, 2007).

La presencia de estas tensiones en Marruecos tiene lugar dentro de un contexto más general en el que, como Sedjari señala, se han producido rupturas considerables en diferentes dominios, como el científico, el técnico y el nivel político, que se han traducido, en diferente grado, en una cierta aspiración a la autonomía por parte de la sociedad. Esta se manifiesta en cuestiones como la muestra de interés por la participación directa, el compromiso de los ciudadanos, el desarrollo de los medios de comunicación de proximidad, la autoasistencia, la presencia de solidaridades múltiples y el desarrollo de asociaciones locales (Sedjari, 1997: 22).

La emergencia de un activismo regional en torno a la reivindicación de un gobierno autónomo en el Rif emerge, al igual que otros movimientos comprometidos con formas de afirmación nacional que van más allá del estado, enraizado tanto a la práctica histórica como en una apreciación de las posibilidades ofrecidas por el estado en el orden internacional (Keating, 2001:

---

<sup>575</sup> Entrevista a Ilyas El Omari, Rabat 13 de diciembre de 2009.

102). La preocupación por el Rif por parte del activismo local en tanto que región con sus propias particularidades culturales, sociales, económicas y políticas ha sido una cuestión que, de manera más secundaria o principal, ha estado presente en la acción asociativa regional y en el debate y preocupaciones de la élite política rifeña. Esta actividad recibe, con la llegada del nuevo monarca, un importante impulso debido a la confluencia de diversas circunstancias de orden político en el país, como la iniciativa de reconciliación nacional o la propuesta de autonomía del estado marroquí para el Sahara Occidental, así como a los procesos de reestructuración que vive el campo político marroquí, con la emergencia de nuevos actores políticos procedentes del ámbito asociativo.

La mayor apertura del régimen marroquí hacia la reflexión y el debate sobre cuestiones como la memoria y la historia, tanto a nivel estatal como regional, permiten al activismo en el Rif construir la base de lo que se convertirá en un movimiento de reivindicación regional. Como señala El Ayadi (2006:18) la cuestión de la relación entre la historia y la memoria en Marruecos no ha sido una problemática de los historiadores, sino que han sido las víctimas de las exacciones del pasado, los militantes de derechos del hombre, los actores políticos y los periodistas los principales animadores de dicho debate, que en el caso del Rif se implicarán en la construcción y delimitación de

En el marco de esta reflexión se constituyen las primeras plataformas de debate sobre la memoria del Rif que elaboran los primeros documentos de reivindicación regional, y que sirven para aglutinar a aquellos grupos y activistas que, de manera individual se habían aproximado o habían trabajado sobre la cuestión. Esa primera base de trabajo es el germen de nuevas plataformas que se suceden en el campo político del Rif, fruto de la apertura de nuevas líneas militantes así como de las diferencias ideológicas y personales que empiezan a surgir en el interior de las mismas.

El presente capítulo se subdivide en cinco apartados en los que se analiza el papel de las asociaciones locales del Rif en el proceso de reconstrucción de la

memoria histórica de la región, los primeros proyectos regionalistas que surgen durante el reinado de Mohamed VI, así como el estudio del *Movimiento por la Autonomía del Rif* como representante del nuevo nacionalismo rifeño, y los efectos que el nuevo proyecto de regionalización avanzada tienen sobre el campo político del Rif y sobre el activismo del propio movimiento de reivindicación regional.

### **7.1. EL RIF Y LA INICIATIVA DE RECONCILIACIÓN NACIONAL: EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA DE LA REGIÓN**

El interés por reescribir y recuperar la historia contemporánea del país se surge a lo largo de la década de los años noventa, coincidiendo con el debate en torno a la recuperación de la memoria. En aquel momento, aprovechando el contexto político de distensión, las asociaciones de derechos humanos marroquíes comenzaban a denunciar las violaciones de derechos humanos cometidas por el régimen de Hassan II y a recoger los testimonios de las víctimas, al tiempo que la prensa independiente del país empezaba a abordar en sus páginas ambas cuestiones (Feliu, 2004: 295). Sin embargo, no es hasta la llegada al trono de Mohamed VI cuando se da un paso más en la investigación de las violaciones de derechos cometidas por el estado marroquí, al establecerse una comisión de la verdad.

Los años noventa son para Marruecos el momento de inicio del debate en torno a la memoria, el comienzo del intento de reescribir y de recuperar la historia contemporánea del país por la propia sociedad marroquí.

La presión internacional sobre Marruecos en materia de derechos humanos en un factor contribuye a que Palacio acabe formalizando su compromiso con la cuestión, creando diferentes organizaciones de carácter

consultivo e invitando a activistas de derechos humanos locales a participar en ellos con el objetivo de poder afrontar mejor los desafíos políticos que el activismo nacional e internacional en la materia comportaba para el Estado. Junto a estas medidas Hassan II decidía personalmente la introducción de enmiendas durante la reforma constitucional de 1992 por las que el Estado se compromete a respetar los derechos humanos, y la creación en 1993 del Ministerio de Derechos Humanos, con el fin de trasladar al ámbito institucional la asunción que en el discurso político oficial se había realizado respecto a los derechos humanos (Linn, 2011).

Durante estos años, la denuncia de las violaciones de derechos humanos se normalizaba gracias, principalmente, a la labor de las organizaciones de familias de detenidos políticos y desaparecidos que durante esos años promovieron numerosas acciones y movilizaciones de denuncia, como concentraciones, sentadas o caravanas y marchas a los centros de reclusión. Sin embargo, no es hasta la llegada al trono de Mohamed VI cuando se da un paso más en la investigación de las violaciones de derechos humanos cometidas por el estado marroquí, con el establecimiento de una comisión de la verdad, la *Instancia Equidad y Reconciliación* (IER).

La *Instancia Equidad y Reconciliación* se crea oficialmente el 7 de enero de 2004 por iniciativa del rey Mohamed VI con el objetivo de investigar las desapariciones forzosas, las detenciones arbitrarias y la tortura en Marruecos entre los años 1956 y 1999. Previamente a la creación del IER, en agosto de 1999 Mohamed VI había encargado a la CCDH la puesta en marcha de una comisión de arbitraje destinada a fijar compensaciones económicas a las víctimas de desapariciones y detenciones arbitrarias, la cual distribuyó durante cuatro años cerca de 100 millones de dólares entre las víctimas. Sin embargo, el trabajo realizado por esta comisión no fue bien recibido por todas las asociaciones de derechos humanos del país, al considerar que no se cumplía con los objetivos de reconciliación, ya que no revelaba información acerca de los casos de manera individual, y al ofrecer la compensación monetaria cuando muchos de los

afectados preferían obtener certificados de defunción, cuidados de salud física y mental, o una disculpa por parte del Estado (Linn, 2011: 6).

Ante esta situación, las organizaciones de derechos humanos comienzan a demandar la apertura de un proceso independiente de establecimiento de la verdad. En el año 2003 el CCDH dirige al rey una recomendación en la que solicita la creación de una comisión de la verdad a la que le dan el nombre de *Instancia Equidad y Reconciliación*.

La instancia debía encargarse en una primera fase de elaborar un informe previo de investigación de los *dossiers* de violaciones de derechos humanos que las víctimas habían ido presentando, sobre el cual establecer unas medidas de reparación materiales y simbólicas a beneficio de los individuos, localidades y grupos afectados por los abusos cometidos durante el período objeto de investigación. También debía realizar proposiciones legislativas e institucionales destinadas a prevenir la reproducción de prácticas similares en el futuro.

Así pues, la IER nace con el objetivo de instaurar una cultura de reconciliación en el marco de la nueva etapa de la política marroquí que la llegada al trono del nuevo soberano instauraba. Era pues una vía con la que el nuevo rey buscaba distanciarse de la forma de gobierno de su predecesor, dando para ello respuesta a lo que desde hacía años era una demanda formulada por determinadas organizaciones de la sociedad civil del país.

La IER se ponía en marcha inspirándose en el concepto de “justicia transicional” y en las comisiones de la verdad creadas en otros países, aunque finalmente acabó presentando algunas diferencias fundamentales respecto a otras experiencias de reconciliación. En este sentido, el modelo marroquí adoptaba un enfoque no judicial y, a diferencia de lo que había ocurrido en anteriores comisiones de la verdad, no era consecuencia de un cambio de régimen político ni de una transformación de las instituciones del país.



Driss Benzekri es nombrado presidente de la IER integrada por 16 miembros procedentes del ámbito de las organizaciones de derechos humanos<sup>576</sup>, con el encargo de dirigir la investigación de la instancia durante 23 meses que duran los trabajos.

En el caso del Rif, la creación de la IER impulsó el interés de la sociedad civil de la región por la recuperación de su memoria histórica, algo que dio lugar al establecimiento de una dinámica militante propia en la región que, de forma paralela a las investigaciones de la Instancia, comienza a demandar al Estado su propio proceso de reconciliación con el poder.

Así pues, en paralelo a la iniciativa de reconciliación establecida por el Estado marroquí, se inicia un proceso de recuperación de la memoria regional, fruto del cual se abrirán nuevas vías de militancia, se consolidarán nuevos discursos políticos y surgirán nuevas élites regionales.

Si bien es la creación de la IER la que da impulso a ese proceso, la disposición y el interés de ciertos sectores del mundo asociativo local por la historia de la región ya se había hecho presente en diferentes ocasiones a lo largo de la década anterior. La represión vivida en el Rif tras la revuelta del año 1984 llegó a paralizar casi en su totalidad la actividad asociativa local, que a partir de la década de los noventa resurge gracias a la confluencia de varios factores. Por un lado, debido a la apertura de un período de distensión del régimen marroquí, por otro lado gracias a algunas iniciativas locales de potenciación del trabajo asociativo, como la creación del *Consejo Provincial de la Cultura, Deporte y Asuntos Sociales*, y finalmente gracias a la voluntad e interés de algunos actores locales.

Así pues, desde principios de los noventa comienzan a organizarse, cada vez con más frecuencia, algunas actividades relacionadas con el dominio de la

---

576 Los 16 miembros de la IER son Mohamed Berdouzi, M'barek Boudarka, Mahjoub El Haïba, Latifa Jbabdi, Abdelaziz Bennani, Ahmed Chaouki Benyoub, Mustapha Iznasni, Abdellatif Menouni, Driss El Yazami, Mohamed Nesh-Nash, Mohamed Mustapha Raïssouni, Abdelaziz Benzakour, Salah El Ouadie, Brahim Boutaleb, Mae El Aïnaine Mae El Aïnaine y Abdelhay Moudden.

memoria histórica de la región, la recuperación del pasado y los héroes del Rif. A pesar de que la mayor parte de ellas eran disueltas o prohibidas por las autoridades, estas iniciativas expresaban el interés creciente que existía por recuperar la organización de actividades relacionadas con la historia de la región entre algunos sectores locales. A diferencia de las asociaciones que con anterioridad habían dedicado parte de su actividad a la celebración de charlas y jornadas de estudio sobre aspectos culturales y sociopolíticos de la región - como *Intilaka Atakafia* con conferencias sobre el subdesarrollo o sobre la cultura popular del Rif-, en los años noventa emergen otras cuestiones de interés relacionadas con ciertas cuestiones y personajes históricos de la región, cuyo tratamiento todavía resultaba incómodo para el Estado. Se trataba especialmente de la figura de Abdelkrim El Khattabi, que había permanecido ausente del imaginario y memoria colectiva de los rifeños tras la independencia (McMurray, 2001). Algunos actores asociativos regionales empiezan a intentar rendir tributo a su figura sin mucha fortuna debido a la prohibición que dichas iniciativas suscitan por parte de las autoridades. Estos primeros intentos públicos de recuperación de Abdelkrim fueron llevados a cabo por la asociación amazigh *Numidia* en el año 1995, la *Asociación de Antiguos Alumnos del Lycée Mulay Charif* en el 2000, o el *Comité Abdelkrim El Khattabi para la Coordinación entre Asociaciones* en los años 2002 y 2003. Antes de estas iniciativas hay testimonios que indican que, durante el reinado de Hassan II se habría producido un intento de crear una fundación dedicada a Abdelkrim en el Rif, que el propio Estado paralizó<sup>577</sup>.

En definitiva, durante esos años la recuperación de la figura histórica de Abdelkrim constituyó una preocupación de primer orden para algunos actores locales, que reivindicaban su rehabilitación tanto como líder nacional como héroe regional. Si bien durante este período las actividades organizadas en torno a Abdelkrim fueran en su mayor parte prohibidas<sup>578</sup>, la puesta en marcha

---

<sup>577</sup> Entrevista a Abdeslam Haddou Ameziane, *La Razon*, 2 de agosto de 2006.

<sup>578</sup> No todas las actividades fueron prohibidas, algunas como la organizada por la asociación *Izouran* el 6 de febrero de 2003 en la casa de la juventud de Alhucemas llegaron a celebrarse.

de la iniciativa de reconciliación nacional supuso un punto de inflexión, al marcar el inicio de una mayor tolerancia de las autoridades hacia las mismas, convirtiéndose a partir de ese momento en una de las principales líneas de trabajo de las asociaciones locales, y en uno de los elementos principales del discurso de reivindicación regional que se consolida en el Rif a partir del año 2007.

**CARTEL DE LA ACTIVIDAD DE LA ASOCIACIÓN NUMIDIA SOBRE ABDELKRIM,  
PROHIBIDA POR LAS AUTORIDADES EN EL AÑO 1995**



Foto: Archivo personal de Mohamed Ziani

*“Me di cuenta que existía una falta de conocimiento de la historia de la región. En el año 2000 estábamos a punto de comenzar un encuentro para hablar del estatuto político del grupo Movimiento de Demócratas Independientes. Antes de que se iniciara el encuentro fallecía un hijo de Abdelkrim que vivía en Casablanca. Yo me había enterado de la noticia mientras iba hacia el encuentro, que iba a presidir yo mismo. Entonces, antes de empezar, le pedí a la gente un minuto de silencio y alguien dijo que por qué. No sabía quién era... había élites políticas que no conocían la historia de la región [...] En cambio ahora es diferente, la mayoría de los estudiantes y jóvenes del Rif se interesan por la región. Las asociaciones han contribuido bastante a ello, todas las actividades que se han ido realizando durante todos estos años”<sup>579</sup>.*

#### DEBATE ORGANIZADO POR LA ASOCIACIÓN IZOURAN EN LA CASA DE LA JUVENTUD DE ALHUCEMAS EL 6 DE FEBRERO DE 2003 SOBRE LA FIGURA DE ABDELKRIM



Foto: Archivo personal de Jamal Torou

<sup>579</sup> Entrevista a Omar Lemallam, Alhucemas 11 de abril de 2011.

Así pues, con la creación del IER se inicia en la región una reorganización del activismo local, principalmente en la provincia de Alhucemas, de donde provendrán la mayoría de los actores implicados, con motivo del interés de algunos actores sociales y políticos rifeños porque la región adoptase una postura propia dentro del proceso de reconciliación nacional. Esta reconfiguración del activismo regional emerge en el marco del proceso de reconciliación y da lugar a la formación de nuevas plataformas y colectivos regionales de reivindicación, y sobre ella operan e interactúan un conjunto de circunstancias políticas nacionales y regionales diversas. Varios factores impulsan este proceso.

En primer lugar, la llegada al trono del nuevo rey y su acercamiento simbólico al Rif habían despertado el interés de algunos actores sociales de la región que vieron una oportunidad para actuar de enlace entre la región y el poder central. Para conseguirlo fueron puestos en marcha diferentes plataformas reivindicativas que permitiera a sus promotores ejercer algún tipo de liderazgo regional, lo que les sirvió para posicionarse en el campo político y asociativo de la región. La *Asociación de Defensa de las Víctimas del Gas Tóxico en el Rif*, creada en el mes de julio de 1999, puede ser un ejemplo de estas nuevas plataformas fundadas para explorar nuevos dominios de militancia, como la memoria compartida entre España y Marruecos, en la que los actores sociales y políticos rifeños desempeñan un papel privilegiado respecto a otros actores marroquíes.

En segundo lugar, el propio dinamismo de las asociaciones de derechos humanos a nivel nacional respecto a la reivindicación de una Comisión de la Verdad reforzó el activismo de las asociaciones de derechos humanos en la región rifeña. La participación de varios actores y organizaciones regionales en el “coloquio nacional sobre las violaciones flagrantes de derechos del hombre” que tiene lugar los días 9-10 y 11 de noviembre de 2001 en Rabat actuó como revulsivo en los medios asociativos rifeños. El encuentro había sido organizado a iniciativa de la AMDH, el FMV y la OMDH ante la falta de respuesta de las

autoridades a las reivindicaciones realizadas por los movimientos pro-derechos humanos marroquíes sobre el esclarecimiento de la verdad, la necesidad de emprender una reparación por daños y perjuicios, de indemnizar y rehabilitar a las víctimas, de preservar la memoria, de continuar con el proceso de adaptación de la legislación nacional a las normas internacionales, y de poner en marcha reformas políticas, constitucionales e institucionales (IER, 2009b: 28). Fruto de este coloquio es redactado un documento en el que por primera vez se insta al estado marroquí a crear una comisión de la verdad independiente, lo que impulsa al activismo rifeño de derechos humanos a implicarse más profunda y activamente en la cuestión<sup>580</sup>.

En tercer lugar, se encuentra el efecto que sobre la esfera política local tiene la reunificación de la izquierda marroquí en los primeros años de la década de 2000. En el mes de julio del año 2002 tiene lugar en Casablanca el congreso constitutivo de un nuevo partido político que recibe el nombre de *Izquierda Socialista Unificada* (GSU), en la que se integraran cuatro fuerzas políticas de izquierdas, la OADP, el *Movimiento de los Demócratas Independientes*, el *Movimiento por la Democracia y Potencialidades de Izquierda*, a las que se le unirá en 2005 una quinta, *Fidelidad a la Democracia*. En el caso del Rif, y más concretamente de Alhucemas, la correlación de fuerzas dentro de esta alianza era favorable al *Movimiento de los Demócratas Independientes*, que contaba con más presencia y un mayor liderazgo convirtiéndose en un actor especialmente activo en la formulación de las reivindicaciones regionales en el marco del proceso de reconciliación nacional. Entre ellos se encontraba Ilyas El Omari, fundador de la citada *Asociación de Defensa de las Víctimas del Gas Tóxico en el Rif* y miembro de la comisión que lleva a cabo las negociaciones de alianza del GSU en el ámbito nacional.

En cuarto lugar, es necesario hacer referencia a las transformaciones que el terremoto de Alhucemas de 2004 había producido en la esfera política y social. La gestión de la crisis humanitaria tras el seísmo y el posterior proceso de

---

<sup>580</sup> Entrevista a Mohamed Moha, Alhucemas 8 de abril de 2011.

reconstrucción no sólo supusieron la transformación de la ordenación y la calidad de las infraestructuras de la provincia sino que también dieron lugar a una emergencia de una explosión asociativa y a la consolidación de algunos actores locales como interlocutores del poder central en la región.

Las deficiencias en la gestión de la ayuda humanitaria tras el seísmo habían hecho aflorar los particularismos de la región en modo de denuncia del maltrato económico y de la falta de interés del estado en el desarrollo del Rif, llegando a producirse episodios de máxima tensión (Suárez, 2007). Las dificultades para la distribución de la ayuda y el malestar de la población ayudan a que algunas élites locales modifiquen su visión sobre cuál podía ser su papel a partir de ese momento en las relaciones entre el Rif y el poder central, y sobre todo a iniciar un activismo más firme en la demanda de una implicación mayor del estado en el desarrollo de la región.

Así pues, una de las plataformas que ve la luz en el marco del proceso de reconciliación nacional es el llamado *Comité de la Declaración del Rif*, una multiplataforma creada con el objetivo de debatir sobre cómo los rifeños podían hacer frente a los problemas económicos y sociales de la región y reivindicar los derechos históricos del Rif frente al *Majzén*<sup>581</sup>. Este Comité representa la confluencia de las circunstancias a las que hemos hecho mención, y es el punto a partir del cual se desarrollaron nuevas vías de militancia, nuevos discursos políticos, así como nuevas élites regionales.

### **7.1.1. LA DECLARACIÓN DEL RIF: RECONCILIACIÓN INACABADA Y REFUERZO DE LA CONCIENCIA REGIONAL**

El *Comité de la Declaración del Rif* nace con la idea de coordinar y establecer una posición común entre las fuerzas políticas y activistas locales respecto a las demandas formuladas por las asociaciones de derechos humanos en el ámbito

---

<sup>581</sup> Entrevista a Jamal Tourou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

nacional, así como respecto a las iniciativas adoptadas por el Estado en la cuestión de la reconciliación. Para ello, algunos activistas locales comienzan, a partir de junio de 2003, a organizar encuentros y debates con las fuerzas políticas de la región. La primera reunión fue organizada por un grupo de activistas vinculados a las secciones locales del GSU (Abdesalam Bouteyeb) y de Vía Democrática (Mohamed Mouha), además de responsables de medios locales, como el periódico *Bades* (Mohamed Ziani) si bien es finalmente el GSU, a través de Abdesalam Bouteyeb, el sector que acabaría asumiendo la organización del primer encuentro. A causa de esta monopolización, una parte importante de los activistas que iban a asistir al encuentro decidió boicotear la reunión tres días antes de que ésta se celebrara, los días 21 y 23 de febrero de 2004.

El encuentro había sido finalmente organizado con el propósito de tener impacto a nivel estatal. Para ello se había invitado a políticos de prestigio nacional, vinculados a la izquierda del país, como Mohamed Bensaid, antiguo dirigente de la OADP y también miembro de la GSU. Sin embargo, el boicot y el terremoto que tuvo lugar en Alhucemas el 24 de febrero paralizaron la iniciativa y recondujeron la actividad militante hacia otra dirección: los problemas en la gestión de la ayuda humanitaria y la reconstrucción de las viviendas afectadas.

Tras el impasse provocado por el seísmo, finalmente tuvo lugar el encuentro un año después de lo inicialmente previsto. La reunión se celebró los días 29 y 30 de enero de 2005 en Alhucemas bajo el título de “Las graves violaciones de derechos humanos en el Rif” con financiación de la municipalidad de Alhucemas, al frente de la cual se situaba Mohamed Boudra (PPS). El objetivo principal del encuentro respondía al interés de la sociedad civil rifeña de buscar y determinar la verdad y los responsables de las violaciones de derechos humanos en la región, ejerciendo una labor alternativa al trabajo de investigación que llevaba a cabo el IER en el Rif. Sin embargo, y a pesar de que se llegó a un acuerdo sobre una serie de posiciones y



reivindicaciones de la región al poder central, el encuentro reflejó la existencia de múltiples divergencias entre los actores participantes.

En primer lugar, se difunde la llamada “Declaración del Rif”, en la que se recoge una serie de reivindicaciones y pretensiones que los actores regionales participantes en dicho encuentro estimaban necesarias para que se pudiera establecer una auténtica reconciliación con el pasado entre el Estado y el Rif<sup>582</sup>.

Por un lado, se pedía el reconocimiento por parte del Estado de las prácticas represivas cometidas contra la población rifeña durante los años 1958-59, 1984 y 1987. También se exigía el máximo de transparencia en la evaluación de los posibles daños causados a las víctimas, la reparación de los perjuicios sufridos individual y colectivamente, el establecimiento de responsabilidades de todos los cargos públicos que hubiesen estado implicados en la represión así como el levantamiento de un monumento a las víctimas, calificadas como “*mártires de la nación*”<sup>583</sup>.

Por otro lado, la “Declaración del Rif” comprendía también otras reivindicaciones relacionadas con el presente y futuro del Rif. En este sentido, se recogían demandas económicas y sociales que eran consideradas como imprescindibles y urgentes para la región, con el objetivo de poder acelerar el desarrollo global del Rif, poner fin a su aislamiento y marginación y facilitar su integración en el tejido económico nacional. Estas demandas buscaban el desenclave regional, sin olvidar otras cuestiones consideradas igualmente importantes, como acabar con la falta de expectativas de los jóvenes de la región e incentivar la inversión de los emigrantes rifeños en la misma.

Junto a estas demandas, eran enunciadas igualmente otras reivindicaciones relacionadas con la consagración de los derechos políticos, económicos, sociales,

---

<sup>582</sup> “Declaración del Rif”, Alhucemas 30 de enero de 2005.

<sup>583</sup> “Declaración del Rif”, Alhucemas 30 de enero de 2005.

lingüísticos y culturales de la región, de tal forma que permitiera “establecer un marco regional democrático que garantice una verdadera autogestión” en el Rif<sup>584</sup>.

El discurso sobre la reconciliación se construía pues a partir de una doble vertiente: por un lado la político-simbólica, que exigía la petición de perdón por parte del Estado, el reconocimiento de los agravios cometidos y el respeto por los derechos políticos, sociales y culturales de la región; y por otro lado la económica, que demandaba al poder central la puesta en marcha de planes de desarrollo integral que pusieran fin a las décadas de marginación deliberada del Estado marroquí hacia el Rif.

En segundo lugar, en esa reunión de enero de 2005 se decidió igualmente crear el llamado *Comité de la Declaración del Rif*, integrado por militantes de diferentes procedencias. Así, estará compuesto por Ali Benmiziane como presidente, que a su vez era presidente de las secciones locales en Alhucemas del AMDH y del FVE, y por representantes de las formaciones políticas más importantes en la región, como Rachid Mesheshi (PI) Rabah Sanoun (PPS), Hakim Benchemmach (GSU), Abdesalam Bouteyeb (GSU), Mohamed Azerkan (USFP), Mohamed Hamlichi (USFP) Ismael El Hilali (USFP). Junto a ellos, habían formado también parte de la misma algunos militantes independientes que decidieron abandonarlo por divergencias ante la participación de algunos partidos en la Comisión, como el Istiqlal, y como muestra de rechazo ante el liderazgo que habían adquirido algunas personalidades locales como Ilyas El Omari, quien intentaba dirigir las negociaciones en torno al texto de la Declaración y el sistema de constitución del Comité.

El núcleo organizador había estado formado en sus inicios por Ismail Hilali (USFP), Mohamed Boudra (PPS), Ali Benmiziane (Vía Democrática y AMDH), Mohamed Moha (Vía Democrática y AMDH) y Mohamed Amghar (PPS), que durante los meses de preparación se habían reunido en diversas ocasiones – primero en casas particulares y posteriormente en la sede de la USFP- con el objetivo de llegar a establecer unas reivindicaciones claras y

---

<sup>584</sup> “Declaración del Rif”, Alhucemas 30 de enero de 2005.

comunes de la región frente al poder central y respecto al proceso de reconciliación regional.

Sin embargo, en el momento en el que se abrió el círculo de organización y participación surgieron las primeras diferencias entre los participantes y se formó una oposición a la misma, al entender que algunos actores implicados en la cuestión, lejos de querer alcanzar un acuerdo entre todas las partes, buscaban mantener las diferencias entre los partidos políticos y las asociaciones con el fin de continuar disponiendo del espacio y de los recursos suficientes con los que poder seguir ejerciendo un papel de mediador entre las fuerzas sociales de la región y el poder central. Entre las fuerzas que se posicionaban en contra de ese intento de control por parte de algunos actores se encontraba la corriente izquierdista del movimiento amazigh local, representada por asociaciones como *Timuzgha*, y los citados independientes.

Paralelamente se habían ido produciendo también otras divergencias en el intento de apropiación del proceso de reconstrucción del pasado de la región por parte de los diferentes actores, en la medida en que éste comenzaba a mostrarse como un dossier que era interesante controlar, para poder posicionarse tanto en la esfera política regional como en las relaciones con el Estado.

Estas diferencias quedaron patentes en la organización de los trámites de vuelta del exilio de Abdessalam Hadou Ameziane, quien tras cuarenta y siete años fuera de Marruecos, comienza a ver posible su regreso al país una vez que se pone en marcha la IER, en la medida en que la política de reconciliación le aseguraba la ausencia de represalias en su contra. La vuelta de Abdessalam Ameziane, que había tomado parte en las revueltas de 1958, intentó ser capitalizada por diferentes actores de la sociedad civil rifeña, mientras que otros sectores de la misma se mostraban contrarios a su regreso. Así pues, por un parte, algunos miembros vinculados al *Comité de la Declaración del Rif* denunciaban el intento de manipulación del dossier de las violaciones de derechos humanos en la región y de hacer de él un instrumento con el que

ajustar cuentas políticas<sup>585</sup>. Por otra parte, otros sectores de la sociedad civil rifeña se apartaban de la gestión que aquellos estaban realizando así como de la propia recuperación de la historia regional que intentaban consolidar, pues lejos de considerar a Abdessalam Ameziane un héroe regional, mostraban sus dudas respecto a su papel en la lucha política rifeña tras la independencia<sup>586</sup>.

Los trabajos de la IER en el Rif comportaron diversas acciones. En este sentido, además de la implementación del programa de trabajo general de la propia Instancia sobre el terreno, algunos representantes de la IER también participaron en las actividades coordinadas por la sociedad civil de la región en relación a los programas de reparación de prejuicios comunitarios, entre las que se encontraban las organizadas por organizaciones como la *Red Al Amal*, el *Comité de la Declaración del Rif* y la sección local del FVJ. Por otro lado, la IER realizó igualmente diversos desplazamientos a la zona con el fin de realizar visitas concertadas con actores asociativos, políticos, autoridades y organizaciones locales. Entre ellas destacan la que tiene lugar la plataforma rifeña *Grupo de Investigación sobre Mohamed Ben Abdelkrim Al Khattabi*, y la recepción de personalidades vinculadas a la región en la sede de la IER, como fue el caso de Said Al Khattabi, hijo de Abdelkrim, quien demandó a la

---

<sup>585</sup> Abdessalam Bouteyeb, como miembro del Comité de la Declaración del Rif, afirmaba en *Le Reporter* que el colectivo había sido el primero en pedir al presidente del IER la vuelta de Ameziane. “*Todo estaba preparado por la Instancia para este fin, pero en un determinado momento, todo fue bloqueado. Y esto, a causa del sobrino de Ameziane que quiso gestionarlo todo por su cuenta y prohibir a ciertos militantes asistir a su recibimiento... El colectivo entonces congeló todas las iniciativas respecto a esta cuestión estimando que el dossier de las violaciones graves no podía ser manipulado en base a cuentas políticas u otras cuestiones*”. Véase “Abdessalam Ameziane agite le Rif», Foro de discusión Arrif.com, 24 de julio de 2006. Disponible en <http://www.arrif.com/Forum-topic-1811-start-msg17314.html#msg17314> [Acceso: 15 de abril de 2009]

<sup>586</sup> Otros militantes de la región como Chakib Al Khayari, miembro del Comité de apoyo de la Fundación Abdelkrim, y posteriormente fundador y presidente de la Asociación Rif de Derechos Humanos, tenía una postura diferente respecto al papel histórico del Abdessalam Amezian en la revuelta de 1958 y de su papel en la región durante los años posteriores a su exilio. Para Al Khayari, según recogía *Le Reporter*, Abdessalam Amezian, que había sido inspector de policía desde 1958, se había comportado de manera represora con sus conciudadanos, según testimonios que habían podido recoger, y que se encontraba en el exilio simplemente por mantener relación de parentesco con Mohamed Salam Ameziane, quien había sido el jefe de la revuelta en el Rif. Véase “Abdessalam Ameziane agite le Rif», Foro de discusión Arrif.com, 24 de julio de 2006. Disponible en <http://www.arrif.com/Forum-topic-1811-start-msg17314.html#msg17314> [Acceso: 15 de abril de 2009]

institución la repatriación a Marruecos del cuerpo de su padre, una cuestión que ha dividido a la sociedad rifeña<sup>587</sup>.

Asimismo, como parte del procedimiento general de la IER, se celebró igualmente una sesión de audiencia pública para todo el Rif que tuvo lugar en Alhucemas el 3 de mayo de 2005<sup>588</sup>, en la que dieron su testimonio diez víctimas relacionadas con las represalias contra los miembros del Ejército Nacional de Liberación en la región tras la independencia y las revueltas de 1958-1959 y 1984<sup>589</sup>. Durante las audiciones se relataron los procesos de detención y de tortura física y moral vividos durante el tiempo de encarcelación, así como los procesos de desaparición de familiares por parte de aquellos declarantes que acudían en nombre de desaparecidos<sup>590</sup>.

---

<sup>587</sup> *“En torno a la repatriación del cuerpo de Abdelkrim al Rif ha habido diversas posturas. Algunas plataformas y asociaciones han reivindicado el traslado de su tumba a su localidad natal de Ajdir, mientras que otras han defendido su permanencia en El Cairo. Entre aquellas que solicitaban la repatriación algunas de ellas establecían una serie de requisitos y condiciones para que se realizara como el establecimiento de un sistema democrático en Marruecos – siguiendo el deseo del propio Abdelkrim-, la implantación de una autonomía regional en el Rif y la mejora de la infraestructura de Ajdir con el objetivo de poder dar cabida al peregrinaje”.* Entrevista con Omar Lemallam, Alhucemas 11 de abril de 2011.

<sup>588</sup> Las fuentes de selección de los testigos que debían participar en las audiciones se realizaban, según el procedimiento dispuesto por la IER, atendiendo a las propuestas realizadas por el Presidente y los miembros de la Instancia, por el equipo de análisis y de instrucción preliminar de los expedientes, los casos propuestos por las asociaciones que trabajan en el campo de los derechos humanos, y teniendo en cuenta los testigos que habían sido escuchados en la sede de la Instancia o durante las visitas efectuadas por los miembros de la Instancia o del personal administrativo en las diferentes partes del país. Respecto a los criterios de selección entre los testigos propuestos, la IER disponía que la selección de los testigos fuese realizada con el fin de garantizar el equilibrio entre ambos sexos, y representar las regiones en función de los eventos históricos, del tipo de violaciones cometidas y de los centros de detención, optando por los testimonios más claros y más reveladores, asegurándose de la por los testimonios más claros y más reveladores por los testimonios más claros y más reveladores, y diversificando los testimonios con el fin de evitar la repetición de los casos similares los testimonios con el fin de evitar la repetición de los casos similares.

<sup>589</sup> Dan su testimonio en esta audiencia pública Fama Addoul, Hafidha El Yaazoubi, Ahmed Ben Seddik, Abdallah Bouddount, Abdessalam Bouteyeb, Aissa Bouzidden, El Habib Azeriah, M’hammed M’rabet (Aqchich), Abdelhakim Benchemmach y Omar Al Abdallaoui, que dio su testimonio de forma escrita. Véase el resumen de los testimonios de la audición pública y galería de fotos en Anexos.

<sup>590</sup> A pesar de que la audición se desarrolló con normalidad, ésta tuvo que ser retrasada debido a la protesta de un grupo de militantes que invadieron la sala en la que debía de celebrarse para expresar su disconformidad con la IER. Entre los eslóganes que se coreaban se encontraban “Iros, el Rif no os pertenece”, “No al marketing de los derechos humanos”, “Los torturadores delante de la justicia” u “Hoy, hoy, la verdad y los torturadores frente a la justicia”. Véase Vairel (2008) y “Le Rif à l’heure de la réconciliation”, *Jeune Afrique*, 22 de mayo de 2005.

## AUDICIÓN PÚBLICA DE LA IER EN ALHUCEMAS MAYO DE 2005



Fuente: IER

Junto a estas audiciones oficiales, en el período de tiempo durante el cual se prolonga la investigación de la IER tienen lugar en la región, al igual que ocurría en otras partes, audiciones públicas paralelas a las oficiales, organizadas por la sociedad civil local con el fin de sobrepasar las restricciones que el modo de trabajo de la IER imponía. Entre ellas podemos destacar la “Caravana de la Verdad” organizada por el FJV por diferentes partes del país, que llega a la ciudad de Alhucemas los días 12 y 13, que consigue reunir y participar en el debate que organiza la asociación local Asasha a antiguos detenidos políticos, víctimas y familiares de detenidos y desaparecidos de los acontecimientos de 1958 y 1959 en el Rif.

CONCENTRACIÓN EN ALHUCEMAS CON MOTIVO DE LA CARAVANA DE LA VERDAD ORGANIZADA POR FJV LOS DÍAS 12 Y 13 DE JUNIO DE 2005



Foto: Archivo personal de Jamal Torou

En este sentido, se había recriminado en diversas ocasiones el hecho de que no se tuviese una sensibilidad especial a la hora de investigar en la región y de que no se tomara en consideración la especificidad de los hechos ocurridos en el Rif, así como las propias dinámicas de comportamiento social que imperan en la misma, con el fin de facilitar a las víctimas su participación en el proceso<sup>591</sup>.

El 30 de noviembre de 2005 la IER entrega al monarca el informe final de su trabajo, 23 meses después de que iniciase su labor investigadora. La

<sup>591</sup> “Las formas de exacciones que han sido cometidas en la región sobrepasan cualquier forma de entendimiento. Violaciones colectivas, atentados de todo tipo al honor y lapidaciones públicas han sido perpetradas en el Rif. Hablarlo es difícil, casi imposible. Es necesario no olvidar que somos una región muy conservadora donde la gente tiene vergüenza de recordar prácticas que les hacen daño y son más que sagradas. Sería necesario por tanto que especialistas en sociología y psicología que intervinieran para apoyar a los testigos a decir la verdad, toda la verdad, sobre lo que pasó realmente”. Véase Entrevista a Ali Benmiziane en « L’Instance Equité et Réconciliation (Maroc) organisera la semaine prochaine les auditions publiques à Al Hoceima », *Aujourd’hui Le Maroc*, 29 de abril de 2005.

evaluación de su trabajo, así como el alcance y los efectos de su investigación caben ser analizados desde varias perspectivas, tal y como Feliu (2006) ha sugerido. Así, la autora ha diferenciado entre los resultados correspondientes a una evaluación de la capacidad y eficacia de la Instancia a la hora de llevar a cabo la labor que le había sido encomendada y el papel de la institución como elemento importante para la democratización de Marruecos.

En primer lugar, para Feliu (2006a) podía considerarse que la IER había tenido éxito por diversas razones: su experiencia había constituido una acción novedosa en el mundo árabe, e incluso en determinadas cuestiones respecto a otras experiencias similares adoptadas en otros países, como por ejemplo el hecho de otorgar indemnizaciones directamente a las víctimas; en el proceso se había dado voz a las víctimas, e incluso a aquellas que se encontraban en regiones alejadas de la capital y del centro político del país; el trabajo había conseguido tener una dimensión simbólica, educativa y pedagógica relevante para la sociedad y el propio Estado respecto a la necesidad de respetar los derechos humanos y de contribuir a crear una convicción sobre la obligación de preservarlos y promoverlos; y finalmente, las investigaciones realizadas habían permitido avanzar en el establecimiento de la verdad, gracias a toda la información y documentación obtenida durante el proceso, así como contribuir de manera muy importante a la construcción de la memoria colectiva y de la historia contemporánea del país.

Este éxito de la labor del IER era sin embargo relativizado al considerar otras cuestiones relacionadas con el desarrollo de sus investigaciones (Feliu, 2006): la falta de colaboración de instituciones clave, como el Ejército, dentro del proceso de reconciliación, y la ausencia de mecanismos de coerción con los que poder penalizar las negativas de colaboración; la insuficiencia o equivocidad de algunas conclusiones, especialmente las referidas a episodios de represión muy sensibles como las desapariciones forzosas de saharauis, los acontecimientos en el Rif, o la represión de las manifestaciones de Casablanca en 1981; la incapacidad para esclarecer las circunstancias de algunos casos especialmente



emblemáticos, como el de la desaparición y asesinato del líder socialista Mehdi Ben Barka en el año 1965; y la falta de un acto de disculpa oficial del rey a las víctimas en nombre del Estado.

En segundo lugar, Feliu (2006a) subrayaba la carencia de atribuciones y de poder de la Instancia como elemento para democratización de Marruecos y enmarcaba la formación de una institución como la IER en una política más amplia del régimen marroquí de renovación y transformación de las prácticas y dinámicas autoritarias del régimen, que no se había llegado a producir.

En lo que concierne al Rif, la IER expresaba en el informe final su plena conciencia sobre la insuficiente investigación realizada en torno a los sucesos que tuvieron lugar en la región en los años 1958 y 1959, y consideraba que debía subsanarse a través de la realización de una investigación académica profunda, que incluyera la recogida de testimonios de las víctimas y de actores de estos sucesos, la consulta de archivos escritos en el país y en el extranjero y un análisis serio de los mismos (IER, 2009c). En la medida en que la IER consideraba que el esclarecimiento de esos hechos constituía un elemento de gran importancia para poder llevar a cabo la reconciliación, proponía la realización de diversas acciones con el objetivo de poder alcanzar dicho fin: el establecimiento del estudio de este período como una de las principales prioridades del *Instituto de la Historia de Marruecos*, institución que se recomendaba poner en marcha; mantener los contactos con la familia de Mohamed Ben Abdelkrim Al Khattabi con el fin de continuar estudiando las posibilidades de repatriación del cuerpo; así como la puesta en marcha de varios proyectos y propuestas, entre los que se encontraban la creación de un *Centro de Investigaciones Abdelkrim El Khattabi*<sup>592</sup>, la designación de la casa de Abdelkrim El Khattabi como monumento histórico<sup>593</sup>, la creación de un

---

<sup>592</sup> Se proponía que el Centro fuese creado en la antigua sede del Bajalato de la ciudad de Alhucemas, para lo cual se contaría con el patrocinio de la propia municipalidad de Alhucemas, el Ministerio de Cultura y la Junta de Andalucía.

<sup>593</sup> Se proponía que la casa de Abdelkrim El Khattabi en Ajdir fuese rehabilitada para ser convertida en un centro histórico para dar a conocer la figura del líder rifeño y que ejerciese simultáneamente de centro sociocultural.

establecimiento universitario en la ciudad de Alhucemas<sup>594</sup>, la puesta en marcha de programas a favor de las mujeres en la región<sup>595</sup>, la ampliación y restauración del *Mauseleo de Chérif Mohamed Mezian* en la municipalidad de Zegangan, y la organización de una exposición nacional itinerante sobre Abdelkrim El Khattabi.

Las críticas al informe desde el Rif comenzaron nada más ser publicado. A nivel general, las asociaciones rifeñas compartían críticas realizadas a escala nacional respecto a cuestiones como la ausencia de adopción de responsabilidades, o al carácter limitado de las audiencias (Stork, 2011; Vairel, 2008; Waltz y Benstead, 2006). Las críticas de la sociedad civil de la región se extendían también a otras cuestiones como el limitado tiempo del que se había dispuesto para poder recolectar la información y los testimonios necesarios para esclarecer los hechos, así como sobre su modo de proceder, y la escasa importancia dada a la búsqueda de fosas comunes en la región y a los testimonios que lo corroboraban.

A nivel regional las quejas subrayaban también, desde un punto de vista comparativo, la escasa atención otorgada a la región en el total de la investigación, la poca profundidad de la misma, y la falta de una mayor independencia de la Instancia y un trabajo más detallado de la misma.

*“Ha habido cosas positivas. El Comité hizo un buen trabajo, pero en lo que concierne al Rif no hicieron un gran esfuerzo. Hay todavía desaparecidos, las indemnizaciones han sido insuficientes. Lo necesario hubiera sido que el Comité tuviera más independencia y el tiempo necesario para poder realizar su labor. El informe debería*

---

<sup>594</sup> Contando para ello con el patrocinio de la Universidad de Oujda, tal y como había ocurrido con el establecimiento de la Universidad en Nador.

<sup>595</sup> El programa, patrocinado por la Asociación Estadounidense de Abogados, tenía como objetivos la reparación de los daños y perjuicios padecidos por las mujeres de forma directa o indirecta y la consolidación de la integración de las mujeres de la región en la vida económica, social y cultural, mediante el desarrollo de sus capacidades y habilidades. Para ello se proponían diferentes programas con los que se buscaba apoyar la lucha contra el analfabetismo, la realización de proyectos socioculturales y económicos a favor de las mujeres, la consolidación de la escolarización de las niñas y la creación de centros de orientación y de formación a nivel jurídico y sanitario para las mujeres.

*de haber sido más exacto y mostrar a la gente lo que verdaderamente ocurrió. Después de casi sesenta años de la independencia es necesario hablar del pasado sin obstáculos, con la verdad absoluta, sino no hay nada que hacer”<sup>596</sup>.*

En definitiva, la IER se había quedado a medio camino de las aspiraciones de los actores sociales y políticos de la región que se habían movilizado en torno a la cuestión de la reconciliación nacional. Para ellos continuaba existiendo una “deuda histórica”, concepto que se integrará en el discurso de reivindicación regional que se consolida en la esfera política local a partir del año 2007, frente a la cual el Estado habría de responder para poder llevar a término la reconciliación.

*“La reparación en relación a una actitud, a hechos o un comportamiento pasado está íntimamente ligado a un deseo de reconciliación. Ahora bien, sería necesario no centrarse solamente en el pasado, ignorando el presente y el futuro. De hecho, la “reparación” en relación al pasado es casi imposible, porque no se puede dar marcha atrás, y borrarlo todo. Al contrario, las compensaciones son posibles. Las rectificaciones presentes y futuras también, en relación a situaciones económicas, sociales, políticas, culturales... Una política de grandes trabajos, de vías de comunicación, la construcción de autopistas y carreteras, de vías férreas, de puertos, de aeropuertos, de hospitales, de universidades,... rehabilitación, reconstrucción y desarrollo son las palabras clave para la reconciliación con el Rif”<sup>597</sup>.*

*“Debería existir una nueva fase en la que se diera una indemnización a la región, que ha vivido un embargo desde la independencia. El Rif ha permanecido anclado y*

---

<sup>596</sup> Entrevista a Omar Lemallam, Alhucemas 11 de abril de 2011.

<sup>597</sup> “Quelle réparation pour le Rif ? », Comunicación realizada por Mimoun Charqui en el Foro Nacional sobre la Reparación, organizado por la Instancia Equidad y Reconciliación los días 30 de septiembre y 1-2 de octubre de 2005. Disponible en <http://charqi.blog4ever.com/blog/articles-cat-379408-442365-1-le-rif-en-question.html> [Acceso: 12 de diciembre de 2012]

*martirizado por el Estado, que además ha cometido crímenes contra la cultura rifeña. El deber del estado es hacer que la región supere el enclave. Después de que todo esto ocurra podríamos decir que existe una reconciliación entre el Rif y el estado”<sup>598</sup>.*

Así pues, con el objetivo de evaluar el informe final presentado por el IER y de adoptar una posición común frente al mismo, el *Comité de la Declaración del Rif* junto con el FVJ organiza un encuentro bajo el tema “¿Qué lugar para el Rif en el informe final de la Instancia Equidad y Reconciliación?” que se celebra el día 28 de enero de 2006 en Alhucemas. Junto a ese objetivo principal, la intención era también conmemorar el primer aniversario de la creación del *Comité de la Declaración del Rif* por un lado, por otro evaluar las acciones llevadas a cabo por el colectivo, y finalmente discutir sobre el futuro del mismo y sobre los mecanismos para concretar su acción militante, con el fin de conseguir aglutinar bajo la misma acción a cuadros y otros actores de la región y responder a todas las aspiraciones de la población del Rif.

En el curso de este encuentro, se procedió a la evaluación del informe final del IER por parte de los actores asociativos regionales que asistieron al mismo, la mayor parte de los cuales habían estado trabajando, de manera paralela al IER, en el proceso de reconstrucción de la memoria del Rif. Para estos actores locales las conclusiones finales presentadas por el IER no se encontraban a la altura de lo esperado, ya que consideraban que la Instancia no había llegado todo lo lejos que podía haberlo hecho en su investigación. Más allá de esta apreciación que era algo generalizado, tal y como hemos visto, se criticaba la ausencia de cualquier análisis o valoración de los hechos que se habían producido en la región en los años 1958 y 1959, así como la falta de una verdadera implicación en el esclarecimiento de otros episodios como las revueltas de 1984 y las de 1987. Ambas cuestiones constituían uno de los aspectos del informe que mayor disconformidad suscitaba en estos actores regionales, hasta el punto de considerar que el gran ausente del informe no era

---

<sup>598</sup> Entrevista a Omar Lemallam, Alhucemas 11 de abril de 2011.

otro que el Rif<sup>599</sup>. Se denunciaba, pues, por parte de estos grupos que la región no había sido más que un protagonista secundario en el intento de reconciliación nacional iniciado por la Monarquía, y una víctima de los equilibrios políticos que rigen el sistema marroquí.

Fruto de las discusiones que el informe final generó entre el propio medio asociativo local surgieron una serie de demandas al Estado de reparaciones colectivas para la región<sup>600</sup>. Estas demandas serán la base de una serie de iniciativas que se irán definiendo en los años siguientes, y en torno a las cuales se enmarcarán los diferentes grupos y tendencias que compondrán el movimiento de reivindicación regional en los años siguientes: reclamar al Estado marroquí la existencia de una deuda histórica con el Rif y su integración en los planes de desarrollo de la región; la conversión de la Comisión de la Declaración del Rif en una asociación de derechos humanos; la creación de un centro de estudios y de reflexión sobre las cuestiones surgidas a lo largo del año de trabajo de la plataforma; la transformación de la plataforma surgida en torno a la Declaración del Rif en una asociación política, que pueda convertirse en un momento posterior en un partido político regional<sup>601</sup>.

### **7.1.2. LAS “MEMORIAS DEL RIF” TRAS EL IER: DISCURSOS, ACCIÓN ASOCIATIVA Y NUEVAS ÉLITES REGIONALES**

Tras la experiencia de la IER, el movimiento asociativo de la región continúa su propio proceso de recuperación de la memoria colectiva con la formación de nuevas asociaciones, plataformas e iniciativas. Estas asociaciones y plataformas retomaban de alguna manera el trabajo que ciertos sectores habían comenzado a realizar antes del inicio de la iniciativa de reconciliación por el Estado, y además incorporaban la experiencia surgida en torno a los debates de

---

<sup>599</sup> «Declaración del Comité del Rif», Alhucemas 29 de enero de 2006. Véase en Anexos.

<sup>600</sup> «Declaración del Comité del Rif», Alhucemas 29 de enero de 2006. Véase en Anexos.

<sup>601</sup> « Quand le Rif veut panser ses plaies », *Libération*, 29 de enero de 2006.

la *Declaración del Rif*. Su labor asociativa constituirá igualmente una de las simientes sobre las que germinará el discurso de reivindicación regional, al abrir nuevos caminos de militancia dentro del activismo regional.

Entre los diferentes dominios de la memoria sobre los que se continúa o se empieza a trabajar podemos destacar sobre los que trabajan cuatro organizaciones de diferente naturaleza, creadas bajo diferentes objetivos y con diferentes propósitos: la *Asociación de Defensa de las Víctimas del Gas Tóxico en el Rif*, la *Asociación Memoria del Rif*, la *Asociación Memoria Colectiva* y el *Centro para la Memoria Común y el Porvenir*.

La creación de estas asociaciones respondía a muy diversas pretensiones. Por un lado, algunas de ellas buscaban aprovechar el espacio abierto por la IER, reconducir la actividad militante a una zona que pudiera ser de interés del *Majzén* de controlar, una actividad donde se pudiera ejercer un potencial liderazgo, mientras que otras buscaban adentrarse en otros espacios con el objetivo de explorar nuevas vías de enfrentamiento con el *Majzén* y el *statu quo* de las fuerzas políticas marroquíes.

#### **7.1.2.1. LA ASOCIACIÓN DE DEFENSA DE LAS VÍCTIMAS DEL GAS TÓXICO EN EL RIF**

La *Asociación de Defensa de las Víctimas del Gas Tóxico en el Rif* se crea en julio de 1999 por iniciativa de un grupo de notables de la provincia de Alhucemas, con el objetivo de poner en marcha una investigación que aclarase si existía relación entre el alto número de casos de cáncer en la región y la utilización de gases tóxicos durante la guerra del Rif por parte de España. Tal y como hemos mencionado, la creación de la asociación respondía igualmente a la intención de alguno de sus miembros de utilizarla como medio con el que posicionarse dentro del espacio de contestación tras la llegada de Mohamed VI al trono.

La idea principal era pedir a España que reconociera la utilización de gases tóxicos durante la Guerra del Rif y pidiese perdón por los crímenes y daños cometidos, así como una indemnización colectiva por parte del Estado español, que debía materializarse en la construcción de un hospital oncológico y la mejora de las infraestructuras de la región.

Si bien la autorización de la asociación no comportó ningún problema, la celebración de su primer congreso estuvo prohibida durante años por el Ministerio del Interior. De hecho, llegaron a producirse dos tentativas de organizar dos encuentros internacionales sobre la cuestión en Alhucemas en abril de 2001 y enero de 2002 que no fueron autorizados, aparentemente porque la cuestión no se consideraba ni política ni diplomáticamente correcta<sup>602</sup>.

Sin embargo, esta negativa de las autoridades se debía más al discurso y relaciones que miembros y simpatizantes de la asociación mantenían con otras organizaciones que a los objetivos de la propia asociación. Se identificaba pues a sus miembros con un discurso autonomista que comenzaba a hacerse fuerte entre los activistas locales.

*“Nosotros somos autonomistas, no separatistas, porque creemos que la descentralización es la mejor manera de salir de la marginalización a la que hemos estado sometidos durante décadas”*<sup>603</sup>.

*“Reivindicar el Rif es hacer un aporte a la democratización en curso de Marruecos”*<sup>604</sup>.

A pesar de la escasa capacidad de la asociación para impulsar una actividad continuada sobre la cuestión, se despierta dentro de otros sectores de la sociedad civil local el interés por participar en el debate sobre la cuestión e

---

<sup>602</sup> « L'Espagne a gazé des Marocains », *Aujourd'hui le Maroc*, 22 de enero de 2002

<sup>603</sup> Entrevista a Omar Mussa en “Le poison qui arriba du ciel”, *El País*, 9 de febrero de 2002.

<sup>604</sup> Entrevista a Aziz Benazouz en “Le poison qui arriba du ciel”, *El País*, 9 de febrero de 2002.

iniciar sus propias acciones en la materia. Entre estos sectores, se encuentran asociaciones y militantes vinculados al activismo amazigh en el Rif, miembros de sindicatos y de otras asociaciones locales.

En realidad, ese interés de actores vinculados al movimiento amazigh se ubica dentro del interés local de recuperación de la historia regional, pero también de la demanda de revisión de la historia social del país a nivel institucional y dentro del propio sistema educativo del país.

*“Una de las reivindicaciones importantes de militantes amazighes es la recisión de los manuales escolares de la historia del país y de reconocer el aporte decisivo de los Imazighen a la historia social de Marruecos, caracterizada por la resistencia a los diferentes colonizadores que ha conocido Tamazgha. Este capítulo de la guerra química no es más que una etapa histórica, muy importante, de una guerra esencial como es la Guerra del Rif o más exactamente la Guerra de Liberación de Mohamed Abdelkrim el Khattabi, que despierta cada vez más curiosidad entre los jóvenes”<sup>605</sup>.*

Así pues, de este interés llega a celebrarse la primera actividad oficial sobre el uso de armas químicas en el Rif, que es organizada por el diario *Le Monde Amazigh*. A pesar de que en un primer momento las autoridades intentaron prohibir su celebración, el encuentro tiene lugar finalmente en la Cámara de Comercio de Nador en el mes de febrero de 2004. Este encuentro fue la primera piedra en la constitución de un activismo transnacional en torno a la cuestión, que implicará la formación de otras plataformas permanentes, como el *Grupo de Investigación sobre la Guerra Química en el Rif*<sup>606</sup>, así como la participación activa de otros actores políticos en el exterior, en pos de la obtención de un reconocimiento oficial del estado español de su culpa.

---

<sup>605</sup> “Entretien avec Rachid Raha”, *Le Reporteur*, del 12 al 18 de febrero de 2004.

<sup>606</sup> El Grupo de Investigación sobre la Guerra Química en el Rif está formado por Tarik Yahya (alcalde de Nador), Rachid Raha (activista amazigh), Dr. Ahmed Hamdaoui (especialista en psiquiatría clínica y psicología de la criminalidad), Dr. Mohamed Chami (especialista en lingüística amazigh y activista amazigh), Dr. Mimoun Charqui (doctor en derecho) y Dra. María Rosa de Madariaga (historiadora).



Las demandas referidas a esta cuestión se extienden al repertorio de reivindicaciones de otras organizaciones, siendo incorporadas en el discurso de nuevas asociaciones, especialmente en aquellas centradas en la memoria regional, y de manera más difusa en algunas asociaciones amazighes locales.

Las relaciones hispano-marroquíes se convierten pues en un nuevo terreno en el que el mundo asociativo local encuentra una vía de diferenciación respecto a otros actores asociativos estatales, así como una vía a través de la cual algunos activistas buscan ejercer un papel en las mismas como actores de una diplomacia no oficial.

Para otros actores locales, como ciertos miembros del *Grupo de Investigación sobre la Guerra Química en el Rif* y del *Grupo de Investigación sobre Mohamed Abdelkrim El Khattabi*, su compromiso con la profundización en las relaciones hispano-marroquíes y con la recuperación de la memoria española en el Rif suponía la reivindicación de los particularismos de la región respecto al resto de Marruecos. No es de extrañar pues que de ellos partiera la idea de crear un *Foro hispano-marroquí para la memoria común y el futuro*, una idea que empieza a circular en el año 2006<sup>607</sup>, y que posteriormente concretarán otros actores locales diferentes con la formación del llamado *Centro para la Memoria Común y el Porvenir*.

#### 7.1.2.2. EL CENTRO PARA LA MEMORIA COMÚN Y EL PORVENIR

La iniciativa de crear un *Foro hispano-marroquí para la memoria común y el futuro* había sido tratada por algunos sectores del *Grupo de Investigación sobre la Guerra Química en el Rif* y del *Grupo de Investigación sobre Mohamed Abdelkrim El Khattabi*, tal y como hemos mencionado, y a los que se adhieren otros actores locales, como la *Red Al Amal* que, tras el impulso dado por el *Comité de la*

---

<sup>607</sup> « Appel pour un forum hispano-marocain pour la mémoire commune et l'avenir », *Le Monde Amazigh*, diciembre de 2006.

*Declaración del Rif*, se suma a la reflexión local sobre la recuperación de la memoria histórica de la región.

A partir del año 2006, la *Red Al Amal* comienza a organizar diferentes encuentros tanto en el Rif como en Europa<sup>608</sup>. En este contexto tiene lugar una reunión en Rabat entre diferentes actores asociativos en torno a las posibilidades de fundar un foro marroquí-español de la memoria común, que llevan finalmente a la creación del *Centro para la Memoria Común y el Porvenir* en junio de 2008.

Entre los encuentros organizados destaca el celebrado en Alhucemas en marzo de 2007 con el título “La memoria común: democracia, derechos del hombre y perspectivas”, tras el cual se difunde la llamada *Declaración de esperanza en una memoria común y en el desarrollo de ciudadanía* con la que se buscaba alentar a las partes interesadas en la cuestión de la memoria a establecer un diálogo entre la sociedad civil española y marroquí<sup>609</sup>.

En un primer momento el discurso de la *Red Al Amal* presentaba todavía ecos del discurso sobre el desarrollo y la cooperación al desarrollo con el que había nacido la organización, al declarar su intención de “*focalizar el desarrollo de la memoria común en todas las iniciativas de desarrollo entre las dos orillas, siendo este tipo de proyectos una condición de asegurar directamente la justicia social y el desarrollo sostenible incluso de ofrecer el marco propicio y estimulante a los dos pueblos*,”

---

<sup>608</sup> Encuentro sobre “La Memoria y la Historia” en Génova en diciembre de 2006; coloquio “La memoria común: democracia, derechos del hombre y perspectivas” en Alhucemas en marzo de 2007; encuentro en paralelo a una concentración celebrada frente a la fábrica de La Marañosá en abril de 2007 en Madrid; encuentro con la ocasión del 70 aniversario de la guerra civil española en Cádiz en junio de 2007; encuentro “La verdad entre la memoria y la historia”, en julio de 2007; encuentro “La verdad y la historia” en febrero de 2007 en Granada; además de diversos encuentros al margen de las sesiones celebradas por el Centro Sur-Norte en Lisboa en los años 2007 y 2008.

<sup>609</sup> Véase la página web «Centre de la Mémoire Commune et de l’Avenir». Disponible en <http://memoirecommune.org/fr/?p=113> y «La Mémoire commune hispano-marocaine et le future», la Red Al Amal y el Foro hispano-marroquí por la memoria común y el porvenir- Grupo Marruecos, Ginebra 15 y 16 de noviembre de 2007. Disponible en <http://www.aide-federation.org/3/NOVEMBRE2007.pdf> [Acceso: 15 de diciembre de 2012]

de tal manera que lleguen a reforzar sus competencias y diversificar sus elecciones, e iniciar la edificación de una libertad efectiva”<sup>610</sup>.

Es en el marco de los encuentros organizados posteriormente, donde comienza a surgir la idea de extender ese ejercicio de reflexión sobre la memoria a las relaciones hispano-marroquíes como especificidad y rasgo distintivo de la región respecto al resto de Marruecos. La idea, pues, partía con los objetivos de comprender “los desafíos del futuro y los retos impuestos por la mundialización”, impulsar la “cooperación y la asociación con los pueblos del espacio mediterráneo, y el pueblo español en particular, para revalorizar el legado común de la historia” de ambos, y reafirmar “los lazos históricos, de buena vecindad, de cooperación y de fraternidad” entre los mismos<sup>611</sup>.

Las relaciones hispano-marroquíes habían pasado por aquellos años por diversos altos y bajos, con la crisis de 2002 como punto de máxima tensión, a la que se sumaban otras crisis de convivencia entre las comunidades de inmigrantes, entre las que se encontraba la marroquí, y la población local en España. En este contexto nace el interés de actores locales como la *Red Al Amal* para contribuir al proceso de recuperación de la memoria regional a través de un proyecto global con el que alcanzar una “ciudadanía abierta al futuro”<sup>612</sup>, concepto empleado por la Red tanto para referirse a la sociedad rifeña como para hablar de las relaciones hispano-marroquíes.

Así pues, el concepto de “ciudadanía abierta al futuro” era la base con la que la *Red Al Amal* se proponía acercarse a las relaciones hispano-marroquíes contribuyendo a la emergencia de nuevas generaciones capaces de hacer frente y superar los posibles desacuerdos y la falta de comunicación que a menudo

---

<sup>610</sup> Véase la página web «Centre de la Mémoire Commune et de l’Avenir». Disponible en <http://memoirecommune.org/fr/?p=113>

<sup>611</sup> Rapport de synthèse des journées d’étude « La mémoire commune : démocratie, Droits de l’Homme et perspectives », *Red Al Amal para la Emergencia y el Desarrollo Sostenible*, Alhucemas 2, 3 y 4 de marzo de 2007.

<sup>612</sup> Rapport de synthèse des journées d’étude «La mémoire commune : démocratie, Droits de l’Homme et perspectives», *Red Al Amal para la Emergencia y el Desarrollo Sostenible*, Alhucemas 2, 3 y 4 de marzo de 2007.

caracterizan las relaciones entre los dos países acabando con las situaciones de exclusión mutua.

Las relaciones hispano-marroquíes se convierten, por consiguiente, en un nuevo espacio en el que desarrollar la actividad militante, pero también en un espacio en el que poder rentabilizar los recursos de capital adquiridos durante el tiempo en el que se había desarrollado el debate sobre la reconciliación nacional en el Rif. La apertura de esta nueva línea de trabajo en organizaciones como la *Red Al Amal* responde también al interés de algunos actores locales por situarse como interlocutores del poder central en la región, presentandose como agentes de una “diplomacia no oficial” en la agenda bilateral, relacionada con el territorio ocupado por el antiguo Protectorado español.

Se asumen pues las capacidades de sensibilización, negociación y lobby de la sociedad civil como instrumentos que permiten a los actores situarse dentro de los espacios de influencia otorgados por el sistema marroquí, y la memoria de las relaciones hispano-marroquíes como un nuevo campo en el que hacer uso y aprovechar dichas capacidades<sup>613</sup>.

El *Centro para la Memoria Común y el Porvenir* es constituido en Rabat en junio de 2008, siendo nombrando Abdesslam Bouteyeb, miembro de la *Red Al Amal*, presidente del mismo. El Centro es creado oficialmente con los objetivos de poner en marcha estudios e investigaciones y debates sobre la memoria

---

<sup>613</sup> “En este contexto, el trabajo de la sociedad civil es un apoyo importante por su vitalidad, su liberación de todas las tensiones que envuelven lo oficial y por su fuerza para proponer [nuevas acciones] sin olvidar sus capacidades de sensibilización, negociación y de lobby. Por todo ello es necesaria la formación de competencias y aptitudes locales que establezcan puentes de cooperación como fuerza motriz de un desarrollo común, y que no sea solo a partir de posibilidades otorgadas oficialmente cuando hay una voluntad política sino también una vía para acabar con los núcleos de resistencia al acercamiento de las dos sociedades. Esta sociedad civil puede ser considerada como una válvula de seguridad en tanto que diplomacia no oficial”. Véase Rapport de synthèse des journées d’étude «La mémoire commune : démocratie, Droits de l’Homme et perspectives», *Red Al Amal para la Emergencia y el Desarrollo Sostenible*, Alhucemas 2, 3 y 4 de marzo de 2007.

común en sus dimensiones humanas, políticas y de desarrollo, con el fin de abordar la cuestión de la justicia transnacional<sup>614</sup>.

Desde su creación el Centro ha organizado diversos encuentros y actividades, especialmente en cuestiones como la participación de los marroquíes en la Guerra Civil española, la memoria común en la agenda política de los partidos marroquíes, la cuestión de Ceuta y Melilla o la justicia transnacional. Algunas de estas cuestiones, como la participación de marroquíes en la Guerra Civil española y la reivindicación de Ceuta y Melilla causaron cierta polémica en los medios españoles, especialmente tras la concesión provisional que el gobierno de Rodríguez Zapatero hizo a la organización de una subvención de 56.000 euros en el marco de la *Ley de la memoria histórica* para localizar nueve fosas de soldados marroquíes muertos durante la guerra. La subvención no llegó finalmente a materializarse, debido a la reivindicación de la organización de la marroquinidad sobre Ceuta y Melilla.

A pesar de que el *Centro para la Memoria Común y el Porvenir* se define como una asociación “independiente de las autoridades oficiales y de todas las corrientes políticas y religiosas”<sup>615</sup>, a nivel regional es identificado con sectores vinculados al PAM, que habían tomado parte en el proceso de reconciliación a la sombra de la IER, como el propio Bouteyeb, candidato en las elecciones parlamentarias de 2011 en la provincia de Nador por dicho partido.

La acción asociativa en el campo de la memoria de las relaciones hispano-marroquíes se convierte en una nueva vía de promoción en la esfera social y política marroquí, que sin embargo se mostrará insuficiente para acceder a la política parlamentaria desde el ámbito regional.

El *Centro para la Memoria Común y el Porvenir* se consolida en la esfera rabatí, donde centra su actividad con el objetivo de influir en la agenda política.

---

<sup>614</sup> Véase la página web «Centre de la Mémoire Commune et de l’Avenir». Disponible en <http://memoirecommune.org/fr/?p=113>

<sup>615</sup> Véase la página web «Centre de la Mémoire Commune et de l’Avenir». Disponible en <http://memoirecommune.org/fr/?p=113>

Esta estrategia de acción lo ha situado como una organización de élites, con limitada repercusión en la esfera local del Rif, a pesar de que la idea de su constitución surgió allí. Este distanciamiento de la esfera local se evidencia en la disminución de sus actividades en la región, donde otras asociaciones centradas en la recuperación de la memoria regional se encuentran ya más asentadas en las redes locales del activismo en el Rif.

### 7.1.2.3. LA ASOCIACIÓN MEMORIA DEL RIF

La *Asociación de la Memoria del Rif* forma parte de las asociaciones que se forman a la luz de la iniciativa de reconciliación nacional. Así, la asociación se crea el 6 de febrero de 2005, XLII aniversario de la muerte de Abdelkrim el Khattabi, en la ciudad de Alhucemas. Muchos de sus miembros fundadores habían pertenecido a otro colectivo, el *Comité Abdelkrim El Khattabi para la coordinación entre asociaciones*, creado en el año 2002 con el objetivo de formar una plataforma de discusión sobre la historia contemporánea del Rif. Durante los tres años en los que se encontró activo este Comité sus miembros sufrieron los problemas a causa de su ausencia de reconocimiento legal, situación utilizada por las autoridades para suspender todas sus actividades. Las actividades organizadas por el Comité, como las que anualmente se programaban cada aniversario de la muerte del Abdelkrim el Khattabi, eran prohibidas sistemáticamente.

La *Asociación de la Memoria del Rif* amplió el campo de trabajo del Comité introduciendo nuevas cuestiones de estudio, como la historia antigua de la región, la islamización del Rif, el Rif en la Edad Media, la resistencia a la colonización española, los morabitos de la región, o la producción cultural popular.

La mayoría de los miembros de la asociación se encontraban vinculados al ámbito de la enseñanza o al cuerpo de la administración local, y aunque

muchos de ellos habían pertenecido a algún partido u organización de la izquierda marroquí, cuando deciden poner en marcha la asociación, lo hacen con el objetivo de desligarse de su militancia anterior y dedicarse a promover la reflexión sobre la historia y cultura regional. De cualquier modo, a pesar de que su principal actividad desde su creación se ha centrado en la promoción de debates y reflexiones sobre las cuestiones de interés para la organización, ha mostrado igualmente una importante capacidad de movilización, reflejada en las manifestaciones organizadas por la asociación, para protestar contra un proyecto de construcción hotelera en el emplazamiento arqueológico de Souani.

En lo que concierne a su posición dentro de la esfera asociativa local, las asociaciones de la memoria que surgen a lo largo de la última década, como la *Asociación de la Memoria del Rif*, además del repertorio de actividades que hemos mencionado, se implican principalmente en la construcción discursiva, siendo uno de los elementos importantes en la formación del discurso de reivindicación regional de los años siguientes.

#### **7.1.2.4. LA ASOCIACIÓN MEMORIA COLECTIVA**

La asociación *Memoria Colectiva* es creada el 14 de febrero de 2008 en Alhucemas, a partir de la iniciativa de un grupo heterogéneo de activistas locales, al que se le unen rifeños de la diáspora, activistas del resto del país, especialmente vinculados a la causa amazigh, y activistas extranjeros residentes en países como Holanda, Alemania, Israel y España, a través de las redes de contactos, con las que cuentan sus miembros fundadores.

*Memoria Colectiva* se convierte en una asociación tremendamente polémica tanto a nivel nacional como regional, al considerarse que la organización pretendía establecer vínculos de amistad con Israel.

Según sus estatutos la asociación nace con los objetivos de consagrar los derechos humanos en todos los niveles de la vida cotidiana en Marruecos,

fomentando la tolerancia, la comprensión y el diálogo, así como de establecer relaciones de intercambio y puentes de cooperación entre los pueblos del mundo que buscan la libertad, la igualdad y la justicia, especialmente entre los pueblos de los países del Mediterráneo<sup>616</sup>. Igualmente, la asociación se proponía trabajar por la mejora del estatus del tamazight en la esfera pública local regional y nacional, defender la diversidad del patrimonio cultural y el respeto por todas las religiones y razas en todos los ámbitos de la vida pública del país, contribuir a sentar las bases de una sociedad civil moderna y democrática que trabaje por el imperio del Estado de Derecho, y luchar contra la violencia, el odio, el racismo y la discriminación por religión, idioma o sexo<sup>617</sup>.

La asociación respondía en realidad a un intento de un grupo de miembros de la asociación de buscar nuevos espacios de militancia en los que confrontar su acción al régimen marroquí y de adentrarse en dominios que algunas fuerzas políticas del país rechazaban por dogma. Con anterioridad ya se había intentado contactar con miembros del *Frente Polisario* para llevar a cabo alguna acción de reivindicación conjunta a finales de la década de los noventa, cuando vivían en Sevilla algunos miembros de ambos grupos<sup>618</sup>. Con posterioridad a la creación de la *Memoria Colectiva*, algunos de sus miembros comenzarán a intentar introducir la cuestión de la homosexualidad y la situación de los derechos de los homosexuales en Marruecos en el debate del activismo local, con la participación y colaboración con organizaciones de defensa de los derechos de los homosexuales en el exterior, y la creación de foros de discusión locales sobre la cuestión en las redes sociales.

La apertura de estas vías de acción responde al interés individual de algunos activistas de ir más allá de los planteamientos generales y de las líneas rojas asumidas por las fuerzas políticas marroquíes, especialmente la extrema izquierda. Por un lado, el establecimiento de relaciones con la sociedad civil israelí se contemplaba como una continuidad en la línea oficial de Marruecos,

---

<sup>616</sup> Estatutos de la asociación *Memoria Colectiva*.

<sup>617</sup> Estatutos de la asociación *Memoria Colectiva*.

<sup>618</sup> Entrevista con un activista local, Alhucemas noviembre de 2009.



que mantenía desde hace décadas relaciones oficiales con el estado de Israel. Por otro lado, la situación de la homosexualidad en Marruecos se introducía como un desafío a la extrema izquierda del país, que seguía sin considerar ni incorporar a su discurso político la defensa de los derechos de los homosexuales en el país, a pesar de enarbolar otras causas contra las desigualdades y la discriminación en el país.

En lo que concierne a las relaciones con la sociedad civil israelí, la asociación *Memoria Colectiva*, continuaba la vía que había abierto un grupo de militantes vinculados al movimiento amazigh, principalmente de la región del Sous, que, en el verano de 2007 con Ahmed Adghirni a la cabeza deciden crear una *Asociación de Amistad Judeo-Amazigh*, con el objetivo de servir como puente entre el movimiento amazigh y la sociedad civil de Israel (Maddy-Weitzman, 2011a), provocando un gran revuelo entre la opinión pública marroquí. Su iniciador Adghirni defendía un discurso diferente de la historia y de la identidad colectiva del Norte del África, en la que se remitía a la identidad árabe como específica de la península arábiga y foránea a la de los Imazighen y residentes no-árabes del Norte de África (Maddy-Weitzman, 2011a).

La creación de *Memoria Colectiva*, y el viaje de la hija de uno de sus miembros fundadores, Mohamed Moha, a Israel para asistir a un seminario de jóvenes sobre el holocausto desató las amenazas de miembros locales del PJD y de Al Badil Al Hadari a los miembros de la asociación y provocó la expulsión de Moha del que hasta entonces había sido su partido Vía Democrática, al considerar que éste había sobrepasado todas las líneas rojas del partido al contribuir a la normalización de las relaciones con Israel (Maddy-Weitzman, 2011b).

La asociación quedó paralizada cuando el nivel de las amenazas hacia los miembros de *Memoria Colectiva* y sus familias comenzó a incrementarse. Sin embargo, la cuestión del establecimiento de relaciones con Israel ha continuado debatiéndose dentro del movimiento amazigh. En este sentido, mientras las primeras generaciones de militantes amazighes, por su pasado de militancia en

la extrema izquierda del país, se habían sentido muy cercanos a la causa palestina<sup>619</sup>, las generaciones más jóvenes han mostrado un mayor desapego a la misma, al considerarla una causa vinculada al panarabismo y la izquierda marroquí, corrientes con las que viven períodos de gran enfrentamiento ideológico, e incluso físico, desde el año 2005.

#### **7.1.2.5. LA RECONCILIACIÓN REGIONAL COMO IMPULSO A LA RENOVACIÓN DE LAS ÉLITES REGIONALES**

Desde principios de la década de los noventa, las condiciones de acceso al liderazgo se habían ido transformado al incorporar nuevos perfiles socioeconómicos a la composición de las élites políticas del país, procedentes de nuevos ámbitos ligados a la sociedad civil y a cuestiones como el desarrollo local y la cooperación al desarrollo. La reforma del sistema neopatrimonial marroquí continúa tras la llegada de Mohamed VI al trono con la apertura de nuevas vías de acceso a los círculos de influencia a través de la inclusión de élites políticas y asociativas en las diferentes instituciones paragubernamentales que ven la luz a lo largo de este período, y que han constituido una nueva forma de gobierno y de trato de los asuntos públicos, que ha tenido sus propios efectos sobre el panorama político del Rif, tal y como hemos visto en capítulos anteriores.

Esta propia dinámica de reconfiguración y transformación permanente en la que vive el campo político marroquí ha propiciado que las propias élites políticas del país hayan tenido que adaptarse a las tensiones cotidianas y periódicas del mismo (Omar, 2010). A nivel local, el proceso de reconciliación se convierte en un dominio en el que algunas élites políticas y asociativas deciden integrarse y a través del cual algunos actores locales consiguen reforzar su posición en el campo político regional, especialmente aquellos que se encuentran dentro de alguna de las dinámicas que confluyen en el inicio del

---

<sup>619</sup> Véase capítulos I, II y V de la tesis doctoral.

mismo: el efecto que la llegada del nuevo rey tiene sobre la renovación de élites; el dinamismo del movimiento de derechos humanos en torno a la iniciativa de creación de una comisión de la verdad; la reunificación de la izquierda marroquí y las transformaciones que el terremoto de Alhucemas había producido en la esfera política y social.

Entre los actores inmersos en este proceso, Ilyas El Omari constituye la cabeza visible de una nueva generación de élites locales nacidas a la luz del reinado de Mohamed VI y de las transformaciones que se producen en los círculos de poder tras su llegada. Junto a él, emerge también un grupo de militantes rifeños, que con un pasado de militancia vinculado al activismo estudiantil de los años ochenta, padece la represión de los años de plomo del régimen, y posteriormente se integra en formaciones vinculadas a la izquierda del país, principalmente en el PSU. Muchos de los activistas rifeños que se ubican dentro de esta trayectoria militante, entran a formar parte del *Comité para la Declaración del Rif*, una plataforma que servirá a algunos de ellos para introducirse en la esfera política nacional, a través del canal de la extensa red de contactos del propio El Omari. Este es el caso de Hakim Benchemmach, Abdessalam Bouteyeb, Aziz Benazzouz o Mohamed Boudra, cuatro militantes rifeños que de la mano de El Omari se introducen en la esfera política nacional.

La integración de estos militantes políticos regionales en las órbitas de poder responde a los efectos que determinadas circunstancias, identificadas como problemas mayores por parte de la Monarquía, han generado sobre la estructura de poder en el país, y que respondían a las situaciones siguientes (Tozy, 2009): el descrédito de la política ante los ojos de la población; el fracaso de la izquierda tras su paso por el poder; el avance de los islamistas y su incapacidad para hacer frente al desafío salafista; y la resistencia de las redes de notables así como la inaudibilidad del discurso reformista.

Frente a la presencia de esas tensiones, estas élites políticas regionales se presentaban como antiguos militantes de izquierdas que incorporaban además otro tipo de experiencia activista que, desde el terreno asociativo, les había

convertido en miembros activos de la esfera política, económica y social regional. Bajo el reinado de Mohamed VI el Rif se convierte en un área de interés y de atención para el Trono, al mismo que tiempo que se consolida la presencia de élites rifeñas en los círculos rabatíes, en los que estos militantes y políticos van a presentarse como baluartes de la defensa del discurso reformista y modernista, así como nuevas élites regionales que reemplacen a los antiguos notables locales.

En lo que concierne a Ilyas El Omari, uno de los protagonistas más importantes de la política nacional y regional durante el reinado de Mohamed VI, en su carrera confluyen las cuatro dinámicas bajo las que se enmarca el proceso de reconciliación en la región, siendo su participación en el mismo el afianzamiento definitivo de su liderazgo regional, al ejercer en diversas ocasiones de cadena de transmisión entre las diferentes corrientes militantes que toman parte en él.

La base del liderazgo de El Omari se construye a lo largo de su carrera militante a partir de dos pilares básicos: dar voz a reivindicaciones que pueden ser consideradas radicales, con el objetivo de posicionarse en el espacio de contestación del que emanan, poder controlarlo y ser tenido en cuenta como posible negociador con el mismo; y hacerse valer utilizando su vinculación con diferentes esferas militantes (la izquierda marroquí, el movimiento amazigh y el nacionalismo rifeño) y su amplia red de contactos personales, tejida durante sus años de militancia activa en la izquierda marroquí<sup>620</sup>.

Ilyas El Omari, natural de Mnoud en la comuna rural de Ait Bouayach, había comenzado su activismo político dentro del movimiento marxista-

---

<sup>620</sup> La interacción de El Omari con diferentes corrientes del campo político marroquí resulta contradictoria y no está exenta de alguna polémica dentro de los grupos con los que se relaciona. Entre las fricciones que se producen podemos citar la polémica que surge durante la crisis humanitaria del terremoto de 2004 cuando El Omari declara al periodista francés Jean-Pierre Tuquoi: “*nosotros somos como los vascos de Marruecos*”. Estas declaraciones son publicadas en el diario *Le Monde* el 9 de marzo de 2004, y a pesar de que son negadas por el propio El Omari y calificadas como falsas, irritan profundamente tanto a las esferas oficiales en Rabat como a sus compañeros de izquierda a nivel nacional, que rechazaban la “*deriva étnica*” del discurso político de El Omari. Véase “*Dérive*”, *Maroc Hebdo International* nº 596, del 12 al 18 de marzo de 2004 y “*Ilyas El Omari piégé par Tuquoi*”, *Aujourd'hui*, el 10 de marzo de 2003.

leninista marroquí a la edad de 14 años, siendo estudiante de bachillerato<sup>621</sup>. Su nombre apareció por primera vez en la lista de personas perseguidas por el estado como responsable de la revuelta que tiene lugar en la región en el año 1987. Esa situación lo llevó a la clandestinidad durante dos años, hasta 1989 cuando el estado marroquí concede una amnistía general. En ese tiempo, El Omari había vivido en la clandestinidad, desplazándose de una ciudad a otra entre el ambiente universitario y haciendo uso del alojamiento que estudiantes le proporcionaban en diferentes ciudades. Durante ese tiempo huyó de Alhucemas para viajar de manera intermitente entre Fes, Oujda, Tetuán y Rabat bajo el falso nombre de Ilyas El Faisal, contactando con estudiantes de universidad y de instituto con el fin de que se unieran a la izquierda marxista<sup>622</sup>. Durante esos años de clandestinidad El Omari consigue formar una amplia agenda de contactos con militantes de la extrema izquierda marroquí.

*“En el ambiente estudiantil cada vez que llegaba una persona de otra universidad se le preguntaba sobre qué hacían en la suya, hasta donde habían llegado. Él siempre iba donde la gente estaba más activa en la universidad, se reunía sobre todo con los baasistas. No era universitario, pero era una víctima, así que los estudiantes sentían que tenían la obligación de acogerlo. Hablaba como un líder universitario, tenía el discurso y lo hacía en lugares clave como el Instituto de Agrónomos, el de Ingenieros de Telecomunicación, en Medicina, en el Instituto de Ingenieros Nacionales de Estadística y en los Institutos universitarios. Ese fue el período en el que pudo establecer más relaciones, unas relaciones que serán muy importantes para su futuro en Rabat. Él había estado allí, y la gente lo conocía, se acordaba de él, y muchos con los que había entablado relación acabarán trabajando en Rabat y Casablanca [...] En aquel momento quien tenía la información tenía el poder, para ello tenías que moverte o tener gente que se moviera, e Ilyas se movía y además tenía muchas relaciones [...] Ilyas retomará todos*

---

<sup>621</sup> Entrevista a Ilyas El Omari, Rabat 13 de diciembre de 2009.

<sup>622</sup> Entrevista a Ilyas El Omari, Rabat 13 de diciembre de 2009.

*estos contactos a lo largo de la década de los noventa. Era sin duda el militante de la izquierda que más redes tenía y que más militantes conocía”*<sup>623</sup>.

Cuando el Estado otorga la amnistía de 1989, Ilyas El Omari se instala en Rabat, donde entra en contacto con el activismo amazigh a través de la asociación Tamaynut, y donde conoce a Hassan Aourid, antiguo compañero de colegio del rey Mohamed VI, que se convertirá en su valedor ante los círculos del *Majzén*. A través de otro miembro de Tamaynut, Hassan Id Belkacem, se introduce en la AMDH, donde junto con Belkacem y Arrehmouch intenta introducir la cuestión amazigh en esta asociación de derechos humanos, intentando conseguir el apoyo de los camaradas que había conocido durante sus años de clandestinidad<sup>624</sup>.

Su vida en Rabat le sirve para entablar relaciones con ciertos sectores de la prensa nacional y para volver a posicionarse dentro de la izquierda del país, en pleno proceso de reconfiguración. A finales de los años noventa se convierte en miembro del comité ejecutivo del *Movimiento de los Demócratas Independientes*, y posteriormente en el único rifeño presente en consejo nacional del GSU.

Su gran oportunidad llega tras la muerte de Hassan II, cuando el nuevo rey inicia un proceso de renovación de élites, al que miembros de la sociedad civil y de la izquierda del país se incorporan a través de instituciones paragubernamentales, siendo nombrado miembro de los consejos de administración del IRCAM en el 2001 y del HACA en 2003, y se consolida como hombre de referencia para el *Majzén* en el Rif tras el terremoto de Alhucemas del año 2004<sup>625</sup>.

El Omari, que ya había entrado en contacto y mantenía una relación estrecha con Fouad Ali El Himma, hombre fuerte del reinado de Mohamed VI, participa en la gestión de la crisis a través de la asociación de desarrollo local

---

<sup>623</sup> Entrevista a un activista local, año 2011.

<sup>624</sup> Entrevista a Ilyas El Omari, Rabat 13 de diciembre de 2009.

<sup>625</sup> Entrevista a un activista local, Alhucemas 2009.

*Bades*, de la que también era miembro, y que representaba el núcleo duro de la coordinadora que hace de interlocutor del estado durante la misma. El papel que desarrolla El Omari en la provincia durante ese período refuerza su interés por formar y liderar un lobby rifeño, que se concreta en la formación de la *Asociación Rif para la Solidaridad y el Desarrollo* (ARID).

La asociación ARID se creó en la ciudad de Rabat a los pocos meses de que sucediera el temblor de tierra en Alhucemas por un grupo de rifeños asentados en la capital, que consideraban que era necesario que las élites del Rif asumieran sus responsabilidades respecto al desarrollo de la región<sup>626</sup>. La formación de una asociación regional de este tipo era una idea que había surgido en estos círculos de rifeños en Rabat hacía tiempo, pero es el terremoto el que finalmente la pone en marcha. ARID se creaba con los objetivos de dar a conocer las potencialidades de la región a través de la realización de estudios sectoriales y la organización de conferencias, y de participar en la creación de condiciones favorables a la dinamización del tejido económico, social y cultural de la región<sup>627</sup>, pero su puesta en marcha iba asociada a otros objetivos de carácter político.

*“Ilyas pensaba que el contexto nacional había cambiado y que se podían emplear otros instrumentos para hacer política. Su intención era formar una asociación que reuniera a todas las élites económicas e intelectuales rifeñas que se encontraban fuera de la región. Quería formar una asociación con la que poder negociar y tener influencia sobre el desarrollo de la región, pero también sobre su política”*<sup>628</sup>.

Tras el terremoto el nombre de Ilyas El Omari se identificaba como el hombre de referencia para el *Majzén* en la región, y se le atribuía ya presencia y liderazgo dentro de una parte de la esfera asociativa rifeña.

---

<sup>626</sup> « Les Rifains ne sont pas séparatistes », *Maroc Hebdo* nº614, del 16 al 22 de julio de 2004.

<sup>627</sup> «ARID : Création d'une association rifaine», *Aujourd'hui le Maroc*, 12 de julio de 2004.

<sup>628</sup> Entrevista a un activista local, Alhucemas 2011.

*“Ilyas El Omari jugó un gran rol para acercar las posturas. Fue él quien pudo unir a los militantes de Vía Democrática para iniciar el camino de la reconciliación. Ilyas fue el bombero después de la situación que se vivió con el terremoto”<sup>629</sup>.*

Esta capacidad le llevó a ejercer un papel de mediador en las reuniones que se organizaron en el marco de la iniciativa de reflexión regional sobre el proceso de reconciliación, si bien su figura comienza a suscitar recelos entre algunos ámbitos locales, al mismo tiempo que se consolidaba en los círculos rabatíes. Su proximidad a El Himma, con el que había entrado en contacto a través de Aourid, iba en aumento hasta convertirse en uno de los ingenieros que puso en marcha los engranajes del *Movimiento de Todos los Demócratas*, negociando la adhesión de fuerzas políticas al mismo, y posteriormente del PAM. Ambas iniciativas habían sido impulsadas por el propio El Himma, y a ellas se incorpora un importante número de políticos y activistas rifeños, con una carrera militante similar a la de El Omari, entre los cuales, tal y como ya hemos citado, se encuentran nombres como los de Hakim Benchemmach, Abdessalam Bouteyeb, Aziz Benazzouz y Mohamed Boudra.

En el caso de Hakim Benchemmach, natural de la comuna Ait Bouayach, su presencia activa en la esfera política y social de la región se inicia, al igual que en otros muchos casos, tras el seísmo de 2004 en la provincia de Alhucemas. En aquel momento, ejercía de secretario general de la asociación ARID, que había sido creada por El Omari en Rabat, y de coordinador general adjunto de la *Red Al Amal*. Tras desarrollar un papel activo en el *Comité de la Declaración del Rif*, y en la propia investigación de la IER, al ser una de las personas que participa en las audiencias públicas organizadas por la Instancia en la región, para narrar los años de prisión sufridos tras su arresto en 1984 por su participación en las actividades de la UNEM<sup>630</sup>.

---

<sup>629</sup> Entrevista a Jamal Tourou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

<sup>630</sup> Véase en Anexos la síntesis de su declaración en la audición pública de la IER.



Su salto a la política nacional se produce con su integración en el llamado *Movimiento de Todos los Demócratas* en febrero de 2008, siendo responsable de la confección de gran parte de los textos y fundamentos de base del movimiento<sup>631</sup>, y posteriormente con su adhesión a las filas del PAM, donde ejercerá de secretario general adjunto. Por este partido participa en las elecciones comunales de 2009 en la circunscripción de Yacoub El Mansour en Rabat, de la cual termina siendo presidente, entrando a formar parte de la Cámara de Consejeros en octubre de ese mismo año. Su actividad en el Parlamento le lleva a convertirse en uno de los referentes del partido, debido a la vehemencia con la que desarrolla su actividad política en el hemiciclo<sup>632</sup>, lo que le lleva a ser elegido por unanimidad nuevo presidente del Consejo Nacional del PAM en febrero de 2012.

En el caso del tercero, Abdessalam Bouteyeb, natural de Alhucemas, había militado igualmente en la UNEM en el tiempo en el que era estudiante de la Universidad de Oujda. Fue apresado tras las revueltas de 1984 en el Rif como Benchemmach y permaneció tres años encarcelado en la prisión de Oujda, una experiencia que narró en la audición pública del IER celebrada en mayo de 2005 en Alhucemas<sup>633</sup>.

Con anterioridad, había participado en la gestión de la ayuda humanitaria tras el terremoto de 2004 en Alhucemas y en el proceso de reconstrucción a través de la *Red Al Amal*. Bouteyeb formó parte también de la *Comisión de la Declaración del Rif*, de la que llega a ser su coordinador nacional, como miembro de la GSU y del FVJ, organización en la que intenta acceder a su presidencia en el año 2006<sup>634</sup>. En el año 2008 funda junto con otros militantes el *Centro para la Memoria Común y el Porvenir* (CMCP), y aunque desde el momento de la fundación del PAM se le considera un hombre cercano al partido, no es hasta las elecciones legislativas de 2011 cuando decide dar el salto a la esfera política

---

<sup>631</sup> « Politique. La voix du PAM », *TelQuel*, nº434, del 24 al 30 de julio de 2010.

<sup>632</sup> « Parlement. La résurrection des conseillers », *TelQuel*, nº431, del 1 al 7 de julio de 2010.

<sup>633</sup> Véase en Anexos la síntesis de su declaración en la audición pública de la IER.

<sup>634</sup> « Sebbar réélu président du FVJ », *Aujourd'hui le Maroc*, 28 de marzo de 2006.

institucional. En esa ocasión lo hace como candidato del PAM en la provincia de Nador, por la que no llega a ser elegido. En enero de 2012 se convierte en presidente de la asociación ARID.

En el caso de Aziz Benazzouz, natural de Alhucemas, su carrera militante se asemeja a la de los dos anteriores. Vinculado a la vida política local como responsable sindical de la CDT en la provincia, como otros actores locales se implica en el desarrollo local de Alhucemas con la creación en el año 2000 de una ONG dedicada al desarrollo, a través de la cual participa en el proceso de reconstrucción tras el seísmo. Asimismo, Benazzouz había formado parte también de la ejecutiva del GSU y participado en la actividad y el debate que en torno al proceso de reconciliación se genera. Benazzouz se integra también en el PAM, donde forma parte del órgano político del partido, y por el que participa en las elecciones de noviembre de 2011 en la circunscripción de Casablanca.

Por último, dentro de estas mismas dinámicas se encuentra Mohamed Boudra, uno de los números políticos locales del PPS que se unen al PAM tras su formación. Como militante del PPS había accedido a la alcaldía de la ciudad de Alhucemas, desde donde en diferentes ocasiones había apoyado la movilización política local en cuestiones como el posicionamiento regional frente al proceso de reconciliación nacional, siendo uno de los impulsores de los trabajos del *Comité de la Declaración del Rif*. Ya como miembro del PAM se convierte en Presidente del Consejo regional de Taza-Alhucemas- Taounat, es nombrado Copresidente de la Asamblea de Autoridades Locales y Regionales Euromediterránea (ARLEM), y en febrero de 2012 uno de los veinte miembros que componen el órgano político del PAM.

Así pues, la importancia del Rif en la política de reconciliación nacional, tal y como hemos visto, ha hecho que la acción asociativa, en ámbitos como la recuperación de la memoria regional, se convierta en un nuevo terreno de militancia, en el que algunos actores de la región han podido iniciar y desarrollar sus carreras como élite política regional.

## **7.2. LA REIVINDICACIÓN REGIONAL EN EL RIF DURANTE EL REINADO DE MOHAMED VI: PRIMEROS PROYECTOS, NUEVOS ACTORES Y BASES DISCURSIVAS.**

Los deseos de la población del Rif para que fuesen reconocidos sus particularismos y fuese concedida una autonomía de gobierno a la región se producen ya tras la independencia. La revuelta de 1958-1959 es precisamente un levantamiento de carácter regionalista contra el modo de gobierno del partido dominante en aquel momento, el Partido Istiqlal, una expresión de la desafección de la región hacia la ausencia de rifeños en las instituciones políticas locales y centrales, así como un modo de reacción contra la situación de subdesarrollo de la región tanto en el ámbito económico, como en el educativo y en las infraestructuras. La revuelta de 1958-1959 concluye con la represión de las autoridades marroquíes sobre los rebeldes y la propia población del Rif, a la que seguirán décadas de desconfianza mutua entre la región y Rabat, y nuevos episodios de levantamiento popular contra el poder en la región, como las revueltas de 1984 o 1987.

Esas tensiones entre el centro y la periferia que se producen durante la década de los años ochenta afectan, como hemos visto, a la propia actividad asociativa local, especialmente a aquella relacionada con aspectos como los particularismos culturales del Rif y la historia de la región. A partir de entonces la preocupación y el interés por estas cuestiones recaen en otro tipo de asociaciones que comienzan a emerger bajo la promoción del estado marroquí a lo largo de la década de los ochenta y de los noventa, y que son las llamadas asociaciones regionales.

El fomento de esas asociaciones por parte del régimen marroquí se encontraba directamente vinculado a los propios intereses del estado en materia de política de regionalización, así como de otros objetivos concretos como la búsqueda de promoción de las regiones y de sus oriundos, revivir las solidaridades regionales entre sus miembros, y reconstruir o consolidar las

redes “clánicas” bajo nuevas bases, con los que se pretendía integrar a los miembros más emprendedores en los círculos de notabilidad con la intención de renovar el personal del estado (Ghazali, 1991: 253).

Frente a esa acción asociativa regional ejercida bajo la promoción del estado marroquí, vuelve a aparecer a partir de la década de los noventa, cuando el régimen marroquí inicia una tímida apertura, la reflexión en torno a la región dentro del tejido asociativo local, y también con ella el debate en torno a la relación territorial-administrativa del Rif con el poder central. A pesar de ello, durante los años noventa ese tipo de discusiones aún constituyeron un asunto residual, que respondía al interés personal de ciertos militantes o grupos de militantes por la cuestión, hasta que recibe un impulso definitivo tras la entronización de Mohamed VI. A partir de entonces, las actividades asociativas en torno a cuestiones como qué estatuto territorial para el Rif o qué modelo regional para Marruecos comienzan a desarrollarse con menos problemas, siendo sectores militantes del movimiento amazigh sus principales promotores.

La relación entre el activismo amazigh y la reflexión sobre los particularismos regionales se remonta en el caso del Rif a la propia acción asociativa de *Intilaka Atakafia*, y a nivel de Marruecos a la construcción discursiva de los orígenes de las poblaciones amazighes y sus formas de gobierno.

Su extensión a casi el conjunto del activismo amazigh en el Rif responde a las dinámicas de re-territorialización que el propio movimiento experimenta a lo largo de la década del 2000, mientras que su consolidación en la esfera política regional es el producto de una inclusión progresiva de la cuestión a través de un “núcleo dinamizador”, que da lugar a una acción combinada de iniciativas individuales asociadas a las carreras militantes y biografías de ciertos activistas locales, la apertura de una coyuntura política favorable, y una reestructuración del campo activista regional.

### 7.2.1. LOS PRIMEROS PROYECTOS REGIONALISTAS: LA INFLUENCIA DEL MODELO AUTONÓMICO ESPAÑOL SOBRE LA REIVINDICACIÓN REGIONAL EN EL RIF

Con anterioridad al despegue que se produce con la llegada de Mohamed VI al trono y la reapertura de una nueva fase en la política regional marroquí, la cuestión regional en los años noventa emergía principalmente del interés de determinados grupos de activistas locales por la misma, un interés que respondía a la combinación de experiencias biográficas comunes y proyectos políticos personales, ligados principalmente al ámbito militante de la ciudad de Alhucemas.

Dentro de este período y de esta pauta general bajo la que se producen los primeros proyectos con carácter de reivindicación regional, el impacto de los “accidentes biográficos” vuelve a ser determinante, tal y como había ocurrido en la década de los setenta, al inicio de la militancia amazigh en Marruecos.

En este caso, el encuentro que despierta el interés de un grupo de jóvenes rifeños por la reflexión sobre el Rif y el destino político de la región tiene lugar en la ciudad de Alhucemas, y como protagonista al sacerdote catalán Enric Enguix Morant, párroco de la iglesia de la ciudad durante más de veinte años.

*“El primer grupo de nacionalistas que se creó aquí en Alhucemas fue en 1990 con el padre Enric, que era el sacerdote catalán que estaba en la iglesia. Él era un nacionalista radical y nosotros un grupo de jóvenes que hacíamos de monitores de actividades en la ciudad. Yo me lo encontré en la calle y un día nos invitó a todos a cenar con él. Le vino la nostalgia porque se veía el mismo en Cataluña en los años sesenta”<sup>635</sup>.*

---

<sup>635</sup> Entrevista a Azeddine El Jarmouni, Alhucemas 9 de abril de 2011.

Enric Enguix se había ordenado en Cataluña en el año 1961 y había sido uno de los 111 sacerdotes participantes en la llamada “manifestación de los capellanes” que se inicia el 11 de mayo de 1966 en Barcelona (Crexell, 1992), en protesta de los malos tratos dados por parte de la policía a un estudiante de ingeniería Joaquín Boix Lluch, y que acaba confluyendo en la llamada campaña “Volem bisbes catalans!” (¡Queremos obispos catalanes). Esta campaña, en la que participan tanto sacerdotes como ciudadanos, y entre cuyos principales animadores se encontraba el que sería presidente de la Generalitat, Jordi Puyol, se había originado como respuesta al nombramiento del vallisoletano Marcelo González Martín como arzobispo adjunto de Barcelona. La campaña respondía a un sentimiento nacionalista en el que se recogía el deseo de religiosos y católicos catalanes de contar con un prelado que conociese *“la compleja realidad de la archidiócesis, e incluso la lengua, la historia y la cultura propias de esta tierra”* y que el Vaticano, en pos de la doctrina *Pacem in Terris*, respetase las minorías culturales (Massot, 2003:76). La campaña se prolongó durante cinco años y en 1971 González era trasladado a sede de Toledo, y sustituido por el catalán Narcís Jubany.

Enric Enguix llegó a Alhucemas, donde permaneció hasta su traslado a la parroquia de Assilah en 2005, a principios de la década de los ochenta. Es poco después de su llegada cuando inicia su contacto con este grupo de jóvenes locales, lo que supone para ellos su primer acercamiento a cuestiones como el nacionalismo, la defensa cultural y lingüística, o la autonomía de gobierno. Para ellos, Enric Enguix constituyó el resorte que los impulsa a adentrarse en la reflexión y el debate sobre ese tipo de cuestiones, animándolos a crear pequeños grupos de trabajo en los que llevar a cabo ese tipo de actividades, adentrarse en la política, conocer sus mecanismos, y difundir sus ideas.

*“El padre Enric nos animó a que formáramos pequeñas asociaciones de jóvenes y a crear pequeños clubes de personas dedicados a diferentes actividades (la música, el arte, la política) que tuvieran a un líder que los dirigiera. No teníamos ni idea de lo que era el*

*nacionalismo, ni la autonomía, pero él quería que tuviéramos una formación política. Nos facilitó un viaje a Barcelona en el año 1994, y nos llevó a conocer diferentes administraciones de Cataluña, el Museo de Historia, fuimos a varios pueblos de la provincia... Cuando regresamos el objetivo ya estaba cumplido: ya sabíamos que era una autonomía.*

*A la vuelta yo me puse al frente del club político. Lo que hice fue escoger un partido para fomentar la idea que ya teníamos: queríamos una autonomía para el Rif. El objetivo que tenía era conocer qué era un partido político y qué era la política. Me fui a la USFP de la mano del que era mi profesor en el colegio, y fundé las Juventudes de la USFP con su ayuda. Otro de los grupos que creamos fue la Unión de Músicos y un grupo de educación, que llegó a ser una gran asociación en la que trabajábamos con niños, a los que les comenzaba a transmitir nuestras ideas sobre el Rif y la autonomía. Entonces concretamos lo que llamamos "Perspectiva 2010", momento en el que calculábamos que podíamos llegar a tener una autonomía en el Rif.*

*Los grupos generaron una gran actividad, pero entonces comenzó la presión por parte de la DST porque no le gustaba lo que hacíamos y la vitalidad que los grupos habían adquirido. También empezaron los problemas con otros grupos, especialmente los arabistas que decían que lo que hacíamos no estaba bien. Nos infiltrábamos dentro de otras asociaciones y partidos para difundir nuestras ideas, para reeducar las mentalidades"<sup>636</sup>.*

El trabajo de estos grupos creados bajo la influencia de Enric Enguix se prolongó durante cuatro años, momento en el que comienzan a desintegrarse debido a los procesos migratorios que emprenden muchos de ellos.

*"Estuvimos trabajando durante cuatro años. Entonces apareció otro problema, el de la emigración, primero la organizada, para la que creamos un mecanismo, un plan para poder salir de Marruecos. Lo que hacíamos era crear lazos con organizaciones de*

---

<sup>636</sup> Entrevista a Azeddine El Jarmouni, Alhucemas 9 de abril de 2011.

*fuera para que nos invitaran legalmente a España y luego ya no volvíamos. Después la emigración fue no organizada, fue la que se convirtió en la habitual, la que se hacía en pateras. El gran salto fue el Encuentro Dos orillas en 1998, en aquel momento nosotros ya nos estábamos organizando para irnos de aquí”*<sup>637</sup>.

La *Red Dos Orillas* nace como una organización de coordinación entre las sociedades civiles del sur de España y del Norte de Marruecos que funcionaba de manera descentralizada con la idea de fortalecer las relaciones entre uno y otro lado, coordinar actividades entre las organizaciones e intercambiar experiencias entre las mismas, especialmente en los dominios referentes a los derechos humanos, migraciones, la mujer, la sanidad o lucha contra el paro.

El mecanismo principal de trabajo de esta Red ha sido la celebración de encuentros anuales en los que se evaluaba el funcionamiento de la organización, las acciones emprendidas, así como las posibles nuevas líneas de actuación. El primer encuentro que tuvo lugar en Cádiz en el año 1998, supuso el inicio de una serie de contactos sectoriales entre asociaciones con preocupaciones comunes<sup>638</sup>, cuyas puestas en común quedarían reflejadas en los siguientes encuentros que se celebran: el segundo y cuarto en Alhucemas (1999 y 2004), y el tercero en Tánger (2001).

Fruto de los intercambios que se producen en estos encuentros, especialmente en el primero que tiene lugar en Cádiz, surge el proyecto “Alhucemas 2002”, un intento de poner en marcha las ideas que Enric Enguix les había inculcado y el trabajo que habían estado realizando bajo su dirección. “Alhucemas 2002” fue el primero de una serie de proyectos que el mismo grupo de activistas locales intentaron poner en marcha a lo largo de los seis años siguientes, con el objetivo de penetrar en la población y difundir sus ideas a través de la organización de festivales culturales.

---

<sup>637</sup> Entrevista a Azeddine El Jarmouni, Alhucemas 9 de abril de 2011.

<sup>638</sup> Véase [www.utopiaverde.net](http://www.utopiaverde.net)



*“Alhucemas 2002 nació dentro de la experiencia Diálogos que manteníamos a través de la Red Dos Orillas. Nuestra estrategia era la de penetrar en la sociedad realizando un trabajo de base. Proponer Alhucemas 2002 como un festival nos permitía contar con la aprobación de las autoridades, y atraer a más gente. Pero no era sólo un festival. En la presentación del festival se recogía el discurso que queríamos transmitir sobre la antigüedad de nuestro pueblo, etc. Era un discurso nacionalista un poco camuflado. Con el festival se buscaba principalmente que la gente debatiese sobre el futuro de la región”*<sup>639</sup>.

El proyecto “Alhucemas 2002” se planteaba como una continuidad a las dinámicas de intercambio iniciadas con la *Red Dos Orillas*, como “un encuentro de encuentros”, y bajo la perspectiva altermundista sobre la que la propia Red trabajaba<sup>640</sup>. El proyecto se presentaba como el *I Encuentro Mundial de Alhucemas* bajo el eslogan “Por un Marruecos Solidario y Plural”, si bien la idea inicial había sido el lema “Por un Rif Solidario y Plural”<sup>641</sup>. Los objetivos generales del encuentro eran la promoción del patrimonio cultural local, el desarrollo de lazos de fraternidad, amistad y cooperación entre los pueblos, la promoción del espíritu de cooperación inter-asociativo a nivel local, nacional e internacional, la organización de encuentros de reflexión sobre cuestiones ligadas al subdesarrollo, el medioambiente, las migraciones y los derechos humanos, y poner en marcha actividades que busquen la promoción de la provincia de Alhucemas sobre el plano turístico<sup>642</sup>.

Más allá de estos objetivos principales la iniciativa buscaba presentar a la provincia de Alhucemas frente al mundo e integrar a su población en las dinámicas de empoderamiento de la sociedad civil y de autogestión, y consolidarse como motor de transformaciones políticas y de desarrollo local.

---

<sup>639</sup> Entrevista a Mohamed Moha, Alhucemas 9 de abril de 2011.

<sup>640</sup> Documento de presentación del Primer Encuentro Mundial Alhucemas. [Archivo personal de Mohamed Moha].

<sup>641</sup> Documentación relativa a la organización de Alhucemas 2002. [Archivo personal de Mohamed Moha].

<sup>642</sup> Documento de presentación del Primer Encuentro Mundial Alhucemas. [Archivo personal de Mohamed Moha].

*“La provincia de Alhucemas está considerada una de las provincias de historia noble. Asimismo esta provincia ha jugado papeles pioneros en el curso de la política mundial. Nekor, Al Mazemma y Bades son algunos de los monumentos históricos de esta provincia ligada geográficamente a África, Europa y el resto de países mediterráneos [...] Lo que buscamos a través de este anuncio, no es solamente la acción turística<sup>643</sup>, sino ir más allá: el objetivo es organizar un mes turístico con vistas a la realización de una transición cualitativa en la provincia y el mundo con aspectos nuevos y viejos. Esta transición reside en la demostración de nuestras capacidades en el trabajo colectivo y solidario (Tawiza) y por consiguiente, hacer participar a todas las categorías de la sociedad en la provincia con sus diferentes ocupaciones...”<sup>644</sup>.*

El proyecto de “Alhucemas 2002” no llegó a celebrarse, sino que se reconvirtió en el “I Festival Mediterráneo de Alhucemas” que tuvo lugar entre el 15 de julio y el 15 de agosto de 2005. A partir de entonces los festivales se convirtieron en una dinámica habitual del período estival de la región, principalmente en Alhucemas, tal y como ocurría en otras regiones del país.

La profusión de festivales en el ámbito nacional respondía a las transformaciones experimentadas en el campo cultural marroquí tras la llegada al poder de Mohamed VI. Mientras que durante el reinado de Hassan II las expresiones culturales se limitaban principalmente a la celebración de fiestas nacionales y celebraciones populares ancestrales alentadas por el poder, a partir de la entronización del nuevo monarca se inicia una nueva política de animación e interés por la promoción de los festivales como recurso de atracción turística y como medio con el que contrarrestar la apropiación del espacio público por parte de los islamistas radicales (Ben-Layashi, 2007; Mous y Wazif, 2008).

---

<sup>643</sup> El desarrollo turístico de la provincia ha sido una actividad recurrente por el activismo local para poder organizar encuentros, debates y conferencias y poder disminuir el riesgo de prohibición de los mismos por parte de las autoridades, al ser este un tipo de actividades de interés de fomentar por parte tanto de las autoridades locales como del gobierno central.

<sup>644</sup> Documento de presentación del Primer Encuentro Mundial Alhucemas. [Archivo personal de Mohamed Moha].

Desde entonces la organización de festivales ha sido promovida tanto por órganos e instituciones gubernamentales como por la propia sociedad civil y el mecenazgo particular y empresarial. Los festivales se han consagrado como un medio de dinamización cultural y artística. Para el Estado constituyen un medio a través del cual promover la apertura hacia otras culturas, sensibilizar a los actores gubernamentales y no gubernamentales de la necesidad de favorecer la expresión de las potencialidades culturales locales y regionales, y para las asociaciones un medio con el que contribuir al desarrollo de sus ciudades y regiones, y a la promoción internacional de las mismas (Mous y Wazif, 2008: 315).

En el caso del Rif, los festivales se han consolidado como un medio de promoción turística, especialmente de carácter interno y para la diáspora, de promoción del artesanado local, de exaltación de la identidad cultural, especialmente de la música local realizada en rifeño y de músicos y cantautores amazighes consagrados, así como de reafirmación de la posición social de las élites regionales, que a través de sus asociaciones promueven y organizan diversos festivales.

Para el grupo promotor de “Alhucemas 2002” los festivales fueron la primera vía a través de la cual poder difundir las ideas de una Rif autónomo, de un sistema descentralizado, de otro modelo de sistema político sobre las que había estado trabajando.

Parte del grupo llegó a organizar un *II Festival Mediterráneo*, celebrado en el verano de 2006, en el que se plantea ya abiertamente el debate sobre la regionalización en el Rif y los intereses de la región en otro tipo de organización territorial, que se extendía ya en esta época más allá de la ciudad de Alhucemas, a otras localidades como Imzouren, Isaguen, Ketama y Ait Bouayach.

El grupo “Alhucemas 2002” constituye una de las vías por las que se inicia entre los sectores más jóvenes de la provincia de Alhucemas la reflexión en torno al modelo territorial de Marruecos y la necesidad de pensar en nuevas

formas de organización político-administrativas para el Rif. Este grupo, que procedía principalmente del activismo local, estaba formado por parte de aquellos jóvenes que habían sido introducidos en esta reflexión por Enric Enguix, y por otro grupo de militantes de más edad vinculado a corrientes de izquierda (principalmente USFP, PPS, Vía Democrática y PSU).

La llegada de Mohamed VI al trono impulsa la adhesión de otros sectores activistas rifeños a la reflexión en torno a la cuestión territorial y el Rif, entre los que se encuentran algunos sectores del movimiento amazigh. En este caso confluían nuevamente una serie de circunstancias que reforzaban lo que ya había sido una cuestión de interés dentro del movimiento amazigh, especialmente dentro del ámbito del Rif. La cuestión amazigh ya era contemplada como un elemento imprescindible e irrenunciable dentro del proceso de transición democrática en el país, al mismo tiempo que se asumía que el Rif debía de desempeñar un papel preponderante en el proceso.

*“El Rif y el conjunto del norte de Marruecos han tomado conciencia del hecho que pueden situarse en la vanguardia de reivindicaciones políticas, sociales y culturales, democráticas e identitarias. Nosotros somos mayoritariamente bereberes y todo proceso de cambio debe tener en cuenta esta realidad”*<sup>645</sup>.

Para estos sectores del movimiento amazigh el proceso de transición democrática debía también tener en cuenta la cuestión del modelo territorial, por lo que con ese fin comienzan a organizarse diversos encuentros dentro del movimiento amazigh vinculado al Rif, siendo Rachid Raha uno de sus principales animadores. En este sentido, entre los primeros debates que tiene lugar en el Rif se encuentran los organizados por Raha en julio de 2001 sobre *“¿Qué régimen político para la región del Rif?”*, y en abril de 2002 junto con la

---

<sup>645</sup> Palabras de Mohamed Chami, presidente de la Confederación de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos en *“Le réveil du Rif”, Le Monde Amazigh*, septiembre de 2004.

asociación amazigh Izouran de Alhucemas. Paralelamente Raha había sido el hombre que había introducido también en el debate la cuestión de la regionalización en el interior del CMA, impulsado por su propia experiencia personal de estudiante en Granada, durante la cual se forja su admiración por el modelo de las autonomías como sistema de gobierno, así como por los acontecimientos de la *Primavera Negra* de 2001 en la Cabilia<sup>646</sup>, que de manera general conmocionan a todo el movimiento amazigh de Marruecos, y el discurso político y las reivindicaciones del movimiento ciudadano de los Aarchs<sup>647</sup>.

Así pues, por iniciativa de Rachid Raha, en el marco de una reunión del Consejo Federal del CMA celebrada los días 12 y 13 de abril de 2002 en Agadir, se introduce la cuestión de las autonomías dentro del repertorio de reivindicaciones de la organización, dando su apoyo *“al movimiento ciudadano amazigh en Marruecos”* y declarando que *“el estatuto de autonomía para las diferentes regiones (Rif, Atlas, Souss, Tafilalt), constituye la vía de restitución de la soberanía de las poblaciones amazigh”*<sup>648</sup>.

A partir de entonces, la cuestión entra a formar parte del repertorio de reivindicaciones del movimiento amazigh, aunque de diferentes maneras. Si bien en el IV Congreso general del CMA celebrado en agosto de 2005, *“la reivindicación de la instauración de sistemas políticos fundados sobre la democracia, la laicidad, el federalismo, las autonomías regionales y el respeto por los derechos y las libertades individuales y colectivas”* es la que se recoge en el capítulo de recomendaciones y resoluciones del congreso<sup>649</sup>, la división de la organización en dos secciones en el año 2008 dio lugar a la diversificación de posiciones respecto a la cuestión. Por un lado, el CMA- Meknés continuó con la línea adoptada en el IV Congreso y la promulgación de la línea federal, mientras que

---

<sup>646</sup> Véase capítulo V de la tesis doctoral.

<sup>647</sup> Véase el apartado 7.3.2 de este mismo capítulo.

<sup>648</sup> Comunicado del Congreso Mundial Amazigh, Agadir 13 de abril de 2002. [Archivo personal de Rachid Raha].

<sup>649</sup> “Recomendaciones y resoluciones del congreso”, IV Congreso General del Congreso Mundial Amazigh, Nador 5-7 de agosto de 2005. [Archivo personal de Rachid Raha].

por otro el sector CMA-Tizi Ouzou lo hacía a favor de las reivindicaciones de autonomía de las regiones amazighes.

En lo que concierne al movimiento amazigh del Rif se posiciona formalmente sobre la cuestión territorial de manera oficial por primera vez con la llamada *Carta de las asociaciones amazighes del Rif por la constitucionalización del tamazight*<sup>650</sup>, donde se posicionan contra la política de centralización seguida por el estado marroquí, una política de inspiración jacobina que consideran que rechaza cualquier pluralidad dentro de su sistema, reivindicando al estado marroquí el establecimiento de un régimen federal. Las veintiuna asociaciones que suscriben el texto conformaban el sector que dentro del debate sobre el modelo territorial sostienen un discurso federalista, una corriente que convivirá con la autonomista, cuyos partidarios se sitúan en la órbita de la *Coordinadora de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos* y el *Movimiento por la Autonomía del Rif*.

Las demandas de una nueva política de regionalización se incrementan tras el discurso real pronunciado el 6 de noviembre de 2004 con motivo del 29 aniversario de la Marcha Verde, en el que Mohamed VI declara su intención de construir “*un Marruecos fundado sobre una regionalización eficiente, coherente y armoniosa, permitiendo al conjunto de sus regiones administrarse de manera autónoma o en el marco de una amplia descentralización, según sus especificidades, sus desarrollos socio-económicos y culturales, en el respecto de la soberanía, de la unidad nacional y de la integridad territorial del Reino*”<sup>651</sup>.

A partir de ese momento, las demandas del movimiento amazigh comienzan a perfilarse y hacerse más concretas, reclamando una política diferente a la instaurada bajo el reinado de Hassan II e ir más allá de una estructura regional vacía de capacidades y poderes de decisión. De manera general se pide una regionalización que ayude a mejorar las condiciones de vida de las autonomías regionales que cuenten con prerrogativas amplias,

---

<sup>650</sup> *Carta de las asociaciones amazighes del Rif por la constitucionalización del tamazight*, Nador 4 de julio de 2004.

<sup>651</sup> Discurso real con motivo del 29 aniversario de la Marcha Verde, 6 de noviembre de 2004.

citando los modelos canadienses y algunos europeos como los españoles, pudiendo señalar entre las peticiones concretas que se realizan, la elección de las Asambleas Regionales por sufragio universal directo, y la eliminación de las designaciones de representantes locales que realiza el estado, como por ejemplo los walis<sup>652</sup>.

Desde ese momento, el debate sobre el modelo territorial y el Rif comienza a ocupar un lugar central en las actividades de la sociedad civil de la región, hasta que se convierte en una cuestión central dentro del movimiento amazigh del Rif a partir de año 2007, momento en que la reivindicación autonómica sale por primera vez a las calles del Rif durante la manifestación del 1 de mayo. En esa ocasión, el MCA de Nador decidió sumar a la demanda tradicional de oficialización de la lengua amazigh en la Constitución marroquí, la petición de una autonomía regional en el Rif. Aquella acción cogió completamente desprevenidas a las autoridades locales, que en un primer momento intentaron suspender la marcha<sup>653</sup>, y retirar la pancarta principal de la manifestación, en la que se decía “el movimiento cultural amazigh del norte de Marruecos pide la autonomía de la región del Rif”, a pesar de lo cual la manifestación continuó su recorrido<sup>654</sup>.

Tras la manifestación del 1 de mayo de 2007, la reivindicación autonomista no sólo se integra plenamente en las manifestaciones locales del movimiento amazigh, sino también en el debate interno y acción militante en la región. Es pues a partir de ese momento cuando la reivindicación regional comienza a ser asumida por una pluralidad de actores locales, y la reflexión en torno al modelo territorial del Rif traspasa los límites de los intereses y

---

<sup>652</sup> « Quelle régionalisation du Maroc voulons-nous ? », *Le Monde Amazigh*, noviembre de 2004.

<sup>653</sup> « Le mouvement Amazigh au Nord du Maroc demande l'autonomie de la région », *Amazighworld*, 6 de mayo de 2007. Disponible en <http://www.amazighnews.net/2007070231/mouvement-Amazigh-au-Nord-du-Maroc.html> [Acceso: 8 de noviembre de 2010]

<sup>654</sup> Véase en Anexos los vídeos correspondientes a la primera manifestación por la autonomía del Rif en “Le rif (maroc) reclament l'autonomie” [http://www.dailymotion.com/video/x2d21h\\_le-rif-maroc-reclament-lautonomie\\_news#.UOYccay-Y1c](http://www.dailymotion.com/video/x2d21h_le-rif-maroc-reclament-lautonomie_news#.UOYccay-Y1c) y “Autonomie na Rif” [http://www.dailymotion.com/video/x4bp2t\\_autonomie-na-rif\\_music#from=embed](http://www.dailymotion.com/video/x4bp2t_autonomie-na-rif_music#from=embed)

preocupaciones individuales, o de las influencias biográficas de algunos sectores, para integrarse plenamente en la esfera política de la región.

#### **PRIMERA MANIFESTACIÓN A FAVOR DE LA AUTONOMÍA DEL RIF EL 1 DE MAYO DE 2007 EN NADOR**



Fuente: Amazigh World

#### **7.2.2. LOS ACTORES DEL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL: TIPOLOGÍA Y DISCURSOS**

El análisis de los actores del movimiento de reivindicación regional parte de considerar como actores del mismo a los que participan en los encuentros y debates en torno a la cuestión regional del Rif y adoptan en sus cuerpos ideológicos posiciones de carácter regionalista, autonomista o federalista. La mayor parte de los actores proceden del mundo asociativo, y se encuentran principalmente relacionados con el movimiento amazigh. Algunos de ellos han



constituido y se integran dentro del colectivo *Movimiento por la Autonomía del Rif* (MAR), otros participan en los encuentros organizados bajo el auspicio de ciertas plataformas, coordinadoras y organizaciones volcadas desde hace años en la organización de conferencias y seminarios sobre la cuestión, y otros asisten como simpatizantes a las actividades organizadas por estos grupos locales.

Tomando como referencia a Taieb Belghazi y Mohammed Madani (2001) y su estudio sobre la acción colectiva en Marruecos, podemos afirmar que estamos ante un nuevo movimiento social, formado por “*organizaciones formales, redes informales e individuos no afiliados comprometidos en una lucha más o menos coherente*”, y que lejos de ser algo transitorio o coyuntural, busca su consolidación en el escenario político y social de la región. De igual modo, como sostienen los dos autores, las ideas que desde él se difunden, las tácticas y los estilos que se emplean, así como la estructura de algunas organizaciones que forman parte del mismo “*son retomadas por otros movimientos*”, como es el caso del *Movimiento por la Autonomía del Sous* (MAS), que sigue de cerca todo lo que acontece en el Rif, o el propio *Movimiento por la Autonomía de la Kabilia* (MAK), a su vez modelo de referencia del colectivo MAR y el movimiento amazigh del Rif.

El carácter regionalista de este nuevo movimiento social en el Rif se ubica dentro del marco de requisitos que autores como López-Aranguren establecen para poder determinar la presencia de un movimiento político regionalista en un territorio: la existencia de unas bases objetivas regionales, expresadas en forma de diferencias culturales, económicas y políticas entre regiones y entre el centro y la periferia; una organización o movilización social dirigida a la consecución de objetivos regionalistas; y por último, una conciencia regional formada sobre un conjunto de percepciones, sentimientos y aspiraciones que, compartidos por los integrantes del grupo, ligan a ese grupo con un territorio considerado como propio, y que sirven de nexo entre las bases objetivas y la movilización social (Parejo, 2002: 463-464).

Podemos hablar así de un movimiento regionalista o de reivindicación regional en el Rif que además se enmarca dentro del tipo de “grupos autonomistas”, presentes también en otros estados, y cuyo objetivo principal es el de recuperar algún grado de control de autonomía sobre su vida pública para proteger su herencia cultural e identidad, mediante el establecimiento de sus propias instituciones públicas con las que poder determinar y decidir autónomamente sobre sus asuntos culturales, sociales, políticos y económicos (Valadez, 2007: 309).

La categoría de “grupos autonomistas” engloba para algunos autores hasta cuatro tipos diferentes de grupos etnoculturales: los pueblos autóctonos; los grupos etnonacionalistas, los contendientes comunales, y las comunidades definidas desde el punto de vista regional (Valadez, 2007: 310). En el caso del Rif, nos estaríamos refiriendo al segundo tipo propuesto, en el que se incluyen a aquellos grupos que demandan una autonomía regional dentro de un tipo de estructura federal o descentralizada, sobre la base de las dos lógicas siguientes. Por un lado, dicha demanda se sostiene sobre la base de haber padecido, a manos del Estado y durante un extenso período de tiempo, una discriminación y opresión sistemática y generalizada, la prohibición de la preservación de su cultura, una marginalización política, e incluso la acción violenta del Estado, al que consideran una fuente de peligro contra la propia seguridad física de su población. Y por otro lado, la lógica de su demanda se presenta como un mero ejercicio de la elección de formar una comunidad política por parte de aquellos individuos que comparten vínculos culturales, históricos y afectivos.

Bajo esta lógica reivindicativa el movimiento de reivindicación regional en el Rif espera por parte del Estado marroquí la clásica respuesta que otros estados con presencia de diversidad interna han dado, es decir la descentralización, la devolución o el federalismo, con el objetivo de permitir a las comunidades territoriales dirigir sus propios asuntos, controlar sus recursos, y tomar sus propias decisiones políticas (Keating, 2001: 102).

Aún así, a la hora de hablar del movimiento de reivindicación regional es necesario precisar algunas cuestiones. En primer lugar, estamos ante un movimiento social heterogéneo, dentro del cual se encajan distintas corrientes políticas, que difieren en objetivos y que plantean diferentes modelos de organización político institucional para la región. Estas diferentes posiciones van desde una regionalización avanzada, hasta el establecimiento de entidades autónomas o un estado federal. El posicionamiento en una u otra corriente viene definido por la procedencia ideológica y la trayectoria militante de cada actor, sin bien es cierto que el contexto actual hace que el término “autonomía” sea el más extendido y al que más referencia se hace.

La supremacía de esta tendencia entre las demás se debe a dos cuestiones fundamentales. Por un lado la propuesta del estado marroquí para la solución del conflicto del Sahara presentada ante Naciones Unidas en abril de 2007, que hace referencia a un “*Plan de Autonomía*”, ha sido considerada como una oportunidad política aprovechada para pedir a Rabat un mayor nivel de autogestión para el Rif y el establecimiento de otro tipo de relaciones con el poder central. Por otro lado, el MAK, que ha sido y es fuente de inspiración, tanto en la formulación de propuestas como en el diseño de la estrategia y acciones a desarrollar, así como objeto de admiración, especialmente entre las generaciones de militantes más jóvenes, demanda al Estado argelino el establecimiento de una región autónoma en la Cabilia, arrastrando en esta línea a los movimientos de reivindicación nacional surgidos posteriormente en otras regiones amazighes.

De igual modo, hemos de puntualizar que estamos ante un movimiento desigualmente estructurado, pues existen colectivos con una organización interna estable y más desarrollada, y otros con una estructura mucho más débil, que presenta una mayor discontinuidad en sus acciones.

Por último, hemos de precisar que lejos de circunscribirse exclusivamente al ámbito urbano, las áreas rurales están igualmente presentes a través de actores asociativos de las mismas adheridos al movimiento, que ha

conseguido incorporar a militantes de distintas generaciones, y de manera especialmente importante a los sectores más jóvenes de la población.

En lo que concierne a los actores implicados en el movimiento, éstos proceden principalmente del ámbito asociativo y de la escena política de la región, pero también cuenta con la participación de otros actores a nivel estatal, así como una dimensión transnacional que compromete e implica de manera directa a la diáspora rifeña asentada en Europa.

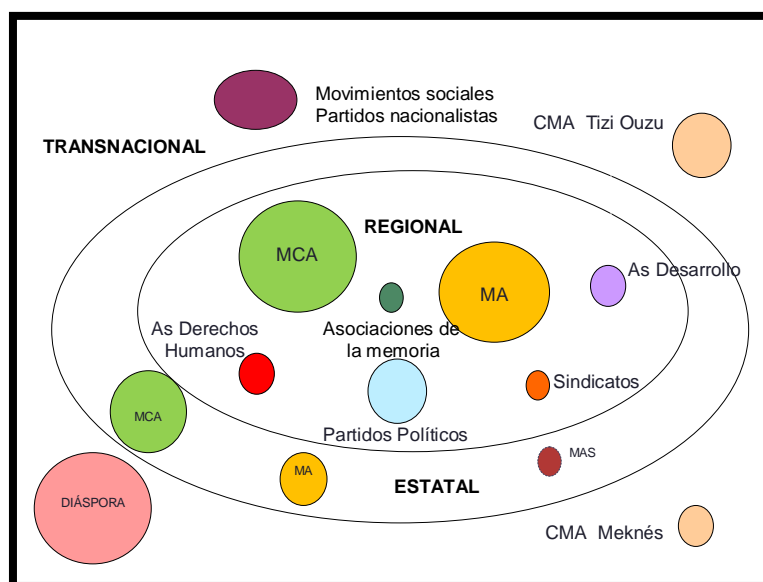
Previamente a analizar y detallar esta tipología de actores, es necesario señalar la existencia de una *“militancia transversal”*, es decir, de un compromiso múltiple por parte de los actores que se traduce en la defensa de distintas causas y en la participación en distintas organizaciones, bien sean partidos políticos, asociaciones o sindicatos, de manera simultánea, originando en algunos casos contradicciones ideológicas o programáticas entre sus diferentes organizaciones de pertenencia.

En este sentido, la acción del movimiento de reivindicación regional ha dado lugar al establecimiento de alianzas que en ocasiones no siguen la lógica y las dinámicas que impone la propia política nacional, sino que responden a la confluencia de diversas circunstancias que el estudio de las emociones sobre los movimientos sociales se ha encargado de analizar. Bajo este enfoque Flam (2005) ha propuesto tres contextos diferentes en los que los individuos se vuelven más abiertos a la adhesión a la protesta: el primero, cuando los lazos sociales se debilitan, es decir, cuando las organizaciones de masas que pretenden representar y las instituciones que pretenden unirles ni representan los intereses ni unen las emociones de sus miembros; el segundo, cuando los proyectos de vida a largo plazo son bloqueados y no pueden perseguirlos debido a la ausencia de oportunidades; y el tercero, cuando las presiones sociales y los controles sociales hacen desarrollar múltiples identidades, en ocasiones hasta contradictorias.

Bajo el influjo de estos contextos los individuos comienzan un largo proceso de liberación emocional, que implica la desconexión con las lealtades y con las instituciones y organizaciones a las que habían estado unidos hasta el momento. En el caso del Rif y del movimiento de reivindicación regional el efecto de estos contextos de desconexión provocará la confluencia de activistas de diferentes procedencias, militantes que deciden distanciarse de las líneas marcadas por sus organizaciones, ante la incapacidad de éstas de responder a sus necesidades, intereses y preocupaciones como miembros de una comunidad territorial que tiene con sus propias particularidades y su propia identidad política y cultural.

La representación gráfica de la tipología de actores que se han adherido al movimiento de reivindicación regional, según su procedencia militante y su espacio de acción (local, estatal o transnacional), sería la que aparece a continuación.

#### TIPOLOGÍA DE ACTORES DEL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL



Fuente: elaboración propia

### 7.2.2.1. EL MOVIMIENTO AMAZIGH

Como puede observarse en la representación gráfica anterior, el núcleo principal de los actores implicados en el movimiento de reivindicación regional procede de la militancia amazigh regional y de algunos actores amazighes que operan a nivel estatal favorables al mismo.

Entre la militancia amazigh que se implica en la cuestión regional en el Rif destaca el MCA, especialmente las secciones vinculadas a la Universidad de Selouan (Nador) y de Oujda. Es precisamente la sección del MCA de Nador la que organiza la primera manifestación en la que se demanda oficialmente la autonomía para el Rif el 1 de mayo de 2007 en la ciudad de Nador, a la que ya hemos hecho mención. Desde entonces, el MCA de la región ha sido uno de los sectores más activos, y que más extensamente se ha adherido a la organización *Movimiento por la Autonomía del Rif*, al que nos referiremos en el apartado 7.4 del presente capítulo de la tesis.

A nivel estatal, la cuestión de la autonomía también se introduce en los debates de otras secciones del MCA a partir del año 2007, cuando la reivindicación de una autonomía de gobierno para las regiones amazighes de Marruecos, entre las que se incluye el Sahara, se introduce en el repertorio de reivindicaciones del activismo amazigh universitario.

De manera general, el MCA atribuye al sistema autónomo de gobierno un poder democratizador, con el que poder erosionar el despotismo del Estado. Se defiende pues, el establecimiento de un sistema federal que otorgue una autonomía de gobierno a las regiones amazighes del país como medio con el que hacer frente a los principios panarabistas que gobiernan el sistema y lograr el reconocimiento de los componentes nacionales del país.

*“Es este sector [el movimiento amazigh estudiantil] el que dice no al Majzén, no al Estado árabe en Marruecos, no a la dictadura y al despotismo. Es también este*

*sector el que dice sí a la autonomía del Rif, sí a la autonomía del Souss, sí a la autonomía de las regiones amazighes del Atlas, del Sáhara y del Sudeste. La autonomía y nada más que la autonomía en un Estado federal libre y liberado del panarabismo, de la dictadura árabe, del racismo árabe. Sí por esta autonomía que dará nacimiento a un nuevo Marruecos. Un país o cada componente nacional tendrá sus derechos más allá de las imposiciones de un régimen absoluto sagrado y sacralizado por una constitución elaborada conformemente a los buenos placeres del señor”<sup>655</sup>.*

La defensa del sistema federal y de la autonomía de gobierno regional se realizaba sobre la legitimación que para el MCA otorgaban la existencia previa de estructuras similares en las tribus de origen amazigh, combatiendo las reticencias hacia el hecho federal con la defensa de su poder de mantenimiento de la unidad a través del reconocimiento de las diferencias.

*“Y si los Imazighen reclaman hoy el principio de autonomía para el Rif, el Souss, el Atlas, el Sudeste y el Sahara... es únicamente para retomar y para hacer resucitar sus propias estructuras federales ancestrales que se reconoce existían desde hace siglos por los antropólogos: como las federaciones de Ayt Atta, Ayt Ifelman, Ayt Wiryalghel, de Ibqqiwen, de Iznasen, de Iskuren, Tazerwalet del Souss, Iligh [...] Los Imazighen rechazan el Estado central y centralizado. Rechazan el Estado árabe y panárabe construido en Marruecos por la minoría de hijos de colaboradores que huyeron de Al-Andalus para refugiarse en el país de los Imazighen. Ellos rechazan el régimen absoluto de naturaleza feudal, patriarcal y dictatorial [...] El hecho federal no ha ido nunca contra la unidad del país amazigh, por el contrario ha sido un elemento reforzador [...] Los Imazighen quieren a cualquier precio restablecer el federalismo empezando por el problema del Sahara o una pequeña minoría de traidores panárabes sostenidos por el*

---

<sup>655</sup> “Le MCA: oui pour l’autonomie du Rif, oui pour l’autonomie de Souss”, Tawiza, mayo de 2007.

*régimen panárabe argelino quiere crear una entidad árabe racista sobre un territorio amazigh*"<sup>656</sup>.

Dentro de esta órbita del MCA se forman "los movimientos por la autonomía" de las regiones del Rif y del Sous. Al caso del Rif nos referiremos ampliamente en el apartado 7.4 de este capítulo, y respecto al del Sous es necesario apuntar que las primeras manifestaciones en relación a la reivindicación de una autonomía regional en la región se producen, al igual que en el Rif, en el año 2007, unos meses más tarde que la primera manifestación que tiene lugar en el Rif. Así pues, el *Movimiento por la Autonomía del Gran Sous* nace en julio de 2007 en el marco de la actividad de la asociación Imal de Taghijjt con el objetivo de establecer un nuevo marco de gobierno a través del cual poner fin a la situación de desigualdad económica, política y social que para este colectivo vive la región. Su reivindicación fundamental, según la declaración fundacional del colectivo, ha sido la demanda de una autonomía regional al llamado "Gran Sous", un territorio que abarcaría desde Tansift en el norte hasta el Dra en el sur, y desde el océano atlántico en el oeste hasta la frontera argelina en el este, dentro de un Marruecos federal y democrático (Poussel, 2010: 166).

Por otro lado, además del MCA, otros actores del movimiento amazigh se incorporaron al debate territorial como consecuencia de la propia evolución de su discurso y de su posicionamiento frente al sistema político marroquí, porque consideraban que era necesaria la implantación de un sistema de autonomías regionales, más allá de la propuesta marroquí de solución al conflicto del Sahara Occidental.

*"La cuestión de la autonomía para el Sahara se trata desde hace varios años. La autonomía es más un medio que un fin. La autonomía es responsabilidad, desarrollo,*

---

<sup>656</sup> "Le MCA: oui pour l'autonomie du Rif, oui pour l'autonomie de Souss", *Tawiza*, mayo de 2007.



*democracia. Si se da sólo al Sahara existiría una discriminación respecto al resto de regiones. La autonomía no puede ser considerada sólo como una solución a un problema político, sino también una solución a los problemas del desarrollo, a los problemas sociales”*<sup>657</sup>.

*“La autonomía debe de enmarcarse dentro de una visión global, no sólo para solucionar la cuestión del Sahara. Es necesario que el estado sepa que es algo que concierne a todo Marruecos”*<sup>658</sup>.

En esta línea se sitúan también otros sectores del movimiento que defienden la introducción de la causa amazigh en la esfera política institucional a través de la creación de un partido político, entre los que se encuentran el *Partido Democrático Amazigh* fundado por Omar Louzi, el *Partido Democrático Amazigh de Marruecos* de Ahmed Adghirni y el *Partido Demócrata Federal* de Hassan Id Belkassam. Los dos primeros fueron fundados en el año 2005 y el tercero en 2006, fechas ambas en las que el modelo territorial ya era objeto de debate dentro del movimiento amazigh, asumiendo en el caso del PDA y del PDF la defensa del establecimiento de un estado federal en Marruecos, y en el del PDAM la reivindicación de un gobierno autónomo para las regiones amazighes del país.

Así pues, el PDA establecía en el proyecto de sus estatutos como objetivo principal el de *“participar en la emergencia de una sociedad democrática, laica y solidaria”*, dando para ello prioridad a *“la preservación de la diversidad cultural, lingüística, y a la defensa de la biodiversidad y el desarrollo humano sostenible”*<sup>659</sup>,

---

<sup>657</sup> Entrevista a Mimoun Charqui, Rabat 9 de diciembre de 2009.

<sup>658</sup> Entrevista a Ahmed Arrehmouch, Rabat 10 de diciembre de 2009.

<sup>659</sup> Proyecto de estatutos del Partido Democrático Amazigh, Rabat 15 de noviembre de 2004. Véase Anexos (Documentales).

estableciendo los principios de federalismo y de laicidad como los instrumentos para poder alcanzar dicho estado<sup>660</sup>.

En el caso del PDF, su defensa del federalismo se construía sobre la base de protección de los pueblos autóctonos del Norte de África, siguiendo la línea activista desarrollada por el fundador del partido, Id Belkassem. Para el partido el federalismo constituye la base de la propia historia del Norte de África, al considerarla el principio por el cual se han regido las relaciones políticas tribales en la región durante siglos<sup>661</sup>.

El PDF sostiene que las bases del federalismo sobre las que se regían los grupos tribales administrados por el derecho consuetudinario amazigh había permitido a cada tribu mantener su propia personalidad, disponer de sus propios recursos naturales y ejercer su plena soberanía en el marco de las leyes y fronteras reconocidas por todas las tribus autóctonas vecinas, todo ello en el marco de una estructura superior de carácter confederado.

La defensa del sistema federal del PDF se basa pues en la atribución al mismo de una serie de principios que conforman el modelo de gobierno que el partido defiende: el sistema federal, como medio de protección de la dignidad humana, el derecho a la libre determinación y la protección de la identidad cultural de los territorios; el principio de solidaridad, como modo de interrelación dentro del sistema federal; el reparto de poder entre las entes federadas como medio con el que poner fin al monopolio y concentración de poder, y al monopolio sobre la riqueza y la distribución de la riqueza<sup>662</sup>.

Por último, en el caso del PDAM, el partido de Adghirni optaba dentro del debate sobre el modelo de organización territorial por la corriente autonomista, a diferencia del PDA y del PDF. En el texto fundacional del partido de 2005 se

---

<sup>660</sup> Proyecto de estatutos del Partido Democrático Amazigh, Rabat 15 de noviembre de 2004. Véase Anexos (Documentales).

<sup>661</sup> Proyecto de estatutos del Partido Federal de Marruecos, Rabat 23 de julio de 2006. Véase Anexos (Documentales).

<sup>662</sup> Proyecto de estatutos del Partido Federal de Marruecos, Rabat 23 de julio de 2006. Véase Anexos (Documentales).

hace mención de manera muy escueta a su propuesta de construcción de un “Marruecos múltiple, unido y federado en regiones” como “modo de conciliar la identidad amazigh” en el país<sup>663</sup>.

Su propuesta se fue paulatinamente concretizando a través de otros documentos emitidos por el partido y de intervenciones realizadas por su propio secretario general.

El discurso real del 6 de noviembre de 2005 sobre la propuesta marroquí de autonomía para el Sahara Occidental como solución al conflicto territorial lleva al partido adoptar la opción de la autonomía y a elaborar una propuesta más detallada sobre la misma, como el memorándum que el partido dirige al Rey en julio de 2006, para demandar el establecimiento de un sistema regional sobre la base de una constitución que garantice la unidad indivisible del territorio nacional y reconozca el derecho de autonomía de las regiones. En este documento, el PDAM pide de manera oficial la transformación de Marruecos en un “Estado de regiones”, que respete en su organización y su gestión el principio de autonomía regional y la deconcentración democrática de la Administración pública<sup>664</sup>.

La defensa del PDAM de un “Estado de las regiones” sustentaba sobre dos propuestas fundamentales. Por un lado, la creación de unas entidades regionales, formadas sobre la base de la identidad histórica de las regiones y el respeto a las especificidades geográficas, sociales, culturales y económicas de las mismas, que cuenten con la Cámara de Consejeros del Reino como su órgano de representación. Por otro lado, la dotación a esas regiones de una verdadera capacidad de autogestión, con la atribución de competencias tanto en el ámbito legislativo como en el ejecutivo y judicial. El PDAM proponía traspasar a las regiones la gestión de competencias como las tierras colectivas, la organización del espacio urbano, los recursos forestales, hídricos, naturales y medioambientales, la infraestructura ferroviaria, portuaria, aérea y viaria, la

---

<sup>663</sup> Estatuto del Partido Democrático Amazigh de Marruecos. Véase Anexos (Documentales).

<sup>664</sup> « Mémoire au sujet de la constitution adressé par le PDAM au Roi Mohamed VI », *Le Monde Amazigh*, julio/agosto de 2006.

promoción del patrimonio lingüístico y de las especificidades culturales y la seguridad regional.

En este sentido, la propuesta autonomista del PDAM otorgaba a la reforma del sistema territorial del país y a la implantación de regiones autónomas en el mismo una importante repercusión económica sobre las mismas, al atribuirle la capacidad de ejercer como medio de redistribución de la riqueza, y de servir como base para el desarrollo local.

*“El PDAM va en contra del jacobinismo del estado y a favor de la identidad amazigh de un Marruecos autónomo, y que las riquezas de las tribus de bosques, agua, minerales vuelvan a las comunidades y no sea explotadas por el estado. Hay 43 minas en Marruecos y todas están dominadas por la compañía del Rey. Eso es un gran problema económico. Ningún proyecto de desarrollo tiene en cuenta la base de las economías locales. Nuestra crítica al jacobinismo entra en relación al desarrollo local y la pobreza. La cuestión de la redistribución de la riqueza es muy importante”<sup>665</sup>.*

Ambas corrientes, la federalista y la autonomista, han tenido una amplia difusión en el norte de Marruecos, donde han estado presentes en los debates y discusiones del movimiento amazigh con una mayor amplitud e intensidad que en otras zonas amazighes de Marruecos.

A nivel regional, la corriente federalista ha estado representada por la plataforma *Comité de Seguimiento y Activación de la Carta de las Asociaciones del Rif por la Constitucionalización de la Amazighidad*, que ha sido el encargado de profundizar en el desarrollo de la reivindicación de un estado federal en Marruecos, realizada por primera vez en la *Carta de las Asociaciones Amazighes del Rif por la Constitucionalización del Tamazight*. Para este Comité, formado por asociaciones de la provincia de Nador y de Alhucemas, vinculadas a la corriente de izquierda del movimiento amazigh, el modelo federal significaba la *“unión voluntaria y conjunta entre los pueblos”*, lo que permitía la convivencia de

---

<sup>665</sup> Entrevista a Ahmed Adghirni, Rabat 12 de agosto de 2008.

diferentes naciones bajo un mismo sistema político, a través de la formación de entidades políticas diferentes con su propio ordenamiento jurídico, sujetas a la Constitución federal<sup>666</sup>.

Para el Comité el establecimiento de un sistema federal permitiría la adopción de determinados elementos simbólicos a las regiones como estados federados, como por ejemplo la adopción de una bandera propia para el territorio, así como una amplia distribución de competencias entre los mismos y el estado federal. Lo que resultaba interesante del modelo federal para estas asociaciones que se agrupaban en torno al Comité era que precisamente había sido una fórmula de gobierno que históricamente había tenido su presencia en la región, y que se asemejaba al sistema histórico de gobierno de las tribus rifeñas<sup>667</sup>.

Los grupos y organizaciones que se adherían a la corriente federalista en el Rif no han llegado a proponer un modelo concreto ni una forma de distribución del poder y competencias determinadas, sino que su aproximación al federalismo radicaba principalmente en la capacidad y la adecuación que han visto en él para dar cabida a estados de carácter multinacional y multicultural, así como una propuesta alternativa a las demandas de autonomía de otras corrientes regionales. En este sentido, el modelo federal surgía como contrarresto a las reivindicaciones autonomistas, ya que se consideraba que el Rif no se encontraba en disposición de poder emprender un gobierno de las características y el alcance que se le presuponían a una región autónoma.

*“Para nosotros, cuando se dice autonomía se suponen que el Rif tiene recursos propios y necesarios para ser autónomo fuera del estado. La autonomía implica que la región puede vivir sin la ayuda del estado. Pero la realidad en el Rif es que necesita que*

---

<sup>666</sup> Declaración del Comité de Seguimiento y Activación de la Carta de las Asociaciones del Rif por la Constitucionalización de la Amazighidad , Alhucemas 5 de enero de 2006. [Archivo personal de Hanane Saadioui].

<sup>667</sup> Declaración del Comité de Seguimiento y Activación de la Carta de las Asociaciones del Rif por la Constitucionalización de la Amazighidad , Alhucemas 5 de enero de 2006. [Archivo personal de Hanane Saadioui].

*el estado intervenga para crear una estructura, no tenemos medios. El primer paso sería el federalismo y el segundo la autonomía, en el momento en el que el Rif tenga todas las condiciones y medios para establecer una autonomía firme en la región”<sup>668</sup>.*

*“En Alhucemas el movimiento amazigh es diferente al de Nador. En relación a la cuestión de la autonomía, es algo que empieza en Nador. En Alhucemas hay muchas asociaciones que están en contra de la cuestión de la autonomía. Piensan que no es el momento, que hay que ir más despacio, paso a paso. Es necesario tener una economía más fuerte. Si se tiene una economía fuerte, se puede realizar una defensa mayor en otras cuestiones culturales o políticas. Pero no es el caso de Alhucemas ahora, no es el caso del Rif”<sup>669</sup>.*

Sin embargo, la puesta en marcha de una nueva reforma regional en el año 2010, y el inicio de las protestas populares en febrero de 2011 en el marco del ciclo de contestación que recorre el Norte de África, han influido en el acercamiento de estos grupos federalistas a la corriente autonomista, que para ese entonces ya se había asentado como la dominante dentro del movimiento de reivindicación regional, con la idea de consolidar una postura común entre las diferentes tendencia y fortalecerse frente al estado durante el proceso<sup>670</sup>.

En lo que concierne a la corriente autonomista, la *Confederación de Asociaciones Culturales Amazighes del Norte de Marruecos*, junto con el MAR, constituye uno de los principales colectivos que defienden la autonomía del Rif dentro del movimiento de reivindicación regional.

El discurso autonomista de este colectivo ha sido fruto de una construcción paulatina derivada de los debates y reflexiones que surgen en el curso de dos coloquios internacionales organizados por la propia

---

<sup>668</sup> Entrevista a Samir El Morabet, Alhucemas 7 de agosto de 2008.

<sup>669</sup> Entrevista a Mohamed Bounda, Alhucemas 9 de agosto de 2008.

<sup>670</sup> Véase apartado 7.5.3. de este capítulo de la tesis doctoral.

Confederación, tras los cuales se elaboran dos Declaraciones que se convierten en textos de referencia dentro del movimiento de reivindicación regional rifeño, y en la base ideológica y programática del propio grupo. A pesar de ello, el trabajo desarrollado bajo el marco de estos coloquios internacionales no llegó a desembocar en la puesta en marcha de una organización o plataforma de carácter permanente, sino que ha sido la propia coyuntura política del país la que ha determinado la organización de los encuentros y las líneas de trabajo de este colectivo.

El primero de los dos encuentros, *“Coloquio Internacional sobre Federalismos y Autonomías en el mundo y en Marruecos”*, organizado por la Confederación de Asociaciones Culturales Amazighes del Norte de Marruecos en colaboración con la Universidad Mohamed I de Oujda y bajo el patrocinio de la Agencia Catalana de Cooperación al Desarrollo de la Generalitat de Catalunya, la Cámara de Comercio, Industria y Servicios de Nador y el periódico «Le Monde Amazigh», tuvo lugar los días 4 y 5 de agosto del 2007 en la ciudad de Nador.

En las conferencias y debates desarrollados durante los dos días que dura el coloquio participaron principalmente militantes vinculados al movimiento amazigh, bien relacionados con el ámbito de la investigación o bien responsables de alguna organización amazigh, así como alguna autoridad local simpatizante con la causa, políticos extranjeros como Fatiha Saidi (Partido socialista belga), Ali Salmi (Partido «Spirit» belga) y representantes de instituciones extranjeras que apoyan la reivindicación, como la Presidencia del Gobierno Autónomo de Canarias y la Dirección General de Cooperación al Desarrollo y Acción Humanitarias de la Generalitat de Catalunya<sup>671</sup>.

Fruto de este encuentro se emitió la llamada *“Declaración de la Autonomía del Gran Rif”*<sup>672</sup>, cuyo contenido parte de la reflexión inicial que domina el

---

<sup>671</sup> « Colloque International sur Fédéralismes et Autonomies à Nador », *Amazighnews*, 19 de julio de 2007. Disponible en <http://www.amazighnews.net/2007071944/Federalismes-et-Autonomies.html> [Acceso: 8 de noviembre de 2008] Véase “Programa del coloquio internacional sobre federalismo y autonomías en el mundo árabe y Marruecos” en Anexos (Documentales).

<sup>672</sup> Véase Anexos (Documentales).

encuentro, y en la que se cuestionó la capacidad del estado centralizado para hacer frente a los problemas de desarrollo y de crecimiento económico y social, así como para dar respuesta a las diferencias étnicas, culturales y lingüísticas y a los sentimientos de pertenencia regionales existentes en el país<sup>673</sup>.

La “*Declaración de la Autonomía del Gran Rif*” se compone de dos partes: un preámbulo que sirve de marco general sobre el cual se desarrolla la reflexión a cerca de la cuestión autonómica en el Rif; y una segunda parte en la que se recogen en siete artículos una serie de reivindicaciones al estado marroquí.

El preámbulo de la declaración sirve, pues, de base argumentativa sobre la que apoyar y dar fuerza a las reivindicaciones que se realizan. Estas argumentaciones se refieren en primer lugar a la existencia de un agravio político, económico y social sobre la región, que responde tanto a un negativo impacto económico del colonialismo español en el Rif, como a la falta de atención dada por el estado marroquí tras la independencia al desarrollo del mismo, a la represión ejercida sobre la región en ambos períodos, y a la emigración provocada por la propia situación de miseria y represión. En segundo lugar, en base a esa situación de agravio y a los límites del estado centralizado para dar respuesta a las necesidades y aspiraciones de la región, se defiende la autonomía del Rif como única vía con la que la región puede asegurarse su desarrollo, el disfrute efectivo de sus derechos políticos y sociales, y la protección de sus particularidades y especificidades.

El ejercicio de este derecho se apoya para los firmantes de la Declaración sobre tres cuestiones fundamentales: la existencia de instrumentos jurídicos internacionales relativos a los derechos económicos, sociales y culturales y el derecho de libre autodeterminación de los pueblos; la experiencia de otros sistemas políticos basados en regiones autónomas, como España, Alemania, Suiza o Bélgica; y el interés oficial del estado marroquí por una mayor

---

<sup>673</sup> “Federalismes et autonomies dans le monde et au Maroc. Appel à Communication », *Le Monde Amazigh*, enero de 2007.



autonomía para las regiones del país, señalando como motor de dicho interés el Plan de autonomía para el Sahara.

La segunda parte de la Declaración recoge en siete artículos la hoja de ruta a seguir para la consecución del proyecto autonómico del Rif y la transformación del sistema administrativo territorial marroquí, bajo un marco de respeto a la unidad e integridad territorial del país (art.2). Así pues, a partir de la oportunidad que supone la propuesta del plan de autonomía de Marruecos para el Sahara Occidental (art.1 y 3), se proponía que la opción autonómica fuese defendida más allá de su presentación como respuesta coyuntural a un problema específico, promulgando su defensa como instrumento jurídico y político que permite responder a las limitaciones del subdesarrollo, la exclusión, la marginación, la pobreza y la ignorancia, así como a las aspiraciones del pueblo a una vida mejor y al ejercicio pleno de los principios democráticos (art. 4). Asimismo, se establecía la necesidad de que la introducción del principio de la autonomía de las regiones de Marruecos en la Constitución fuese decidida en referéndum (art.7).

En esta declaración aparece por primera vez el concepto de “*el Gran Rif*” (art.6), una propuesta que se convierte en una de las opciones de más fuerza dentro del movimiento de reivindicación territorial en lo que respecta a la delimitación territorial del proyecto autonómico. Así pues, “*el Gran Rif*” abarcaría todo el Norte de Marruecos, desde el atlántico hasta la frontera argelina, bordeando el mediterráneo y limitando al sur con la cadena montañosa del Rif, y que correspondería al espacio geográfico para el cual se demanda dicho modelo autonómico.

Siguiendo la estela de este primer coloquio, tuvo lugar un segundo encuentro en Alhucemas durante los días 7 y 8 de septiembre del año 2009 bajo el nombre de “*La autonomía de los pueblos y regiones de Tamazgha*”. Al igual que el anterior el coloquio fue organizado por la *Confederación de Asociaciones Culturales Amazighes del Norte de Marruecos*, junto con la *Red de Asociaciones del Norte para el Desarrollo y la Cooperación* así como el *Congreso Mundial Amazigh*

(Tizi Ouzu). Este encuentro se diferencia del anterior por su marcado carácter global, en la medida en que la reivindicación de autonomía del Rif se encajaba dentro de una reivindicación más general de regímenes autónomos para los pueblos amazighes del Norte de África<sup>674</sup>.

#### INFORMACIÓN EN PRENSA SOBRE EL ENCUENTRO “LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS Y REGIONES DE TAMAZGHA” DE NOVIEMBRE DE 2009



Foto: Periódico Agraw Amazigh

<sup>674</sup> En el encuentro también participan activistas amazighes de otras regiones, como Mohamed Handaine (Presidente de la Coordinadora de Asociaciones Amazigh Tamunt n Iffus del Sudeste de Marruecos), Belaid Abrika (miembro del Movimiento Aarouch de Argelia), y Outman Ag Mohamed (representante touareg del movimiento Azawad), así como otros representantes políticos europeos como Fatiha Saidi (Partido Socialista belga), Joan Tardá (Esquerra Republicana de Cataluña) y Carles Llorens (Convergencia i Unión).

La declaración emitida tras el coloquio es un documento que recibe el nombre de “*Declaración de Tamazgha*”<sup>675</sup>, y que se estructura en tres partes diferentes. En la primera, el texto hace referencia a las circunstancias que dan lugar a esta declaración, y que se refieren a la situación de desprotección que padecen las poblaciones amazighes de los estados del Norte de África. En este sentido, se hace referencia a diversas cuestiones que contribuyen a la perpetuación de esa situación: la no oficialidad de la lengua amazigh; la no existencia de leyes o reglamentos en las que se reconozca la obligatoriedad de introducir el tamazigh en la enseñanza, medios de comunicación, sistema judicial, y vía pública; las prácticas económicas discriminatorias y de apropiación de terrenos colectivos de las poblaciones amazighes; el no reconocimiento del referencial amazigh en ninguno de los estados; así como la persistencia de un pensamiento cultural e identitario uniformen que ha sido germen de distintas políticas de aculturación de la herencia civilizacional amazigh.

En la segunda parte, se pide que los estados de Tamazgha tengan en cuenta las reclamaciones de los movimientos amazighes en el Norte de África, reivindicando una política de autonomía regional como solución democrática y modo de respuesta a las exigencias políticas, sociales, económicas y culturales de los pueblos y regiones de Tamazgha.

Estos dos encuentros a los que hemos hecho referencia han tenido un importante impacto mediático en la región, así como sus declaraciones, que han sido asumidas por gran número de asociaciones regionales, principalmente aquellas vinculadas a la cuestión amazigh. Sin embargo, a pesar de este impacto, esa dinámica de debate en torno a la reivindicación de una autonomía regional para el Rif auspiciada por la *Confederación de Asociaciones Culturales Amazighes del Norte de Marruecos*, no llega a concretarse en el establecimiento de ninguna estructura organizativa concreta, a diferencia de lo que ocurrirá con el MAR, sino que, manteniendo un núcleo más o menos estable de organizadores,

---

<sup>675</sup> Véase Anexos (Documentales).

los encuentros han estado condicionados por la propia coyuntura política del país. Tampoco llega a definirse una propuesta firme ni un modelo concreto de organización política ni de relación entre la región y el poder central, una cuestión que ha creado cierta desafección entre algunos actores que toman parte en estos encuentros, tal y como pudimos comprobar en el curso de los debates que tuvieron lugar en el marco del encuentro *“La autonomía de los pueblos y regiones de Tamazgha”* en noviembre de 2009<sup>676</sup>, y su implicación en otras plataformas más estructuradas, como el MAR o el *Foro de Derechos Humanos del Norte de Marruecos*, a favor también de la demanda de autonomía para el Rif.

El impacto de la reivindicación de autonomía para el Rif hasta el comienzo de las protestas populares de 2011 se limitaba principalmente al campo activista local, mientras que gran parte de la población permanecía reacia a posicionarse sobre la cuestión, por rechazo al propio término de “autonomía” o por considerar que esa demanda escapaba a la realidad política de la región y del país.

*“Mucha gente habla de autonomía sin saber lo que significa. Mucha gente confunde independencia con autonomía. Mucha gente piensa que la autonomía no es posible porque el Rif no tiene nada, porque es una región pobre. Para mí la autonomía es algo más que la independencia. Cuando se produce la descolonización se enuncia el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. Sin embargo, se ha constatado que la independencia no ha dado de manera efectiva ese derecho a los pueblos. Con la autonomía se responsabilizaría a las poblaciones y a las autoridades locales”*<sup>677</sup>.

Sin embargo, la confluencia de la reforma de la política regional que se emprende en enero de 2010 y las protestas populares que se inician

---

<sup>676</sup> Observación recogida en el cuaderno de campo nº 9 (noviembre de 2009).

<sup>677</sup> Entrevista a Mimoun Charqui, Rabat 9 de diciembre de 2009.

posteriormente en febrero de 2011 contribuyen a la transformación de la percepción de la sociedad rifeña sobre la reforma territorial, una mayor penetración del discurso del movimiento de reivindicación regional en la misma y en el campo activista local, así como de la propia demanda autonomista.

#### **7.2.2.2. ORGANIZACIONES POLÍTICAS LOCALES**

La prohibición de partidos de carácter regional por la ley de partidos marroquí ha impedido la formación legal de un partido político rifeño, a pesar de que a lo largo de la historia postcolonial de Marruecos se han producido varios intentos, como la iniciativa alumbrada en el año 1969 por el político rifeño de la UC Mohamed Ziani de crear el llamado GRAP (Grupos Regionales Autónomos), una propuesta que no llegó a consolidarse debido al control que Palacio ejerce sobre la vida política del país tras el atentado de Skhirat (Parejo, 2002: 465). Posteriormente, en el año 1996, se volvió a anunciar una iniciativa similar de creación de un partido regional con base en el norte de Marruecos, el *Partido de la Reforma y la Unidad*, que era promovido por dos importantes militantes del nacionalismo en el norte, Bubker Bennuna e Ibn Azuz Hakim, pero que finalmente tampoco llega a ponerse en marcha (Parejo, 2002: 465).

Frente a esta ausencia de partidos propios, la cuestión regional en el Rif aparece en los partidos políticos locales actuales a la luz de la política de regionalización del Estado. En este sentido, las experiencias de observación electoral realizadas durante los comicios de 2007 y de 2009 nos han permitido detectar un mayor interés por la cuestión regional en los partidos políticos en el Rif tras el interés mostrado por el monarca por la reactivación y reforma de la misma, cuestión que ha generado una mayor adhesión a la reivindicación

autonómica por parte de los mismo, que se ha reflejado tanto en sus programas políticos como en los mítines dirigidos a la población<sup>678</sup>.

Sin concretar en propuestas concretas, en su mayoría los partidos políticos locales se han mostrado a favor de una mayor descentralización del país, que empodere a las instituciones regionales y les conceda una mayor capacidad financiera y de decisión política. En algunos casos, ciertos líderes de partidos políticos locales han expresado su apoyo a las demandas promovidas por el movimiento de reivindicación regional, animando a las élites intelectuales de la región a que elaboren un proyecto político concreto que elevar al poder central, y asistiendo igualmente a los encuentros que han tenido lugar en la región. El espectro político simpatizante es amplio y abarca desde pequeñas agrupaciones hasta los partidos que han formado parte de alguna coalición de gobierno, como el PPS, y desde formaciones islamistas a partidos de extrema izquierda. Esta vinculación de los partidos locales responde principalmente al compromiso y a la propia militancia de los miembros y autoridades locales de los partidos que a una adhesión y un apoyo firme y general de las secciones estatales a las reivindicaciones regionales del Rif.

En el caso del PRE, del PPS y del PAM, al que se adhiere casi la totalidad del aparato político del PPS de la provincia de Alhucemas tras su formación, su compromiso local con la reflexión sobre el estatuto territorial de la región emana del interés personal de sus miembros en la misma y de la proximidad de éstos a los actores que promueven dicho debate. Este apoyo, en la mayor parte de las ocasiones se ha traducido en una ayuda financiera, al cese de instalaciones locales para su celebración, o un apoyo simbólico a la organización de actividades o eventos sobre la cuestión.

En el caso de partidos pequeños, su posición sobre la cuestión respondía principalmente a la visión de sus miembros en la región locales más que a una

---

<sup>678</sup> Esto ha sido observado a lo largo de los dos últimos comicios celebrados en el país, y de las múltiples entrevistas realizadas con los partidos locales durante las mismas, para dos estudios de observación electoral durante las legislativas de 2007 y las comunales de 2009.

línea programática del partido a nivel estatal. Este era por ejemplo el caso de *Al Badil Al Hadari (Alternativa y Civilización)*, un partido ilegalizado en el año 2009 que se ubicaba dentro del movimiento islamista marroquí, y que debido a su programa social se sentía también muy próximo a los partidos de izquierda.

La posición del partido en relación al modelo territorial conjugaba como hemos mencionado la visión de sus miembros locales respecto al proceso de reconciliación entre el Estado y el Rif y la apuesta por la extensión del modelo de autonomía propuesto para el Sahara al resto del país.

Así pues, la sección local de *Al Badil Al Hadari* que se presentó a las elecciones legislativas de 2007 cuestionaba tanto el poder central de la monarquía en el sistema político, pidiendo su transformación en una Monarquía parlamentaria, como el proceso de reconciliación con la región, que el *Majzén* daba por concluido. En este sentido, el partido consideraba que la base para la consagración de una “relación tranquila” entre el Rif y el Rey radicaba en que Mohamed VI pidiera perdón públicamente y de forma oficial a la región por la opresión sufrida a lo largo de su historia más reciente<sup>679</sup>.

En lo que se refiere al modelo territorial, la sección local de *Al Badil Al Hadari* reclamaba la extensión de la propuesta de autonomía para el Sahara al resto del país, solicitando que los diferentes entes regionales fuesen delimitados conforme a la existencia de una historia común, una continuidad geográfica y lingüística, y la disposición de recursos naturales suficientes para construir autonomías económicamente fuertes.

Junto a estos casos, Vía Democrática ha sido sin lugar a dudas el partido local que mayor implicación ha tenido tanto en el debate como en la acción política dentro el movimiento de reivindicación regional. En realidad, la sección local del partido en Alhucemas había mantenido desde su fundación una cierta independencia organizativa<sup>680</sup>, y en determinadas cuestiones también ideológica, algo que ha creado en algunas ocasiones diferentes episodios de

---

<sup>679</sup> Entrevista a Achahbar Abdeljamad, Alhucemas 31 de agosto de 2007.

<sup>680</sup> Véase capítulo V de la tesis doctoral.

tensión. De hecho las críticas de Vía Democrática de Alhucemas al modelo centralista del partido aparecieron ya en su propio congreso fundacional, en la medida en que se pretendía mantener un grupo propio que representase al norte de Marruecos dentro del partido.

En el caso de Alhucemas la sección local del partido ha sido uno de los grupos dominantes dentro de la estructura de contestación de la región, cuyos miembros han sido parte de esa “militancia transversal” a la que hacíamos referencia, y que les mantenía activos en diferentes organizaciones de manera simultánea, como sindicatos, asociaciones de derechos humanos, asociaciones de desarrollo local y asociaciones amazighes. Esta simultaneidad ha producido algunas diferencias entre la sección local y el aparato del partido, como por ejemplo las divergencias existentes en lo referente al modelo territorial del país.

Vía Democrática de Alhucemas se encontraba muy influida, tal y como hemos mencionado, por la aproximación teórica que Serfaty había hecho dentro del Ilal Amam a la cuestión amazigh y a su propuesta de establecimiento de sistemas de gobierno autónomos en las regiones etno-culturales de Marruecos<sup>681</sup>. Es por ello que el debate en torno al modelo territorial del Rif ha estado muy presente dentro de la sección local del partido, poniendo en marcha diferentes iniciativas de reflexión y de debate. Entre ellas se encuentra el simposio celebrado en Alhucemas el 30 de julio de 2005 sobre la política regional de Marruecos, en la que se pone de manifiesto la necesidad de desarrollar las ideas que las fuerzas progresistas tiene sobre el futuro político de la región. El punto de partida del encuentro era el de establecer los parámetros que pudieran construir en Marruecos una democracia en la que se diera cabida a la diversidad cultural y a las particularidades regionales<sup>682</sup>.

En el simposio se llega al acuerdo de demandar los derechos históricos de las regiones con una historia arraigada y de reclamar formas de auto-gobierno y

---

<sup>681</sup> Véase capítulo I y V de la tesis doctoral.

<sup>682</sup> بلاغ صادر عن الندوة الوطنية حول الجهوية المنعقدة بالحسيمة يوم 30 يوليوز 2005, Vía Democrática-Alhucemas, 31 de julio de 2005. Archivo de Vía Democrática-Alhucemas.



<sup>1084</sup> El encuentro surge como un diálogo entre distintos actores propiciado por algunos activistas de la

[...] *La explotación inteligente del momento podría dar un gran impulso a la regionalización de Marruecos sobre todo porque existe una presión internacional sobre el régimen marroquí*”<sup>685</sup>.

Por consiguiente, los ejes de discusión de la reunión giraron en torno a la construcción de una estructura política regional que, aprovechando la estructura de oportunidades creada por la propuesta marroquí, pudiese representar los intereses de la región más allá de las diferencias partidistas e ideológicas<sup>686</sup>.

En primer lugar, el debate se iniciaba a partir de la valorización de la identidad y el multiculturalismo existente en el norte de Marruecos, con el objetivo de superar los obstáculos epistemológicos que el origen ideológico de las fuerzas presentes tenían, y marcar a partir de ahí una hoja de ruta que condujese a la obtención de una región auto-gestionada en el Rif, que debía ser delimitada teniendo en cuenta tanto criterios geográficos, como históricos, culturales y políticos<sup>687</sup>.

El establecimiento de un gobierno regional auto-gestionado se propone como la solución a la exclusión cultural, histórica y económica de la región, como una fórmula avanzada de legitimidad política que permita la participación soberana de todos los entes, como forma de resolución a la tensión histórica entre el centro y la periferia, y como medio con el que poder acelerar el desarrollo regional y reducir las disparidades entre las entidades geográficas en el plano económico<sup>688</sup>.

<sup>685</sup> Acta de la reunión ؟ استحقاقات اللحظة الراهنة / أرضية ملتقى الحوار الجهوي شمال / طبيعة وممكنات الرهان الجهوي ومداه في استحقاقات اللحظة الراهنة ؟ 27 de junio de 2007. [Archivo personal de Mohamed Moha].

<sup>686</sup> Acta de la reunión ؟ استحقاقات اللحظة الراهنة / أرضية ملتقى الحوار الجهوي شمال / طبيعة وممكنات الرهان الجهوي ومداه في استحقاقات اللحظة الراهنة ؟ 27 de junio de 2007. [Archivo personal de Mohamed Moha].

<sup>687</sup> Acta de la reunión ؟ استحقاقات اللحظة الراهنة / أرضية ملتقى الحوار الجهوي شمال / طبيعة وممكنات الرهان الجهوي ومداه في استحقاقات اللحظة الراهنة ؟ 27 de junio de 2007. [Archivo personal de Mohamed Moha].

<sup>688</sup> Acta de la reunión ؟ استحقاقات اللحظة الراهنة / أرضية ملتقى الحوار الجهوي شمال / طبيعة وممكنات الرهان الجهوي ومداه في استحقاقات اللحظة الراهنة ؟ 27 de junio de 2007. [Archivo personal de Mohamed Moha].

En el curso de los debates que tienen lugar durante la celebración de ese encuentro aparece ya la propuesta de creación de un partido político regional que pudiera representar los intereses del Rif en el contexto nacional, citando como ejemplo de referencia el caso del PNV vasco<sup>689</sup>. En este caso, la especificidad propia de las fuerzas presentes en el simposio llevaba a que la propuesta de formación de un partido regional se construyera sobre la base ideológica e intelectual de una izquierda plural, un pensamiento progresista y la defensa de los oprimidos<sup>690</sup>.

La idea era la de emprender una “*revolución cultural local*” que pusiera fin a la tiranía de las entidades partidistas clásicas, crear una nueva legitimidad política que permitiese justificar la necesidad de un proyecto ideológico regional y lanzar una campaña política contra la Ley de Partidos, que no permitía la creación de formaciones políticas regionales<sup>691</sup>.

Fruto de esta reunión, la sección local de Vía Democrática de Alhucemas hacía llegar a la Comisión Nacional del partido una propuesta de “*reforma de algunos pilares básicos y reglas de procedimiento de Vía Democrática*”<sup>692</sup>. El texto redactado enviado se dividía en tres partes fundamentales: en primer lugar, una crítica a las reglas y al procedimiento interno del partido; en segundo lugar una exposición de los conflictos internos de la organización; y por último, una propuesta de estructuración de las relaciones entre la sección central y las secciones regionales del partido.

En primer lugar, la sección hacía referencia a lo que consideraba un desequilibrio en la toma de decisiones y en las normas de procedimiento del partido. Se consideraba pues que el Comité Nacional del partido monopolizaba la organización y ejercía su autoridad sobre todos niveles y secciones del

<sup>689</sup> أرضية ملتقى الحوار الجهوي شمال / طبيعة وممكنات الرهان الجهوي ومداه في استحقاقات اللحظة الراهنة ؟ Acta de la reunión 27 de junio de 2007. [Archivo personal de Mohamed Moha].

<sup>690</sup> أرضية ملتقى الحوار الجهوي شمال / طبيعة وممكنات الرهان الجهوي ومداه في استحقاقات اللحظة الراهنة ؟ Acta de la reunión 27 de junio de 2007. [Archivo personal de Mohamed Moha].

<sup>691</sup> أرضية ملتقى الحوار الجهوي شمال / طبيعة وممكنات الرهان الجهوي ومداه في استحقاقات اللحظة الراهنة ؟ Acta de la reunión 27 de junio de 2007. [Archivo personal de Mohamed Moha].

<sup>692</sup> Acta de reunión de la sección local de Vía Democrática- Alhucemas, 12 de mayo de 2007. [Archivo de Vía Democrática-Alhucemas].

partido, imponiendo las líneas programáticas sin tener en cuenta a las particularidades regionales y limitando las facultades y la representación de las secciones locales. Se consideraba que esta forma de actuación iba más acorde con el modo de actuar de que la organización tenía durante el período en el cual su acción permanecía en la clandestinidad, *“algo justificado para proteger a la organización de los golpes de la dura represión”*, pero que ya carecía de sentido<sup>693</sup>.

En segundo lugar, el texto hacía referencia a los conflictos internos que existían en el seno de la propia organización, y a los que pretendía se pudiese fin. Éstos se referían principalmente a la incapacidad del partido para romper con los planteamientos heredados del movimiento marxista leninista marroquí de los años sesenta y setenta, concretamente del Ilal Amam, y de adaptarse al nuevo contexto militante. Esta actitud se achacaba principalmente a la falta de apertura de la dirección del partido a opiniones divergentes de la línea programática, así como al propio interés de algunos líderes por mantenerse en los órganos de dirección. En este sentido, se destacaba la cuestión amazigh y el reconocimiento de las especificidades culturales como una de las últimas afrentas que el partido vivía debido al peso y la fuerza que la ideología arabista ejerce sobre él.

Por último, el texto proponía una reestructuración de las relaciones entre la sección central y las secciones regionales del partido a partir de la interacción y de una verdadera dialéctica entre todos los niveles de la organización y de otorgar a los diferentes entes del partido la capacidad de formular sus propias políticas y posiciones, de modo que las secciones regionales del partido puedan decidir por sí mismas sobre la política regional. Esta interacción podría, según la sección de Alhucemas, animar a emprender una corrección de la trayectoria del pensamiento del partido y a explorar otros temas con mayor profundidad teórica e intelectual, y poder así resolver las cuestiones que son consideradas problemáticas dentro de la organización, entre

---

<sup>693</sup> Acta de reunión de la sección local de Vía Democrática- Alhucemas, 12 de mayo de 2007. [Archivo de Vía Democrática-Alhucemas].

las que se encontraba el reconocimiento de las particularidades culturales y regionales del país<sup>694</sup>.

En base a estas consideraciones, el texto enviado a la Comisión Nacional su postura en relación al modelo territorial del país y las reivindicaciones regionales del Rif. En este sentido, y debido a las *“peculiaridades del desarrollo histórico y cultural del pueblo marroquí”*, la sección de Alhucemas consideraba que el establecimiento de la democracia en el país pasaba por la implantación de sistemas autónomos en diversas regiones, especialmente en el Rif, al considerar que en este caso era una reivindicación legítima y democrática, haciendo mención a la posibilidad de implantar un sistema de carácter asimétrico en el país<sup>695</sup>.

Esta propuesta de Vía Democrática de Alhucemas constituía en realidad la expresión de una disconformidad con el aparato central del partido que se remontaba al propio momento fundacional, y que era heredera de las dificultades de algunos sectores del partido para asumir la pluralidad cultural y lingüística dentro del discurso ideológico, tal y como hemos analizado en capítulos anteriores<sup>696</sup>.

Esta disidencia de la sección local de Alhucemas fue contestada por parte del Comité Nacional de Vía Democrática, instándola a *“revisar sus prácticas y percepciones, respetar la humildad revolucionaria, comprometerse con la puesta en marcha de Vía Democrática, trabajar en una planificación sólida de la sección de Alhucemas como parte integrante de la organización, y olvidar el boicot de años de estructuradas actividades nacionales”*<sup>697</sup>.

---

<sup>694</sup> Acta de reunión de la sección local de Vía Democrática- Alhucemas, 12 de mayo de 2007. [Archivo de Vía Democrática-Alhucemas].

<sup>695</sup> Acta de reunión de la sección local de Vía Democrática- Alhucemas, 12 de mayo de 2007. [Archivo de Vía Democrática-Alhucemas].

<sup>696</sup> Véanse capítulos I y V de la tesis doctoral.

<sup>697</sup> Cartas de apercibimiento de la sección nacional de Vía Democrática a la sección local del partido en Alhucemas, emitidas por la Secretaría Nacional de Vía Democrática, 28 de abril y 13 de mayo de 2007. [Archivo de Vía Democrática-Alhucemas].

A pesar de la llamada de atención, la sección de Alhucemas decidió continuar con su propuesta de animación del debate regional con el objetivo de llegar a constituir una plataforma que pudiera aglutinar a las fuerzas políticas regionales y presentar un proyecto político claro al Estado marroquí. Es por ello que el 30 de junio de 2007 tiene lugar una segunda reunión del Foro de Diálogo en la sede de la asociación Azir de Alhucemas. La idea continuaba siendo la formación de esa plataforma al margen de sus respectivos partidos políticos de procedencia. Este segundo encuentro sirve para integrar a nuevos militantes locales que comienzan a interesarse por el debate sobre la cuestión regional en el Rif, como los sectores del MCA que ya habían comenzado a movilizarse unos meses antes a favor de la autonomía del Rif, entre los cuales se encontraba Karim Maslough, por aquel entonces era miembro de la asociación amazigh Tanukra<sup>698</sup>, y posteriormente será uno de los fundadores del *Movimiento por la Autonomía del Rif*, y miembros locales del PDAM.

La dinámica de discusión que se había generado alrededor de la iniciativa de las fuerzas de izquierda de la región se paraliza tras ese segundo encuentro. Sin embargo, los dos simposios celebrados llegan a producir algunos efectos a dos niveles: por un lado, a nivel local, los encuentros ejercen de puente entre los sectores de la izquierda regional y el movimiento amazigh local que se mostraban interesados en la apertura de nuevos caminos de militancia en torno a la reivindicación regional, y constituyen la simiente de organizaciones posteriores, como el *Foro de Derechos Humanos del Norte de Marruecos*; y por otro lado, en lo que concierne a los apartados centrales de los partidos, las muestras de disensión y la reivindicación del reconocimiento de elementos alternativos en el discurso ideológico de los mismos.

En este último caso, dos años después, el partido Vía Democrática a nivel estatal llega a adoptar y a reivindicar “*el reconocimiento de las especificidades regionales y la concesión de la máxima autogestión económica, política y cultural a*

---

<sup>698</sup> Entrevista a Mohamed Moha, Alhucemas 12 de abril de 2011.

*aquellas regionales que forjaron una personalidad específica a lo largo de su historia como es el caso del Rif, el Atlas y Sous”<sup>699</sup>.*

### **7.2.2.3. ASOCIACIONES LOCALES Y SECCIONES LOCALES DE ASOCIACIONES ESTATALES.**

La participación de asociaciones locales y de secciones locales de asociaciones de carácter estatal se debía principalmente, tal y como hemos señalado, a esa *“militancia transversal”* que mantenían gran número de activistas locales, que simultaneaban su participación en asociaciones de desarrollo local, asociaciones de derechos humanos o secciones sindicales, con su pertenencia a partidos políticos u a organizaciones vinculadas al movimiento amazigh. Entre estos diferentes tipos de asociaciones destacan principalmente la presencia de miembros locales de la AMDH, la UMT, y de asociaciones de desarrollo local como la *“Asociación Azir para la protección del medioambiente”*, la *“Asociación Bades de animación social y económica”*, o la *“Red Al Amal por el Auxilio y el Desarrollo Sostenible”*, así como de las denominadas *“Asociaciones de la memoria”*, como la *“Asociación Historia del Rif”* o *“Memoria del Rif”*, que desde su interés por la recuperación de la historia de la región, sus líderes, y por la rehabilitación de su trascendencia histórica, han contribuido en la construcción del discurso reivindicativo.

Junto con estas organizaciones cuya presencia se debe al compromiso militante, interés y adhesión de sus miembros, se crean otras específicamente centradas en la profundización y desarrollo de la reivindicación regional al estado, como el *Foro de Derechos Humanos del Norte de Marruecos (FDHNM)*.

El FDHNM nace como una organización centrada en la defensa de los derechos humanos y las libertades fundamentales en el Norte de Marruecos, y como asociación de ayuda a las víctimas de violaciones de derechos humanos a

---

<sup>699</sup> Comunicado de la Secretaría Nacional de Vía Democrática, 28 de mayo de 2009.

través de la asistencia jurídica, la creación de conciencia entre las autoridades y la organización de acciones de solidaridad<sup>700</sup>.

Más allá de estos aspectos formales, el FDHNM era en realidad una continuación de la experiencia iniciada por el “Foro de Diálogo del Norte-Rif”. En esta ocasión sus integrantes eran de nuevo miembros de fuerzas de izquierda de la región más un importante número de activistas rifeños de la diáspora. En su momento la iniciativa había sido capitaneada por sectores de la provincia de Alhucemas vinculados a la GSU, que habían participado en la plataforma de la *“Declaración del Rif”* y en el Foro de Diálogo celebrado en Tánger en 2007.

Sin embargo, cuando se inicia el proceso de constitución del FDHNM la presencia política de la izquierda en la región había sufrido una importante transformación tras la creación del PAM, siendo esos sectores vinculados a la GSU, junto a la mayor parte del PPS en la región, los que en mayor medida se unen al nuevo partido. Aún así, en el año 2010 parte de estos dos grupos militantes se reintegran nuevamente en la iniciativa al margen de su nueva organización política.

La creación del FDHNM responde también a la idea de crear un partido político regional, una cuestión que se remontaba a las discusiones que emergen en torno al *“Comité de la Declaración del Rif”*, y posteriormente a la reunión “Foro de Diálogo del Norte-Rif”.

*“La GSU en aquel momento no tenía sitio ni fuerza y necesitaba hacerse un hueco en el mapa político de la izquierda. Su reivindicación principal en este Foro fue la autonomía del Rif para el territorio que comprendía el antiguo protectorado español, de*

---

<sup>700</sup> Véase <http://forummensenrechtentnm.wordpress.com/>



*Larache a Nador. No fue creado como una asociación de lucha a favor del respeto de los derechos humanos, sino con la intención de ser organización política regional”<sup>701</sup>.*

La constitución de partido regional se ha mantenido como uno de los objetivos preferentes para el FDHNM desde su constitución, y paralelamente también para otras organizaciones regionales como el MAR, todo ello a pesar de que la ley de partidos políticos continúa prohibiendo la constitución de formaciones de esta naturaleza. Es por ello que, teniendo presente este obstáculo mayor, la FDHNM se propone como medida intermedia en el momento en el que se constituye, junto con los objetivos formales que hemos mencionado, la finalidad de ejercer de organización de presión política para el respeto de los derechos humanos en la región, entre los que la organización incluía los derechos culturales, lingüísticos, históricos y económicos comunitarios.

La celebración de su primer congreso debía de realizarse en Chefchaouen el 10 de diciembre de 2010, con motivo de la celebración de la “*Jornada Mundial de los Derechos Humanos*”. El lema seleccionado para el encuentro había sido “*Por una constitución democrática que reconozca el derecho de las regiones históricas a la autodeterminación económica, social, cultural y política*”. El encuentro fue prohibido por el Ministerio del Interior, lo que generó una fuerte protesta de las organizaciones de la diáspora que iban a participar en el mismo<sup>702</sup>. El hecho de que fuesen asociaciones del exterior, a las que rifeños de la diáspora se encontraban adheridos, radicaba en las divergencias que previamente habían

---

<sup>701</sup> Entrevista a un activista rifeño, abril de 2011.

<sup>702</sup> Las organizaciones que emprenden las acciones de denuncia son a Fundación Tifawin (La Haya), la Fundación Izuran (Amsterdam), la Fundación de la Voz de los Jóvenes Marroquíes en Holanda, el Foro Euro-Rif por la Solidaridad y la Ciudadanía, la Voz de los Demócratas Marroquíes en Holanda, la Fundación Aknari para el Desarrollo y la Democracia en Amsterdam, el Foro Ciudadanía y Solidaridad de los Marroquíes en Europa, la AMDH Holanda, la Asociación de los Trabajadores Marroquíes en Amsterdam, la Fundación Numidia por la Cultura y el Diálogo en Holanda, la Asociación Azraf (País Vasco), la Asociación Taghrast (Cataluña), la Asociación Tawmat (Cataluña), la Asociación Tamazgha (Madrid), la Asociación de Inmigrantes Magrebíes (Islas Baleares), la Asociación Rif (Madrid), la Asociación Espacio Solidaridad (Madrid), el FJV Francia, la Asociación Rif para el Desarrollo Sostenible (Coordinación Europa).

surgido con algunos sectores militantes locales. Se pensaba que aquellos militantes que se habían integrado en el PAM, especialmente Ilyas El Omari, buscaban paralizar, o al menos controlar el FDHNM, ante lo cual la rama europea de la organización decide tomar el control de la misma tras la creación de la coordinadora en Europa<sup>703</sup>.

La financiación de la organización corría casi en su totalidad por parte de las organizaciones de Europa, por lo que la prohibición del encuentro de Tánger constituye la razón definitiva para apartar a aquellos sectores que buscaban ralentizar su puesta en marcha.

La posición del FDHNM ante la cuestión del modelo territorial era una continuidad de la tendencia que se había consolidado entre la izquierda de la región desde la *“Declaración del Rif”*. En este sentido, el discurso de la organización se basaba sobre la reivindicación del derecho del pueblo marroquí a decidir sobre la autodeterminación económica, social, cultural y política de sus regiones históricas.

El empleo del concepto “derecho de autodeterminación” por parte de actores del movimiento de reivindicación regional, no se ha referido a una demanda de independencia del Rif, sino al establecimiento de una región autogestionada o autónoma. Haciéndonos eco de la distinción que Dahboui (2001) realiza del término “autodeterminación” diferenciarse tres interpretaciones diferentes del mismo: la primera, como gobierno propio de un pueblo ya presente en un territorio, como podría ser el caso de los movimientos anticoloniales en los que la autodeterminación significa un gobierno propio de las poblaciones de las colonias; la segunda, como demanda de un Estado separado para los grupos nacionales, tanto como si esos grupos se encontraban previamente dentro o no, sobre fronteras internacionalmente reconocidas; y la tercera, como demanda de ciertos movimientos contemporáneos por los derechos de los pueblos autóctonos o por la autonomía de regiones subestatales

---

<sup>703</sup> Entrevista a un activista local, Alhucemas abril de 2011.

a las autoridades centrales, cuando la autodeterminación se reclama como remedio a la marginalización o la explotación.

En el caso del Rif, la autodeterminación se piensa en términos regionales, e indica un interés en alcanzar una autonomía necesaria para proteger y mejorar la auto-suficiencia y sus particularismos. La reivindicación de este principio por parte de los grupos interesados se justifica como en base a cuestiones como “colonialismo interno” o “explotación regional” Dahboui (2001: 10).

En lo que concierne al FDHNM el empleo del término “autodeterminación” se refiere, tal y como hemos mencionado, a la demanda de establecimiento de una región autogestionada o autónoma, que en todo caso debía de ser construida sobre la base de una consulta popular a su habitantes, los responsables de decidir sobre la fórmula política a adoptar y los límites territoriales a determinar<sup>704</sup>.

El FDHNM no llega a proponer un modelo concreto y definido, sino que hereda las asunciones previamente adquiridas por sus propios militantes, al unir el activismo surgido en el Rif en torno a la política de reconciliación nacional del Estado marroquí, algo que se muestra en su interés por conectar el modelo territorial con la cuestión de la memoria histórica, así como su opción por el modelo de autogestión, con el nuevo movimiento de reivindicación regional.

#### **7.2.2.4. ORGANIZACIONES Y ASOCIACIONES EN EL ESPACIO TRANSNACIONAL**

En el plano transnacional, los actores implicados en el movimiento de reivindicación regional, bien como actores activos en el mismo, bien como

---

<sup>704</sup> بيان صادر عن مجلس التنسيق في شأن مستجدات الوضع الحقوقي والديمقراطي بالمغرب , Foro de Derechos del Hombre en el Norte de Marruecos, 3 de diciembre de 2011.

apoyos políticos o financieros, proceden de ámbitos militantes diferentes, principalmente tres: el activismo amazigh, la diáspora rifeña, y algunas organizaciones políticas implicadas en causas y reivindicaciones afines en otros países.

Así pues, en primer lugar se encuentran organizaciones vinculadas al activismo amazigh, especialmente el CMA como representante de la causa amazigh a nivel internacional, y el *Movimiento por la Autonomía de la Kabilia*, una plataforma que surge en el año 2001 con los mismos objetivos de autonomía que el MAR ha adoptado posteriormente en el Rif.

En lo que concierne al CMA, la organización había asumido de manera oficial en 2002, tal y como hemos visto, en su discurso reivindicativo el establecimiento de un modelo federal en todos los países del Norte de África como modo de dar respuesta a las demandas políticas, económicas y sociales de las regiones amazighes de los mismos. Tras la escisión del CMA sufrida en noviembre de 2008, las dos organizaciones que han surgido de dicha división, el CMA-Meknés y el CMA- Tizi Ouzu, han continuado con la misma línea argumentativa, si bien la sección vinculada al Congreso de Tizi Ouzu decide posicionarse dentro de la corriente autonomista a partir del momento en que se produce la división, en parte por la posición de liderazgo que asumen Rachid Raha en esa sección, militante rifeño que siempre se había mostrado favorable a esa opción. En este sentido, el propio Rachid Raha, como presidente de la organización y como miembro del Grupo Regional de Marruecos del CMA incluía la reivindicación de *“la generalización del estatuto de autonomía a todas las regiones de Marruecos”*<sup>705</sup>.

El *Movimiento por la Autonomía de la Kabilia* (MAK) surge tras los enfrentamientos que tienen lugar en la región de la Kabilia entre la población local y el régimen argelino durante la primavera del año 2001, y que son

---

<sup>705</sup> «Communiqué de Mrirt CMA-Région Maroc», Rachid Raha, Mrirt 29 de noviembre de 2008. Archivo personal de Rachid Raha.

conocidos popularmente entre el activismo amazigh como la *Primavera Negra*<sup>706</sup>. Los sucesos acaecidos entre las fuerzas del orden y la población cabil se iniciaron en un contexto general que dominaba Argelia en aquellos años, y que se caracterizó por la presencia de un aumento de la pobreza y del desempleo y de un fortalecimiento del sistema clientelista del régimen. Ante esta situación generalizada, y tras la represión que se produjo tras las protestas que desencadenan la *Primavera Negra*, se impulsaron a nivel regional varias plataformas locales que, organizadas bajo el nombre de *Movimiento Ciudadano de los Aarchs*, buscaban rescatar formas políticas tradicionales cabiles de gobierno: la *Coordinadora de los Aarchs Dairas y los Municipios de Tizi Ouzu*, la *Coordinadora Intermunicipal de Bejaia* y la *Coordinadora de Comités Ciudadanos de Bouira* (Abrika, 2009). Junto a ellas emergieron otras coordinadoras, como la *Plataforma El Kseur*, creada con el objetivo de representar e impulsar las demandas expresadas por la población durante los meses de enfrentamiento. En este sentido, la plataforma era la encargada de hacer llegar al régimen argelino la síntesis de 15 reivindicaciones que se habían ido forjando tras la *Primavera Negra*, y que eran la expresión del nuevo activismo que se estaba formando en la región, en el que se combinaba la militancia amazigh, con la lucha por la democratización del país, la denuncia de las acciones cometidas por el estado durante la crisis y otras demandas de carácter específicamente regional.

Este contexto ve la luz el MAK en el mes de julio de 2001, bajo la iniciativa del histórico líder cabil del movimiento amazigh Ferhat Mehnni. El MAK se constituía con el objetivo de hacer salir a la Cabilia de la espiral de violencia en la que el poder quería encerrarla y de responder a una esperanza popular de emergencia, de una alternativa que pudiera sobrepasar el impasse político en el que se encontraba tras la independencia de Argelia (Mehnni, 2004).

El proyecto autonómico presentado por el MAK se construía sobre la base de una exaltación comunitaria en la se ensalzaba al pueblo cabil, que por su lengua, su cultura y su historia, se había forjado una identidad y una

---

<sup>706</sup> Véase capítulo V de la tesis doctoral.

personalidad propia. Se afirmaba que los cabiles eran ciudadanos de Argelia, y que pertenecían todos a la familia de los Amazighes, si bien su primera patria era la Cabilia, y su lengua el cabil<sup>707</sup>.

A partir de estas consideraciones previas, la autonomía regional del MAK se argumentaba defendiendo el derecho de un gobierno autónomo en la Cabilia en tanto que región, en tanto que pueblo y en tanto que nación, proponiendo la siguiente estructura política: un parlamento regional del que emane un jefe del ejecutivo que forme un gobierno regional, un consejo constitucional, un senado, órganos de control de los ejecutivos locales, y las asambleas populares comunales, que habían sido recuperadas por el *Movimiento Ciudadano de los Aarchs*<sup>708</sup>.

Asimismo se disponía en el plano simbólico la adopción de su propia bandera y sus propios símbolos regionales, y en el administrativo la posesión de competencias sobre el dominio de la seguridad civil, la educación, la cultura, la sanidad, la justicia, los derechos humanos, la información y los medios de comunicación, los transportes y sus infraestructuras, las finanzas y la fiscalidad, el presupuesto y la economía, el medioambiente y la ordenación del territorio<sup>709</sup>. En definitiva, un sistema de organización política que debía ser refrendado por la población de la Cabilia, y recogido en una constitución regional propia.

El proyecto autonómico de la Cabilia se presentaba pues como el fruto de una ruptura entre el Estado argelino y la región que se debía tanto a causas estructurales (la existencia de un pueblo con identidad propia, una cultura, una lengua y un territorio), como a causas políticas e ideológicas (*“centralización extrema, autoritarismo, burocracia, incompetencia, nepotismo generalizado, corrupción*

---

<sup>707</sup> «Projet pour L'autonomie de la Kabylie», *Movimiento por la Autonomía de la Kabilia*, abril de 2003. Véase <http://www.makabylie.info/>

<sup>708</sup> «Projet pour L'autonomie de la Kabylie», *Movimiento por la Autonomía de la Kabilia*, abril de 2003. Véase <http://www.makabylie.info/>

<sup>709</sup> En el proyecto de autonomía de la Cabilia se establecían como competencias del estado central la defensa nacional, la emisión de la moneda y la definición de la política exterior, precisando que ésta fuese de acuerdo a los intereses morales y materiales del pueblo cabil. «Projet pour L'autonomie de la Kabylie», *Movimiento por la Autonomía de la Kabilia*, abril de 2003. Véase <http://www.makabylie.info/>

*estructural y del aparato con fines de interés personal o de grupos, que han hecho del Estado un monstruo extraño, hostil a su sociedad"*) y sociales (la presencia de males endémicos como la pobreza, la emigración, y el paro), y que explicaban la necesidad de la Cabilia de existir políticamente y de contar con un proyecto que le fuese propio (Chaker, 2008).

Los textos fundacionales del MAK han sido modelo de referencia para el activismo rifeño, especialmente para las generaciones más jóvenes de militantes, que han contemplado siempre la lucha del pueblo cabil como un ejemplo de compromiso y como la vanguardia de la contestación identitaria en el Norte de África. De ahí que colectivos como el MAR y plataformas como la *Coordinadora de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos* hayan estado tan influidas durante sus primeros años por la experiencia cabil de reivindicación autonómica encarnada por el MAK.

En segundo lugar, se encuentra la actividad de la diáspora rifeña asentada en Europa que ha sido especialmente activa desde la organización de las primeras actividades en torno al movimiento de reivindicación regional en la participación en encuentros y debates sobre la cuestión territorial del Rif. De hecho, en ese tiempo se han formando diferentes secciones de los colectivos locales implicados en la misma en diversos países de Europa, como España, Alemania, Holanda y Bélgica, como la Coordinadora del MAR en Europa, instalada en un primer momento en Cataluña, y en la actualidad en Bélgica, o las secciones del FDHNM en Bélgica y Holanda. Paralelamente, algunos grupos de la diáspora han sido los promotores de la introducción del debate entre la población emigrante rifeña, mediante la organización de actividades de debate sobre el Rif, la regionalización y el futuro político de la región. Así, han tenido lugar encuentros en el exterior como *"El Rif: la tierra del ser humano. ¿Qué camino hacia la democracia y el desarrollo? ¿Puede servir el modelo de autonomía catalán?"* organizado el 14 de abril de 2008 en Mataró por la Asociación Taghrast-Espai Amazic; *"El futuro del Rif: autonomía o regionalización"*, en Bruselas el 6 de febrero de 2010 bajo el patrocinio de Agraw N'Arif (Agrupación Democrática del Rif); o

la primera reunión del *Movimiento por la Autonomía del Rif* celebrada en Lovaina (Bélgica), el 10 de abril de 2010.

La actividad de la diáspora ha sido especialmente relevante porque no se ha limitado sólo a servir de hilo conductor y altavoz de las propuestas sobre las que se está trabajando en el Rif entre las comunidades rifeñas de Europa, sino que ha participado en el propio debate ideológico, contribuyendo con su propia experiencia en otros sistemas políticos, algunos de ellos con una amplia descentralización, proporcionando la puesta en contacto con organizaciones nacionalistas de Europa, y ayudando a que representantes activos implicados en este movimiento de reivindicación regional en el Rif se desplazaran a sus países de residencia y participasen en encuentros con los rifeños allí asentados.

En este sentido, la actividad de la diáspora ha sido especialmente relevante para incorporar al tercer tipo de actores implicados en el movimiento de reivindicación regional, es decir, otros movimientos sociales y organizaciones políticas, como *Esquerra Republicana de Catalunya* o *Covergència i Unió*, o el *Partido Socialista* de Bélgica. El papel de estas organizaciones ha sido principalmente el de dar apoyo financiero y político a los encuentros organizados por los actores locales implicados en la reivindicación regional en el Rif, así como el de transmisor de las experiencias propias de su lucha en sus respectivas regiones y contextos políticos.

#### **7.2.2.5. FUERA DEL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL**

Dentro del propio movimiento amazigh, tanto a nivel regional del Rif como a nivel estatal, existen determinados grupos que han optado por permanecer al margen de este debate, y que corresponden principalmente a la tendencia más culturalista y menos política del movimiento amazigh.

En el caso del Rif, existe un sector reticente a tomar parte en la reivindicación regional y que aboga por una lucha global que consiga el



reconocimiento de la identidad amazigh de Marruecos, sin crear diferenciaciones regionales. Para estos sectores, el establecimiento de una autonomía del Rif y reconocimiento de su identidad amazigh, es considerado algo no deseable, porque, según sostiene este grupo, ambas cuestiones sólo vendrían a afirmar la identidad árabe del Estado.

Así pues, no todos los sectores del movimiento amazigh en la región se muestran a favor del desarrollo de una militancia de naturaleza autonomista, federalista o incluso regionalista dentro del activismo amazigh de la región, al mostrarse contrarios a una defensa de la identidad amazigh en base a una circunscripción territorial regional y a la existencia de una lengua amazigh común. Para estos sectores, entre los que se encontraban fundamentalmente militantes pertenecientes a organizaciones vinculadas a un discurso ideológico primordialista, como la plataforma *Opción Amazigh* y su rama local *Asociación Identidad Amazigh* de Selouan, el reconocimiento de la identidad amazigh del Rif suponía el reconocimiento de la identidad árabe del estado, y rechazaban las propuestas de adoptar otros sistemas políticos, como el español, el belga o el alemán que otros sectores del movimiento proponían como modelos de referencia.

Asimismo, a nivel local organizaciones como la *Asociación del Rif de Derechos Humanos* rechazaban integrarse y asumir la reivindicación autonómica al considerar que la región aún se encontraba falta de un desarrollo suficiente que permitiese poder desarrollar con garantías un gobierno autónomo. Estimaba además que esas propuestas no eran más que un intento de aprovecharse políticamente de la oferta realizada a la comunidad internacional para la resolución del problema del Sahara Occidental<sup>710</sup>, algo que consideraba como una especie de chantaje al estado marroquí<sup>711</sup>, poniendo incluso en duda las bases históricas sobre las que se construía el discurso de los actores del

---

<sup>710</sup> « Des jeunes réclament l'autonomie », *Le Reporteur*, nº 415 del 11 al 17 mayo de 2007 N° 415.

<sup>711</sup> «Entretien avec Chakib Al Khayari, président de l'Association Rif des droits de l'homme (ARDH)», *Libération*, 9-10 de junio de 2007.

movimiento de reivindicación regional, al que veía incluso que se desarrollaba sobre base de discriminación étnica.

*“... la reivindicación en sí misma es sana y juiciosa, pero es necesario ligarla al contexto político e histórico. Actualmente es suscitada en una coyuntura crítica para el país. Se está debatiendo la autonomía de la región del Sahara, liar el tema al afirmar la autonomía del Rif, y yo no sé quién podría entrar en juego de nuevo, es un caso de falta de madurez y un acto político irreflexivo e incluso irresponsable. Es también un oportunismo político de lo más malo”<sup>712</sup>.*

*“... los defensores de esta tesis de la autonomía arguyen orígenes históricos, como la República del Rif y el levantamiento de 1958-59, y argumentan que los rifeños expresaron en el curso de dos fases históricas su voluntad de auto-gobernarse lejos de la tutela colonial o majzeniana, pero es interesante rectificar la historia. Vamos a empezar con la República del Rif, que nunca se ha establecido sobre una base étnica ni tribal o regional, la prueba es que muchas tribus no se encontraban dentro del marco de la colonización española, fueron recuperadas. En algún momento, la influencia de esta república llegó a las afueras de la ciudad de Fez. No es necesario ir muy lejos, la zona de Ikalliyen, que en la actualidad compone la mayor parte del territorio de la provincia de Nador nunca estuvo bajo la influencia de la república que se compuso por las tribus del Rif central, tribus de Gomara y una parte de las tribus de Jebala. Debemos recordar que incluso el himno nacional de la república estaba en árabe clásico, puesto que fue obra de un poeta palestino Ibrahim Toukan. Por lo tanto, no existe una tendencia discriminatoria, ni étnica contra el resto de los marroquíes...”<sup>713</sup>.*

---

<sup>712</sup> «Entretien avec Chakib Al Khayari, président de l'Association Rif des droits de l'homme (ARDH)», *Libération*, 9-10 de junio de 2007.

<sup>713</sup> «Entretien avec Chakib Al Khayari, président de l'Association Rif des droits de l'homme (ARDH)», *Libération*, 9-10 de junio de 2007.

A estos actores locales también se les suman a nivel estatal ciertos partidos políticos que, a pesar de encontrarse próximos a la causa amazigh, se desvinculan igualmente de las pretensiones autonomistas adoptadas por algunos sectores del movimiento amazigh. En este sentido, el Movimiento Popular se ha manifestado favorable a la implantación de un sistema político que integre plenamente el reconocimiento de los derechos políticos y culturales de las comunidades étnicas, es decir un “*Marruecos unido, justo, plural y rico de su diversidad identitaria*”<sup>714</sup>, pero mostrándose al mismo tiempo precavido respecto a la emergencia de movimientos autonomistas en el Sous y en el Rif. En este sentido, consideraba que el denominado “*síndrome de la República del Rif*” podía suponer el despertar de una guerra entre comunidades bereberes, y que su pretensión de implantar el “*modelo ibérico de regionalización avanzada*” en el país podía acabar quemando bruscamente etapas históricas que eran necesarias transitar para que el país encontrase por sí mismo su propio modelo territorial<sup>715</sup>.

Así pues, la negativa de estos actores a integrarse en alguna de las plataformas surgidas o de asumir las demandas del movimiento de reivindicación regional en su propio discurso se ha basado, de manera general, en el rechazo de los mismos a implicarse en dominios que implicasen ese grado de contestación al régimen, o en el hecho de que consideraban que el proyecto político no era el adecuado tanto desde el punto de vista económico, como ideológico o social.

---

<sup>714</sup> “Université de printemps du Mouvement Populaire: l’amazighité au centre du projet de société démocratique », *La Gazette du Maroc*, 28 de marzo de 2008.

<sup>715</sup> “Université de printemps du Mouvement Populaire: l’amazighité au centre du projet de société démocratique », *La Gazette du Maroc*, 28 de marzo de 2008.

### **7.2.3. ELEMENTOS DEL DISCURSO DEL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL Y ACCIONES DE DIFUSIÓN**

El movimiento de reivindicación regional rifeño engloba, tal y como hemos visto, diferentes corrientes políticas, diferentes visiones del problema territorial, soluciones de diverso tipo al mismo, y una variada tipología de actores implicados. Sin embargo, a pesar de las divergencias existentes en los aspectos anteriormente citados, hay elementos y reflexiones que se repiten y aparecen de manera reiterada en el discurso de los grupos y colectivos que integran el movimiento.

La cultura política se forma como un producto de la historia colectiva de un sistema político, así como de las historias de vida de los miembros de ese sistema, por lo que se hace presente y se muestra tanto en los actos públicos como en las experiencias privadas de sus propios miembros (Langenbacher, 2005:24). En este sentido, el debate ideológico y la construcción discursiva de las diferentes corrientes militantes se han desarrollado tanto desde un plano colectivo y público, en el marco de conferencias y encuentros, como en un plano individual e interno, con las reflexiones de líderes militantes, que desarrollan un papel fundamental en este proceso como “contadores de historias” (Smith, 2003), ejerciendo el papel de agentes de construcción del carácter de la comunidad política en formación. Es por ello que esta construcción de las comunidades políticas a través de un discurso compartido es denominada por autores como Smith (2003) como “historias de la identidad del pueblo”.

Así pues, frente a la historiografía oficial marroquí, marcada más por el objetivo de construir la memoria nacional y de reforzar el discurso nacionalista que por una investigación académica, como señala Baida (2004), el discurso del movimiento de reivindicación regional del Rif se presenta como un ejercicio de recuperación de la memoria e “historia del tiempo presente” de la región con la que hacer frente al discurso oficial del Estado, que había estado marcado por varios factores: una voluntad de hacer frente a la historiografía colonial, que en

su mayor parte se había instrumentalizado para impedir a los marroquíes apropiarse de su propio pasado y hacer de ella el trampolín a su emancipación; la necesidad de reforzar las bases ideológicas del estado nación tras la independencia; la influencia de un contexto regional e internacional dominado por la descolonización y el panarabismo; y el uso intencionado de la historia como fuente referencial en busca de una identidad, en otro tiempo ridiculizada, y de la cohesión nacional.

La memoria colectiva es una importante vía a través de la cual la historia llega a la vida cotidiana, afectando a la propia cultura política del presente, las identidades y los propios valores de los individuos (Langenbacher, 2005:24). De este modo, la recuperación de la memoria regional a través de las diferentes narrativas que han emergido en el Rif dentro del contexto del movimiento de reivindicación regional, ha impulsado la reconfiguración del marco ideológico del campo político regional, tal y como hemos visto en el análisis de la tipología de actores que lo conforman, afectando tanto a los valores políticos de las élites locales como de la propia población del Rif, como quedará patente a lo largo del ciclo de protesta que se inicia en el país en el año 2011. Por consiguiente, la reconstrucción de la memoria colectiva y la recuperación de la historia del Rif han servido a los actores de la región para construir sobre ambos procesos los proyectos políticos que en la actualidad se vinculan al movimiento de reivindicación regional.

La construcción discursiva del movimiento se ha formado a partir de la confluencia de una línea argumentativa común a todas las narrativas en las que la historia de la región, presentada como una época gloriosa y como base nacional que avala la puesta en marcha de un proyecto político autónomo en el Rif, aparece junto a un análisis crítico de las relaciones del estado marroquí con la región, a partir del cual se llega a una toma de conciencia y de responsabilidad del futuro político del Rif por parte de los actores implicados en el proceso. En este sentido, el movimiento de reivindicación regional presenta, como otros movimientos nacionalistas, unas narrativas que siguen la misma línea

argumentativa de estos grupos, y que Smith (1999) ha analizado en su obra *Mitos y Memorias de la Nación*, enumerando los siguientes elementos de la misma: los orígenes temporales; la localización y migración; el linaje; la época heroica; el declive; y la regeneración.

Así pues, en primer lugar, para el movimiento de reivindicación regional la presencia de poblaciones rifeñas en la historia se remonta a los propios reinos amazighes, pueblos autóctonos del Norte de África, considerando los vestigios arqueológicos de Nekor, AlMazemma, Adouz y Bades como pruebas de su existencia, y a las confederaciones tribales de la época precolonial como el origen temporal del Rif como comunidad política.

En segundo lugar, el elemento de localización ha variado de un discurso a otro, siguiendo las diferentes propuestas territoriales que dentro del movimiento de reivindicación regional se insertan. Por ello, la pregunta ¿qué Rif? ha constituido una de las principales diferencias entre las diversas corrientes del movimiento, que en algunos casos optaban por una delimitación basada en criterios históricos y antropológicos amplios, en los que el elemento económico adquiriría una gran importancia. Este sería el caso de la reivindicación del llamado “Gran Rif” por la corriente vinculada a la Coordinadora de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos. Esta propuesta era asimilada a la visión que las élites políticas e intelectuales involucradas en el movimiento de reivindicación regional sostenían, frente a aquellas que proponían otros actores como el MAR o la visión que popularmente permanecía en el imaginario de la sociedad rifeña.

*« Hay gente que habla de Tánger y Tetuán como parte del Gran Rif, que llega hasta la frontera con Argelia. Pero yo mantengo que eso no es el Rif. Por supuesto que hay posibilidad de crear una cooperación entre las dos regiones, el Rif y Tánger-Tetuán. La región debe construirse sobre una base lingüística, histórica y étnica... el Rif debería*

*de ser Alhucemas, Nador, parte de Taza, la correspondiente a la tribu de Izannyen y parte de Berkane, la correspondiente a Ait Yeznaben”<sup>716</sup>.*

*“Demandamos al estado marroquí crear una región administrativa, pero también política, que tenga en cuenta la lengua, la tradición, la historia común. La mayoría de las asociaciones ven el Rif como Alhucemas y Nador, la otra propuesta, esa de una región que va desde Oujda hasta Tánger es una cuestión de élites”<sup>717</sup>.*

Dentro de las diferentes narrativas de localización del Rif emergen también otras propuestas en las que se incluye el elemento de las relaciones internacionales a la hora de territorializar la comunidad política. En este sentido, dentro de los sectores fundadores del MAR, se desarrolla el concepto de “Rif estratégico” como base para la definición del modelo de organización política a adoptar, así como base de las relaciones y de las pautas de interacción entre el estado marroquí y la región. Este “Rif estratégico” debía construirse sobre la base de una elección geopolítica que diera un enfoque duradero y global al Rif, un Rif autónomo y amazigh que no fuese víctima de los problemas territoriales y militares entre España y Marruecos, sino un Rif cooperativo con España y estratégico por su integración federal con Marruecos. Esta visión, que recupera la idea que en su momento Abdelkrim tenía sobre la lógica que debían de seguir las relaciones entre la República del Rif y España, es la única que realiza una reflexión clara sobre los territorios limítrofes al Rif bajo soberanía española - Melilla y los islotes-, territorios que el estado marroquí reivindica, y que estos actores consideran geográficamente rifeños.

En base a ello se propone una solución al conflicto territorial en forma de una tercera vía, a través de la integración de ambos espacios, dando a Melilla un estatus transitorio de entidad federada al Rif, previamente a su integración

---

<sup>716</sup> Entrevista a Karim Masslouh, Oujda 19 de noviembre de 2009.

<sup>717</sup> Entrevista a Sama del Ousti, Ait Bouayach 9 de noviembre de 2009.

definitiva en un Rif unido, autónomo y democrático<sup>718</sup>. Así pues, para estos sectores del MAR esta solución permitiría poner fin al uso desestabilizador que se considera que Marruecos ejerce sobre el Rif a través de la cuestión territorial de Melilla, utilizada como *“un indicador de control, un brote de conflictos diplomáticos ocasional, y un medio de corrupción y de enriquecimiento sobre la base del pillaje y el robo cualificado”*, así como al uso de contrafuerte militar que España hace de la misma<sup>719</sup>.

En tercer lugar, la presencia de elementos que se refieren al linaje y la época heroica de la región como la base de todas narrativas y de todas construcciones discursivas que se realizan dentro del movimiento de reivindicación regional, otorgan a la República del Rif y a la figura de Abdelkrim El Khattabi un papel central, en tanto en cuanto sirven para ejemplificar y demostrar la singularidad y los particularismos de la región, así como su legitimidad histórica de entidad autónoma.

Para Smith (1999: 65), mientras que las definiciones de grandeza y de gloria varían, cada nacionalismo requiere una piedra central de virtud y de heroísmo, para guiar y dar sentido a los trabajos de regeneración, de modo que

---

<sup>718</sup> La Comisión Preparatoria del Movimiento por la Autonomía del Rif proponía como solución a la cuestión territorial de las ciudades de Ceuta y Melilla la puesta en marcha de varias acciones y compromisos: la retirada de cualquier existencia militar de las dos ciudades; la imposibilidad de alcanzar cualquier solución a la causa de Melilla y Ceuta sin el establecimiento previo de un régimen de autonomía amplia de Rif; la asunción de que las dos ciudades son parte de la provincia de Rif que sus ciudadanos de habla amazigh o castellano son rifeños; convocar a los rifeños de Melilla y Ceuta y de otras zonas para reflexionar sobre el futuro de Rif; implicar al pueblo rifeño en todas las iniciativas, conversaciones y negociaciones sobre la solución futura, dentro del proyecto de autonomía de Rif que debe de garantizar la realidad identitaria, geográfica, histórica de la región de Rif; eliminar la utilización del término comunidades y minorías en los discursos oficiales y en los medios de comunicación españoles y marroquíes cuando se refiere a los ciudadanos autóctonos de Rif; llevar a cabo una política conjunta entre la región de Rif y las dos ciudades en las materias estratégicas y la seguridad; el reconocimiento de la realidad histórica amazigh de la región de Rif y poner fin a los procesos de arabización y españolización de la región; el llamamiento a los gobiernos de España y Marruecos para responder por los efectos psicológicos, físicos, medioambientales y económicos producidos por la utilización de armas químicas contra la revolución de Mohamed Ibn Abdelkarim El Jattabi en Rif; la no utilización de las tensiones diplomáticas habituales entre los dos países contra la estabilidad de los inmigrantes marroquíes en España y contra el interés del Rif y el espíritu de la convivencia pacífica de los pueblos mediterráneos. Véase *“Los rifeños reivindican a las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla”*, *Movimiento por la Autonomía del Rif*, 8 de noviembre de 2007.

<sup>719</sup> Ensayo *“Le Rif stratégique”* de Karim Masslouh, Nador 2008. [Archivo personal de Karim Masslouh].



el futuro de la comunidad étnica solo puede adquirir sentido y alcanzar su forma a partir de una “edad dorada” en la que los hombres era “héroes”. Considera Smith (1999: 65) que los héroes proveen modelos de conducta virtuosa, sus hazañas de valor inspiran fe y coraje en sus oprimidos y decadentes descendientes, y que la época en la que ellos florecieron es la gran época de liberación del yugo extranjero, que liberaba las energías del pueblo hacia la innovación cultural y la experimentación política original.

En los años noventa Pérez (1991: 75) sostenía en sus “Apuntes sobre el Nacionalismo en el Rif” que, en el caso de que hubiera habido un cierto nacionalismo en la región, éste había desaparecido tras la independencia de Marruecos, o lo habían hecho desaparecer, *“en cuyo caso la administración marroquí habría sido sorprendentemente eficaz”*. Consideraba también que Abdelkrim no había podido cimentar un nacionalismo rifeño, sino que su figura había sido convertida, primero en un “héroe de los musulmanes”, y posteriormente en héroe nacional marroquí, más con la intención de calmar los ánimos de la revuelta rifeña de 1958 que por un auténtico convencimiento de las autoridades. Esas afirmaciones podían apoyarse sobre las propias consideraciones que McMurray (2001) realizaba en su investigación en el Rif a finales de la década de los ochenta, cuando constató el escaso interés que la figura de Abdelkrim despertaba en las generaciones más jóvenes de la región por aquel entonces, una situación que era interpretada por él mismo, y posteriormente también por Maddy-Weitzman (2012: 144), como el efecto que una “amnesia histórica” y que la hiper-importación de todo tipo de productos de Occidente había causado sobre la población, devaluando todos los referentes de lo local y anulando la memoria popular, incluso el “herencia de resistencia” de la región.

Sin embargo, el período de la República del Rif y la figura de Abdelkrim representan en la actualidad los dos referentes regionales más importantes dentro del activismo local, y especialmente dentro de aquellos sectores

movilizados a favor del establecimiento de un Marruecos más liberal y democrático.

La figura de Abdelkrim reaparece en la memoria colectiva de la región a partir de la liberalización que se produce con la llegada de Mohamed VI al trono y la puesta en marcha de la iniciativa de reconciliación nacional, tal y como hemos visto en páginas anteriores, consagrándose a partir de entonces como un tema central de debate en la esfera política y social del Rif, hasta el punto de convertirse en una representación simbólica de la identidad rifeña presente en la vida diaria de la población<sup>720</sup>, y en el elemento representativo más importante de la contestación política y social en el Rif<sup>721</sup>.

Los triunfos históricos, como es la formación de la República del Rif, y los traumas, como es su disolución, constituyen importantes herramientas para la formación de mitos, y por consiguiente son importantes elementos movilizadores, necesarios para la construcción y comprensión de la política (Shain, 2005). Es por ello que tanto la República del Rif como la figura de Abdelkrim hayan sido los recursos simbólicos más utilizados, en tanto en cuanto ambos han dotado a los rifeños de un sentimiento de pertenencia y de singularidad, en tanto en cuanto han llegado a representar la función de “*mitomotor*” que Smith (1986) atribuía a aquellas figuras heroicas o a aquellos pasajes históricos que son capaces de construir un marco global de sentido a la comunidad étnica, que los exalta y les da significado a sus experiencias, hasta convertirse en lo que López (2000) denominó el “bucle melancólico rifeño”.

La identidad colectiva o de grupo se construye a partir de una red sincrónica de afiliaciones y sentimientos, que expresan el sentido de pertenencia de los individuos dentro de una sociedad o comunidad, de modo que a la

---

<sup>720</sup> El consumo de productos como llaveros, cojines, tazas, banderas, camisetas, mochilas, libretas, chapas y un largo etcétera de objetos con la figura de Abdelkrim es algo ampliamente extendido entre la población actual del Rif de cualquier edad y de ambos sexos.

<sup>721</sup> El retrato de Abdelkrim bien sea en una pancarta, en un cuadro o en una foto, es un elemento comúnmente presente en las marchas y movilizaciones que tienen lugar en la región, y que sirve para representar la contestación de la región frente al poder, así como un elemento de reafirmación colectiva del activismo rifeño. Véase galería fotográfica en Anexos (Imágenes).

dimensión temporal crucial, en este caso el período histórico al que hacemos referencia, se le suma la relación crítica espacial que se mantiene respecto a la comunidad de uno mismo, puesto que la identidad de grupo funciona mediante la construcción de alguna clase de condición de frontera, es decir una conciencia cultivada de cualidades que separan el “nosotros” del “ellos” (Maier, 2007). En este sentido, la figura de Abdelkrim aparece en su recuperación como un líder que heroicamente ha liderado su pueblo contra el ocupante, mientras que la clase árabe permanecían sin hacer nada durante la revuelta rifeña (Maddy-Weitzman, 2012: 146).

En cuarto lugar, el declive del Rif como comunidad política se ubica dentro del tipo de argumentación de declive que realizan los movimientos y grupos nacionalistas. Este declive muestra cómo la comunidad política de referencia pierde el ancla que para ella representa la vida tradicional, cómo los viejos valores se osifican y pierden significado, y cómo los sentimientos y creencias comunes se desvanecen y dan paso a un rampante individualismo y al triunfo de intereses partisanos sobre los ideales colectivos y la solidaridad comunal (Smith, 1999: 67). Para los creadores del mito nacionalista, la alienación que sufren estas comunidades nacionales es simplemente el producto de un exilio, literal o figurado, y el reflejo de una opresión externa o de la falta de autogobierno (Smith, 1999: 67).

Así pues, en la construcción discursiva del movimiento de reivindicación regional se evocan cuestiones como el hecho de ser una región forzada a la emigración, que ha sufrido los efectos de una política premeditada del estado de aislamiento económico y político, que la ha llevado al completo subdesarrollo económico, y que había sido implementada con el fin de borrar cualquier particularismo regional y de someter al Rif en beneficio de otras regiones y de otras élites.

« Durante décadas numerosas regiones de Marruecos, entre ellas el Rif, no han sido más que un “Marruecos inútil” de regiones abandonadas por las autoridades políticas y el estado marroquí. Este estado de desamparo ha vaciado a las regiones de la más bella de sus sustancias: sus hombres, sus mujeres, sus hijos que se han ido para encontrar un mañana mejor (quizás) en tierras extranjeras de Europa o tierras vecinas como Argelia” (Saidi, 2007).

“Así pues, la situación global que conocía el Rif tuvo un gran efecto negativo sobre nuestra sociedad que se encontraba forzada por un monopolio de una enseñanza arabizadora, la marginalización de la mujer rifeña a quien se sustituyó por otro modelo de mujer, ese de las grandes ciudades, a la propagación del paro, a las condiciones que eran justamente las únicas responsables de los acontecimientos de 1984. Una situación social tal que era completamente negativa a los ojos de la emigración masiva de la población nativa de la región... [Esta situación] era apoyada por el poder que buscaba conseguir hacer emigrar a la población activa así como a las familias de nuestra comunidad hacia el extranjero, mientras que se desplazaba a un importante volumen de población de arabófonos a nuestra región, todo concebido para introducir un profundo cambio en la estructura demográfica del Rif, dentro del marco de acciones y política que los regímenes proyectan para destruir la identidad de una sociedad determinada”<sup>722</sup>.

“El Estado marroquí, para quitarse a los rifeños, ha favorecido la emigración, a Europa, de una gran parte de la población, a Alemania, a Bélgica, a Holanda, a Francia, a España... El Rif ha experimentado pues la exclusión y la marginalización. La región ha vivido un castigo colectivo y comunitario. La región padece enormemente en materia de necesidades y de infraestructuras viarias, sanitarias, de educación, de polos de crecimiento, de centros de desarrollo...” (Charqui, 2011).

---

<sup>722</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

*« El Rif estaba aislado en sus estrictas estructuras de producción tradicionales siendo excluido de todos los planes económicos centrales a pesar de todas sus aptitudes humanas, naturales, financieras y todas sus ventajas geoestratégicas, mientras que permanecía el pago del impuesto y del servicio de reembolso de las deudas a cargo de los rifeños, mientras que los ingresos del Estado siempre se dirigían hacia un eje limitado de la costa atlántica”<sup>723</sup>.*

Dentro de esta misma argumentación, en el movimiento de reivindicación se da también cabida a una construcción discursiva en la que se incluye la reflexión sobre la imagen que la situación de subdesarrollo del Rif ha proyectado en el imaginario marroquí

*« Más allá de las injusticias cuantificables, persiste también, quizás, la más dolorosa, aquella más psicológica de la desvalorización de la imagen del individuo: la imagen tradicionalmente vehiculada al rifeño, por ejemplo aquella de campesino y analfabeto” (Saidi, 2007).*

Asimismo, junto con esta argumentación de aislamiento premeditado de la región por parte del Estado, se hace referencia, como ocurren en los casos de conflicto de carácter etno-nacional y en los procesos de elaboración de las narrativas históricas de la comunidad, a las “memorias” de abuso (Mostov, 2007), en las que las referencias a las violentas represiones vividas tras la independencia, como la de 1958-59 o la de 1984 aparecen de manera recurrente en los escritos, comunicados y textos difundidos por los diferentes actores del movimiento de reivindicación regional.

---

<sup>723</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

Por último, y en quinto lugar, el discurso de regeneración muestra una evolución narrativa desde la esfera de explicación mítica hacia una ideología prescriptiva, es decir, un desplazamiento desde una historia idealizada y épica hacia una explicación en la que se requieren acciones o la movilización colectiva (Smith, 1999: 67).

La argumentación de la narrativa parte de la expresión de la desconfianza de los actores del movimiento de reivindicación regional hacia el poder central, la existencia de una voluntad clara de la monarquía de cambiar la situación política de la región, así como el propio sistema político del país, y de las propias élites regionales, una situación que les lleva a tomar conciencia de la necesidad de tomar las riendas del futuro de la región y de responsabilizarse del devenir del mismo.

*“Hay corrupción, no hay democracia y no existe una voluntad política de cambiar. [Mohamed VI] lleva ya 11 años en el poder y no hay cambios Queremos que nuestra región sea una zona avanzada porque el pueblo ha sufrido mucho tanto subdesarrollo en educación, economía, sanidad... Los ministerios sólo trabajan en Tánger, en Tetuán, en el Sur, en Fes y Casablanca, pero el Rif sigue sin recibir. Sólo queremos lo que nos pertenece. No queremos besar manos y sólo nos empujan a que seamos esclavos. Hace ya más de cincuenta años de la independencia y seguimos igual. No tenemos confianza en el centro, y el centro no tiene confianza en nosotros. Hay un refrán que dice que los rifeños no confiamos de tres cosas: primero el Majzén, segundo la oscuridad y tercero el fuego”<sup>724</sup>.*

*“La clase política y financiera rifeña, débil y cobarde, sirve al Marruecos central, sin una política de retornar beneficio al Rif, lo que hace de esta clase un enemigo para nuestro proyecto de Rif estratégico [...] Mientras que no comprendemos como esta clase ignora su papel, es necesario que reconozcamos, que nuestra lucha debe dirigirse en*

---

<sup>724</sup> Entrevista a Mohamed El Idrissi, Alhucemas 8 de abril de 2011.

*parte contra estas clases, que forman verdaderamente, una amenaza estratégica para nuestro futuro [...] El próximo papel de las clases políticas, que se fundan sobre una nueva generación, puede alcanzar los triunfos futuros del pueblo rifeño, y hacer frente a los modelos presentados por Marruecos, que utiliza a los partidos políticos, quienes pueden vender todo el Rif para satisfacer al Palacio o las fuerzas armadas reales [...] Creo que un conflicto rifeño-rifeño es una etapa necesaria, para reforzar las diferencias y prioridades, entre la nueva generación convencida de la autodeterminación del Rif y estas clases”<sup>725</sup>.*

*“Los rifeños deben entrar en una nueva etapa, romper con el pasado político, y participar en las próximas etapas que son muy sensibles, en vista al desequilibrio de poder [generado] por un Marruecos que destruyó el movimiento político y militar rifeño, para poner fin a la sensibilidad étnica y territorial rifeña, a través de la marginalización de Hassan II, y después de un Rif turístico y arabizado en la era de Mohamed VI [...] Nuestra batalla comienza por volver a creer en nuestra voluntad de un Rif libre, y estamos hoy más necesitados de una élite que cargue con esta responsabilidad histórica, de decir no a un Rif turístico, pero sí a un Rif industrial y de desarrollo sostenible, no a un Rif arabo-marroquí, pero sí a un Rif autónomo y amazigh”<sup>726</sup>.*

Esgrimido el hilo argumental seguido por el movimiento de reivindicación regional en el Rif, las consecuencias que el mismo Smith (1999: 68-70) señala de la formación de un sistema de creencias nacionalista es la afirmación en su construcción discursiva de la existencia de una identidad y de una dignidad especial, que se remite a unos territorios específicos, sobre los que se reclama una autonomía especial.

Así pues, dentro de esa exaltación de identidad especial se emplean términos como “*nación rifeña*” y “*pueblo rifeño*”, especialmente por parte de los

---

<sup>725</sup> Ensayo “Le Rif stratégique” de Karim Masslouh, Nador 2008. [Archivo personal de Karim Masslouh].

<sup>726</sup> Ensayo “Le Rif stratégique” de Karim Masslouh, Nador 2008. [Archivo personal de Karim Masslouh].

sectores más jóvenes del movimiento, en su mayoría vinculados al MAR, que se reconocen y definen como nacionalistas rifeños, en base a la cual se reclama el reconocimiento de una dignidad especial, principalmente a través de la reivindicación de la legalización de los partidos políticos regionales, al ser considerados éstos como la única vía legítima para la representación de la región hasta que no se alcanzara una autonomía de gobierno en la misma.

*“El Movimiento por la Autonomía del Rif se preocupa de todo lo que concierne a la vida política, de todo lo que concierne al pueblo rifeño. Hay gente que rechaza este término, pero yo creo que hay pueblos en Marruecos”<sup>727</sup>.*

*“La prohibición de los partidos regionales es un callejón sin salida para la nueva generación rifeña, lo que quiere decir que la monarquía, ha guardado bien su legitimidad y llevado a cabo el monopolio de representar la unidad territorial y de tener autoridad de su interpretación”<sup>728</sup>.*

### **7.3. EL MOVIMIENTO POR LA AUTONOMÍA DEL RIF: REPRESENTANTE DEL NUEVO NACIONALISMO RIFEÑO**

El *Movimiento por la Autonomía del Rif* es un colectivo, sin reconocimiento legal, formado en el año 2008, que se encuentra todavía en proceso de consolidación de sus estructuras, y que ha hecho de su lema *“nuestro barco, somos nosotros quienes lo dirigimos”* el faro para la elaboración de su corpus ideológico. El número total de personas adheridas a esta iniciativa es desconocido, si bien desde el momento en que empiezan a celebrarse los primeros encuentros de debate dentro del colectivo hasta 2012, tanto el número

---

<sup>727</sup> Entrevista a Karim Masslouh, Oujda 19 de noviembre de 2009.

<sup>728</sup> Ensayo “Le Rif stratégique” de Karim Masslouh, Nador 2008. [Archivo personal de Karim Masslouh].



de simpatizantes como su presencia en la esfera política local ha aumentado, así como su interacción con otros actores políticos regionales, especialmente tras la puesta en marcha de la CCR<sup>729</sup>.

El núcleo movilizador que pone en marcha este colectivo son fundamentalmente activistas rifeños vinculados al MCA, al que posteriormente se han sumado otros actores, procedentes en su mayoría de la militancia en asociaciones amazighes del Rif. La mayor parte de ellos son residentes en la región, pero también se han sumado rifeños de la diáspora, especialmente a partir del año 2009, cuando se decide implicar en el proyecto a la comunidad de rifeños en el exterior.

Su creación y puesta en marcha se encuentra muy relacionada con el ámbito universitario de las ciudades de Nador y de Oujda, adonde muchos rifeños se desplazaban a estudiar antes de que fuese abierta la nueva universidad de Selouane (Nador) en el año 2006. Estos universitarios que se implican en la construcción del MAR contaban en su mayor parte con experiencia previa militante, incluso de liderazgo y responsabilidad, en el seno del MCA de la universidad, por lo que su interés por iniciar el debate en torno a la reivindicación autonómica del Rif supone un cambio de dirección en el compromiso militante de estos estudiantes.

El marco bajo el cual se despierta este nuevo compromiso entre los estudiantes rifeños es el fruto de la confluencia de varios factores, entre los que destacan fundamentalmente cuatro.

En primer lugar, este cambio tiene que ver con el efecto causado por la creación del IRCAM, y las divisiones que su creación abre dentro del propio movimiento amazigh en Marruecos entre aquellos que deciden colaborar con la

---

<sup>729</sup> El número de miembros adheridos al *Movimiento por la Autonomía del Rif* se desconoce en la actualidad. Si bien el número inicial de militantes que se adhieren al proyecto en el momento que se lanza la iniciativa en febrero del año 2008 era de 103, tres años más tarde podría estar rondando los 200 miembros activos, según algunos informadores, sin incluir el número de simpatizantes, algo que se ha incrementado muy considerablemente tal y como hemos podido comprobar en las reuniones y encuentros celebrados.

institución y aquellos que deciden permanecer al margen. Estas disensiones se producen igualmente en lo que concierne al propio trabajo de la institución, que se considera se encuentra dominado por sectores de origen soussi, aspecto que para ellos había influido en el propio proceso de normalización lingüística, que se consideraba se encontraba más cercano al tachelhit que a cualquier otra de las lenguas amazighes de Marruecos. Este dominio soussi sobre la institución hace que algunos sectores del movimiento amazigh decidan centrar su acción en el ámbito regional como modo con el que reconducir la militancia.

A ello, hay que añadir la repercusión e influencia que tiene sobre los sectores más jóvenes del movimiento amazigh la salida del Consejo de Administración del IRCAM de siete de sus miembros, tres de los cuales eran profesores en la Universidad de Oujda, por encontrarse en desacuerdo con la gestión que desde el mismo se estaba haciendo del dossier amazigh. Este mismo grupo de profesores participa en la docencia del nuevo grado de Estudios Amazighes que se crea en la Universidad de Oujda, en la que se acuerda utilizar el tarifit con caracteres en tifinagh, en lugar del tamazigh estandarizado por el IRCAM, decisión que ha reforzado y consolidado entre los jóvenes de la región la demanda de mantener las lenguas amazighes regionales y no sólo la estandarizada, tal y como promueve el Estado.

En segundo lugar, se encuentra el propio contexto político del país en el que se enmarca el activismo amazigh. Por un lado, a partir de la primavera del año 2007 el régimen marroquí aplica una política más represiva hacia el movimiento amazigh, llevando a cabo múltiples arrestos entre el activismo universitario, al mismo tiempo que se adoptan por parte del Ministerio del Interior las primeras medidas para proceder a la ilegalización del PDAM. Paralelamente Marruecos presenta su Plan de Autonomía para el Sahara Occidental como propuesta de solución al conflicto territorial ante la ONU, lo que impulsa la emergencia de nuevas expectativas en torno a una nueva etapa de descentralización política en el país. Ambas circunstancias refuerzan la idea de buscar alternativas al activismo desarrollado por el movimiento amazigh,

especialmente entre los más jóvenes y aquellas corrientes que se habían manifestado ya a comienzos de la década del 2000 a favor de un estado federal en Marruecos, que en este contexto se ven impulsadas por la posibilidad de que en el país se inicie un nuevo proceso de descentralización.

En tercer lugar, se encuentra la experiencia ejemplarizante que para los sectores más jóvenes del movimiento representa el activismo amazigh de la Cabilia y la formación de organizaciones de carácter autonomista en esta región, así como la proyección que la Universidad de Tizi Ouzu tiene sobre las de Nador y Oujda. En concreto, los estudiantes de esta última tienen estrechas relaciones con los estudiantes y militantes cabiles, cuestión derivada de la cercanía geográfica y del papel que las TIC han tenido en el estrechamiento de vínculos entre ambos lados.

En cuarto lugar, otro de los factores que explican esta evolución es la creciente distancia que existe entre las nuevas generaciones de militantes del movimiento amazigh y las de mayor edad, con las que los más jóvenes han querido romper iniciando otros caminos de militancia. De manera general, se las considera demasiado complacientes con el régimen y poco combativas contra el sistema, un sistema al que se responsabiliza de los problemas que más les preocupan, como la falta de respuesta a las aspiraciones de los jóvenes o el deterioro de la calidad de vida de la población, y un sistema que perpetúa la falta de democracia, de reformas y de élites que puedan conducir el país hacia una transición democrática<sup>730</sup>.

Desde su formación el MAR ha pasado por distintas etapas. En la primera de ellas tiene lugar el proceso de agrupación y de adhesión de los miembros a la plataforma, algo que formalmente se inicia con un llamamiento a los actores sociales y políticos del Rif a abrir un período de debate sobre la necesidad del establecimiento de un sistema de autonomía regional. En una segunda etapa, tiene lugar la celebración de diversos encuentros durante los cuales el llamado

---

<sup>730</sup> "حركة سياسية ريفية" مشروع أطروحة فكرية لـ, Comité Préparatoire du Mouvement pour l'Autonomie du Rif, 10 de mayo de 2009.

*Comité Preparatorio* se encarga de establecer las líneas ideológicas del movimiento y de discutir sobre la organización del colectivo. En la tercera etapa, en la que el MAR se encuentra, los objetivos principales del colectivo, por él mismo expuestos, persiguen la consolidación de la conciencia nacional del pueblo del Rif, a través de una “*reapropiación de las epopeyas gloriosas de los hombres y mujeres del Rif*” y “*animar a los jóvenes y mayores a tomar el destino en sus manos*”, para “*dirigir al pueblo del Rif a la gestión autónoma de sus recursos, de su desarrollo y de su esplendor cultural*”<sup>731</sup>.

### **7.3.1. EL PROCESO DE CONTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL MAR: DEBATES Y PROPUESTAS SOBRE LA AUTONOMÍA**

El punto de partida del debate sobre la autonomía, y de la posterior creación del MAR, se encuentra en un documento elaborado en la primavera de 2008, “*Comunicado para la amplia Autonomía del Rif*”, con el que se pretende lanzar el debate público entre los diferentes actores asociativos de la región en torno a esta cuestión. En ese comunicado, que de alguna manera sienta ya las bases y directrices ideológicas sobre las que aquel debía construirse, se señala como detonante de la idea de impulsar esta reflexión sobre la autonomía y el Rif a un cúmulo de factores frente a los que se encuentra la sociedad rifeña: la situación de desprotección de su lengua e identidad; los efectos provocados por el sistema jacobino del estado marroquí sobre la región en el plano económico, político, social y cultural; y la reiterada falta de atención del estado a las demandas y aspiraciones de los rifeños<sup>732</sup>.

Para los impulsores del debate sobre la autonomía del Rif, los rifeños habían permanecido unidos a sus “*orígenes identitarios amazighes*”, superando la intensiva política de arabización a la que la región había sido sometida, gracias

---

<sup>731</sup> Comunicado de Karim Masslouh “La conférence préliminaire du mouvement pour l’autonomie du Rif: l’été 2010 », Selouane 30 de junio de 2009.

<sup>732</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

al profundo enraizamiento de la lengua y cultura amazigh en la Historia. Para ellos, la hora de que los rifeños alcanzasen sus propias aspiraciones políticas había llegado, y la implantación de una amplia autonomía era el único modo de hacerlo posible. Esas aspiraciones se habían ido sedimentando a lo largo de los siglos de resistencia que habían mostrado los rifeños. Primero en el Marruecos precolonial, cuando formaba parte del “*mundo de la siba*”<sup>733</sup> y el sistema político se regía en base a las uniones y alianzas tribales. Posteriormente, enfrentándose al colonialismo español, al que presentará batalla hasta llegar a fundar la República del Rif, y ya en el Marruecos independiente, cuando continúa mostrando su tendencia a la búsqueda de autogobierno para la región, así como el respeto por sus especificidades<sup>734</sup>.

Se consideraba que esa resistencia y los episodios de revuelta que se suceden en el Rif tras la independencia habían tenido consecuencias negativas en el devenir político de la región, al sufrir durante décadas la exclusión del estado, y alimentando estigmas, como el de ser considerada una fuente de anarquía<sup>735</sup>. La exclusión se describe tanto en términos políticos, como económicos, sociales y culturales, y se acusa al estado marroquí de haber abandonado la región para centrar sus prioridades en la costa atlántica y en el dossier del Sahara.

Ante esta situación, los actores regionales que inician el debate sobre el autonomismo regional en el Rif, asumen el reto de hacer frente a la crisis de élites que vive la región, exaltando la necesidad urgente de tomar conciencia de los problemas y desafíos que sufre la región y de actuar antes que la política del estado marroquí acabe por destruir su identidad particular.

---

<sup>733</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

<sup>734</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

<sup>735</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

*“Por otro lado las élites rifeñas se encuentra lejos de dar un apoyo total a su región de origen y la mayoría de ellos son prisioneros de diferentes corrientes ideológicas o aliados del Majzén, lo que permite al centro tratar a los rifeños con un desprecio total de sus intereses y de su identidad. Lo que viene a decir que el Rif vive una crisis de élites, defecto que debemos todos corregir, por supuesto”<sup>736</sup>.*

*“...nosotros “Irifien” debemos decidir sobre nuestra continuidad que depende de la preservación de nuestra identidad, para el desarrollo de nuestras capacidades, y por el progreso de nuestra vida social, política y económica, o, por el contrario, ceder ante el Estado marroquí y sus élites, y aceptar la pérdida de nuestra identidad y la liquidación de nuestra existencia, y entonces condenarnos al sub-desarrollo, a la emigración y a la dispersión como si fuéramos un pueblo sin territorio, ni identidad propia...”<sup>737</sup>.*

*“..., el régimen de una amplia autonomía es la solución innegable a la cada vez mayor toma de conciencia de los rifeños de la necesidad de autogobernarse, solución que goza de un consentimiento y de una simpatía internacional también. Este es el único medio para que el Rif salga de la marginalización económica, de su asimilación cultural y de la tutela política ejercida sobre él por un sistema que se sirve del jacobinismo y la dependencia vis a vis del panarabismo”<sup>738</sup>.*

Se propone pues adoptar “una acción política propiamente rifeña” como único recurso con el que poder hacer frente a la alienación a la que el Estado somete a la región, señalando una amplia autonomía como el modelo deseable para que

---

<sup>736</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

<sup>737</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

<sup>738</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

el Rif pueda hacerse cargo de la gestión de sus propios asuntos, dentro de un Marruecos federal, y un Norte de África solidario.

*“Ha llegado pues el tiempo de adherirse a la reivindicaciones de una amplia autonomía para el Rif, y que se inicie un debate regional entre los diferentes actores en el país por la conceptualización de una autonomía que se ubique en los referentes internacionales y que responda a las ambiciones de los rifeños de autogobernarse, vista la prioridad de nuestra región, bien cierta, y teniendo como fin de nuestra estrategia un Marruecos federal y una reunificación del Norte de África civilizacional y geopolítico donde los Amazighs se prestan ayuda mutua a través de las instituciones y en función de las garantías que les procuran tanto el derecho nacional como en el derecho internacional público”<sup>739</sup>.*

El sistema federal y las autonomías de gobierno como modelo de organización territorial son presentados como el tipo de sistema político que mejor gestión de la diversidad permite realizar a los Estados que los adoptan, otorgando a las regiones el beneficio de la participación política en un marco de distribución y reparto de poder. Es por ello que el establecimiento de una región de gobierno autónoma en el Rif es considerado un derecho irrenunciable, más allá del marco de negociaciones e intereses del estado marroquí y de su propuesta para el Sahara Occidental.

*“El federalismo como herramienta constitucional e institucional moderna de gestión de la diversidad propone la división territorial para la descentralización del poder y una estructura dual del Estado, que se encuentra en consecuencia formada por los componentes de la federación y de la unión federal, y se refiere a una referencia seguramente diferente de la del estado y sus élites que defienden un modelo de*

---

<sup>739</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

*regionalización basado en una descentralización administrativa monopolizada por los walis cuya fuerza y poder emanan de su designación por un dahir. Si la reivindicación federal remite a los modos de autonomía amazigh, que el modelo de regionalización administrativa rechaza, es por haberse dado cuenta de los cambios positivos que han tenido en varios países. El Movimiento Amazigh en busca de mejores sistemas de gestión de la diversidad de nuestro país se encuentra completamente abierto a la experiencia de las autonomías que han conseguido un beneficio de la participación política y cultural de las regiones y el equilibrio del desarrollo de los países. Sin embargo, contrariamente el Estado marroquí y sus elites se mantuvieron durante mucho tiempo unidos al modelo de la regionalización francés, pero la presión internacional sobre la cuestión del Sahara les ha empujado a presentar el proyecto de autonomía, y el Palacio ha evocado la ocurrencia de “una amplia regionalización”, lo que continúa siendo ambiguo y sin garantías, y bajo el pretexto de la prioridad del Sahara, no tiene en cuenta nuestro derecho democrático a la autonomía en el Rif”<sup>740</sup>.*

Como modelos de referencia se citan los sistemas de autonomías y los federalismos de Canadá, Bélgica, Alemania y España, sin olvidar que ni uno ni otro eran todavía una reivindicación generalizada de las élites regionales.

Sobre la base de estas consideraciones se establecen una serie de reivindicaciones sobre las que debía construirse la amplia autonomía que se reclama para el Rif: la oficialización de la lengua amazigh; la delimitación de las fronteras del Rif según los criterios que sean establecidos sobre un diálogo profundo entre los rifeños, quienes deben ser los que decidan los límites fronterizos; la implantación de una etapa transitoria que sirva para la rehabilitación del Rif en la que tenga en cuenta las necesidades existentes para poder recuperar la provincia en los diferentes dominios de desarrollo; el reparto de capacidades entre el Rif y el centro en orden a las especificidades socioculturales, históricas y económicas de la región y a su propia naturaleza de

---

<sup>740</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.



provincia fronteriza y mediterránea; el reconocimiento de la existencia de fronteras políticas con Ceuta, Melilla y las islas que deben de estar sometidas a un modo de relación diferenciada entre el Rif y las mismas, con carácter provisional, en lo que se refiere al tráfico de personas, mercancías y otros bienes, con la perspectiva de recuperar las dos ciudades y las islas a la provincia del Rif; la autonomización de los poderes legislativo y ejecutivo; la elección de un presidente de gobierno rifeño que debe ser elegido por sufragio universal y ser responsable ante el parlamento regional rifeño; la creación de un tribunal supremo rifeño que asuma la más alta función judicial en el Rif; la creación por el gobierno rifeño de tribunales específicos según las necesidades judiciales de la región; el respeto de los niveles de jurisdicción entre las autoridades judiciales del Rif y las instancias jurisdiccionales del estado marroquí; la formación de partidos regionales rifeños que defiendan los intereses de los rifeños; la asunción por parte de las autoridades rifeñas de la gestión del presupuesto total de la región así como la gestión del régimen de fiscalidad y de impuestos para el Rif; la creación de un sistema de administración y policía rifeños; la cooperación entre el gobierno rifeño y estado en los asuntos de política exterior que afecta a la región; la inclusión en la constitución del principio de autonomía del Rif; la institucionalización de una constitución rifeña que recoja la organización de la autonomía en el Rif respetando la constitución del Estado<sup>741</sup>.

Tras el lanzamiento de esta iniciativa el 25 de octubre de 2008 se celebra en la Cámara de Comercio de Nador el primer acto oficial del MAR, que por aquel entonces era todavía una plataforma de debate. En este encuentro se ponen en marcha diferentes grupos de trabajo, a los que se les encomienda la tarea de reflexionar sobre el marco ideológico que habría de sustentar el que será el *Movimiento por la Autonomía del Rif*.

---

<sup>741</sup> « Communiqué pour une large autonomie dans le Rif », *Movimiento por la Autonomía del Rif*, febrero de 2008.

El 10 de mayo de 2009 se publica el proyecto de tesis ideológica que debía sustentar la estructura del movimiento político rifeño por la autonomía. El documento es elaborado por Karim Maslough y Ksough El Yamani, antiguos estudiantes y militantes del MCA de la Universidad de Oujda y naturales de Nador y de Ait Abdellah (Alhucemas) respectivamente. La vinculación y las referencias a la cuestión amazigh son por tanto inevitables pero, a pesar de que se reconoce que el movimiento amazigh ha sido una herramienta que ha contribuido a la erosión del pensamiento árabe y a la concienciación de los jóvenes rifeños de la necesidad de hacerse responsables del futuro de la región, se intenta establecer una diferenciación respecto al propio movimiento amazigh, identificándose como una reivindicación y una causa con identidad propia.

*“Nuestro movimiento es un intento de expresar un tipo de conciencia política de los amazighs que adopta una referencia propia dentro de su pensamiento político, defendiendo la identidad rifeña y la acción política en el Rif”<sup>742</sup>.*

Este texto fundacional busca ser un referente ideológico para el pensamiento político rifeño en lo que concierne a la reivindicación autonomista, con la que se pretende asentar las bases de un proyecto de cambio y progreso político, social y cultural, y de desarrollo económico y humano en la región del Rif. Se presenta pues como una hoja de ruta, que sirva para establecer una nueva relación política entre el Rif y Rabat a partir del reconocimiento de los errores y de la deuda histórica del poder central con la región, y que concluya en la formación de un proyecto político y comunitario que sea capaz de responder a los desafíos presentes y futuros del Rif.

---

<sup>742</sup> مشروع أطروحة فكرية لـ حركة سياسية ريفية, Comité Preparatorio del Movimiento por la Autonomía del Rif, 10 de mayo de 2009.

Este proyecto de tesis ideológica es además un ejercicio de reflexión de los actores que componen esta nueva corriente política rifeña respecto a diversas cuestiones como el sistema político marroquí y los pilares que lo sustentan, la distribución de poder, la historia política de la región, y su relación con otros movimientos sociales y fuerzas políticas del país.

La argumentación parte de considerar al Estado marroquí culpable de la destrucción de la identidad del Rif, una "*identidad amazigh rifeña*"<sup>743</sup>, utilizando los medios de comunicación y del sistema de educación para enraizar la política de arabización y el panarabismo en la sociedad, empleando ambos como argumentos de defensa de la unidad nacional y de negación de la diversidad. Consecuentemente, esta situación, junto con la incapacidad mostrada por las élites regionales para constituir un movimiento que expresase las aspiraciones de la población rifeña, debido al control ejercido por el poder central sobre la región, hace que se considere necesaria la formación de una organización política democrática en el Rif.

El proyecto político que se presenta en este texto fundacional se enuncia como un proyecto político no excluyente, en el que el Rif sea una tierra que permita el ejercicio de la identidad individual y colectiva, y en la que se reconozca los derechos de cuantos vivan en él. Para ello, se busca una ruptura total con la estructura política y las relaciones de la región con el poder central, apostando por la constitución de un sistema regional basado en el pluralismo, la autonomía y en el derecho de los pueblos a decidir sobre su propio destino. Se pretende pues romper con la marginación a la que ha estado sometida la región, mirando por preservar su identidad a través de una desvinculación con el pensamiento árabe e islámico del estado marroquí, y por su desarrollo económico y social, siendo los responsables y decisores sobre el mismo.

Así pues, en esta tesis ideológica se expresa la intención de desarticular la estructura religiosa, lingüística e ideológica implantada en la región por el

---

<sup>743</sup> مشروع أطروحة فكرية لـ "حركة سياسية ريفية", Comité Preparatorio del Movimiento por la Autonomía del Rif, 10 de mayo de 2009.

poder central. Para ello se defiende la implantación de un espacio religioso plural, en el que el Islam conviva con otros cultos que se cree existen en el Rif actual, como el cristianismo y el judaísmo, la oficialización del amazigh con la protección del derecho de utilización de otras lenguas extranjeras y el árabe, y la ruptura con el nacionalismo árabo-islámico y las alianzas estratégicas que de él se derivan.

En lo que respecta al sistema político y a las relaciones entre el centro y la región, se defiende la implantación de un estado federal en el que los poderes de la monarquía se encuentren limitados constitucionalmente y en el que exista una verdadera división de poder y mecanismos de control, que al mismo tiempo se enmarque en una nueva organización del Norte de África, a partir de unidades regionales de federalismo interestatal.

El 21 de junio de 2009 tiene lugar en Tánger un encuentro entre los militantes que se habían adherido a la propuesta de debate sobre la autonomía en el Rif, con el objetivo de discutir sobre las bases ideológicas que se habían hecho públicas y de establecer estrategias que permitan movilizar a la población rifeña a favor de la iniciativa. Para ello se decide formar un *Comité Preparatorio para la creación del Movimiento por la Autonomía del Rif*, compuesto por una treintena de personas, al frente de las cuales se encontrará Karim Maslough en calidad de Coordinador General del MAR.

Tras este primer encuentro, algunos miembros y participantes comienzan a ser objeto de investigación y de seguimiento por parte de las autoridades marroquíes, como Ahmed Younes, responsable del periódico tangerino Numidia y persona que organiza el encuentro en la ciudad<sup>744</sup>, o el propio Karim Maslough, interrogado por la gendarmería y otras fuerzas de seguridad del estado en diversas ocasiones y víctima de diversos episodios de amenazas e intimidación por parte de las mismas<sup>745</sup>.

---

<sup>744</sup> Comunicado de prensa del Comité Preparatorio del Movimiento por la Autonomía del Rif, Tánger 27 de junio de 2009.

<sup>745</sup> بيان بشأن إجراء تحقيق من الدرك الملكي مع عائلة كريم مصلوح, Comité Preparatorio del Movimiento por la Autonomía del Rif, 25 de diciembre del 2009.

A pesar del mayor control de las autoridades marroquíes sobre sus miembros, el Comité Preparatorio continúa trabajando durante todo el año 2009, y fruto de los intercambios y reflexiones entre sus miembros, aparece un documento que corresponde a la primera propuesta de estatuto o constitución del MAR para la formación de una región autónoma en el Rif.

El texto se compone de 210 artículos, 15 disposiciones generales y 15 disposiciones transitorias, organizados en trece partes diferentes. La primera de ellas corresponde al preámbulo, en el que se hace referencia al Rif, empleando el término de “*nación rifeña*”<sup>746</sup>, y señalando que su lengua oficial es el rifeño y la religión mayoritaria de su población el Islam. Se establece que la comunidad rifeña, como pueblo libre, tiene derecho a gobernarse de manera autónoma dentro del marco del estado marroquí, legitimando este derecho en la propia historia de la región, conocedora de distintas formas de gobierno, como la República del Rif, cuestión que ha dotado a los rifeños de una “*conciencia democrática*”. Asimismo, se defiende el derecho del Rif de decidir sobre su autonomía regional a través de una consulta popular, dejando constancia de la intención de construir un territorio en el que se garantice el derecho de los individuos a expresar su identidad, sin que se produzcan perjuicios entre el grupo y el individuo, en el que se reconozca y respete la diversidad, y se promueva la cohesión social, el desarrollo sostenible, el entendimiento entre los pueblos, así como la igualdad de derechos y deberes entre hombres y mujeres.

En el capítulo primero se recogen los principios generales en los que se establece el sistema de gobierno de la región, las relaciones con el estado marroquí y los derechos individuales y colectivos que deben ser recogidos y respetados por el gobierno de la región. En primer lugar se enuncia el derecho de ejercicio de autogobierno de la región del Rif en base a la existencia de una identidad histórica y geográfica diferenciada (art.1) y de unos derechos históricos (art. 5), que engloban también las superficies ocupadas por el estado español (art.10). El sistema institucional de la región autónoma del Rif incluye

---

<sup>746</sup> نموذج لدستور الريف , Comité Preparatorio del Movimiento por la Autonomía del Rif, 2009.

la Presidencia de la región, el Parlamento regional, el gobierno y presidencia de gobierno regional y un sistema judicial regional (art. 2), que ejercen sus funciones respetando la Constitución regional, la Constitución marroquí, la Declaración Universal de Derechos Humanos, y los tratados y convenciones internacionales firmadas por el estado marroquí (art. 4). Se establece que la relación entre el gobierno de la región y el estado marroquí se rija por la obediencia mutua institucional y constitucional (art. 3). En este capítulo, se establece también el régimen lingüístico, en el que se dispone el rifeño (escrito con caracteres tfinagh) como lengua oficial de la región, que debe ser utilizada por los servicios públicos, la Administración, los medios de comunicación y el sistema educativo en el ámbito regional, el árabe como lengua utilizada en el sistema educativo y el espacio público regional, y las lenguas extranjeras según las necesidades de la región (art. 6). Asimismo se recogen los derechos individuales de carácter social, económico y medioambiental que deben de ser respetados en la región, como el derecho de participación e igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres (art. 17), el derecho a vivir dignamente (art.18), o el derecho de acceso a los servicios de salud en condiciones de igualdad (art. 21).

En los dos siguientes capítulos se continúa desarrollando la carta de derechos y deberes de carácter político, administrativo y lingüístico. Entre ellos podemos destacar el derecho de los ciudadanos de participación en los asuntos públicos y de elección de sus representantes (art. 27), o el derecho de elegir el idioma con el que dirigirse a las instituciones y organizaciones rifeñas, entre el rifeño, el árabe y el español (art.30).

En los siguientes capítulos del estatuto regional, los que van desde el capítulo tercero hasta el decimo segundo, se desarrolla la estructura institucional de la región del Rif como gobierno autónomo, su relación con el estado marroquí, y sus deberes respecto a los rifeños en las cuestiones referentes a la protección de los ciudadanos, el fomento de la participación, la educación y cultura, la economía y el bienestar social en la región.

En lo que concierne al sistema institucional de la región se dispone una organización administrativa local dividida en tres unidades territoriales (municipalidades, comunas rurales y comunas de montaña), que se integran en el organigrama regional, conjuntamente con otras instituciones: un Parlamento, un gobierno autónomo, una presidencia regional y una presidencia de gobierno regional. El sistema de elección que se propone para estos organismos regionales es el sufragio universal directo cada cinco años para los entes locales y el Parlamento, el sufragio universal directo cada seis años para el presidente de la región.

A esta estructura legislativa y ejecutiva regional, se le añaden igualmente otros organismos que responden a un reconocimiento del poder judicial regional, estableciendo tribunales regionales de área, un Tribunal Supremo y un Consejo Constitucional propio, encargado de velar el respeto y compatibilidad entre el estatuto del Rif y la Constitución marroquí, además de un Tribunal de Cuentas.

Junto con esta nueva estructura se dispone como decimos la descentralización de un gran número de competencias, entre las que podemos destacar por su trascendencia la jurisdicción exclusiva en el ámbito de la educación no universitaria y conjunta con el estado marroquí en el ámbito de la educación superior, la recaudación de impuestos regionales a través de una Agencia tributaria regional, la disposición de una policía autonómica, así como otras medidas de carácter más simbólico como la adopción de una bandera regional propia.

En la última parte del documento, se recogen las disposiciones generales que definen las relaciones de la región con el estado marroquí y con otros estados y organizaciones internacionales, así como los trámites para la modificación del texto.

El 10 de abril de 2010 tiene lugar la primera reunión del *Comité Preparatorio del MAR*, cuyo objetivo era el de avanzar en la consolidación de la estructura del

colectivo. Durante esta reunión se impone entre los asistentes la idea de crear un partido político regional, en tanto en cuanto se considera que ese era el tipo de organización que más coherentemente respondía a las aspiraciones de las nuevas generaciones rifeñas. Para ello se intenta avanzar en la búsqueda de fórmulas que permitan eliminar las barreras impuestas a la existencia legal de una organización de carácter regional, alentando y promoviendo la participación de la diáspora en el debate sobre esta cuestión con la creación de un *Comité Europeo de la Comisión Preparatoria*.

Tras esta primera fase de reflexión interna de los miembros del Comité Preparatorio, se celebra en el verano de 2010 la *Conferencia Preliminar del Movimiento por la Autonomía del Rif*, destinada a definir la identidad del colectivo, a concluir con la adopción de una estructura organizativa, así como enmendar y enriquecer los textos y principios ideológicos definidos por el Comité<sup>747</sup>. Sin embargo, lo que había sido un acuerdo casi unánime dentro del *Comité Preparatorio* respecto a la creación de un partido político regional, la idea no va a ser compartida por el conjunto de militantes adheridos al MAR, lo que creará las primeras divisiones dentro del colectivo, cuyo trabajo se ralentiza, a pesar de la actividad que la CCR había generado sobre la regionalización en Marruecos.

Desde su constitución en el año 2008 las actividades del MAR, que tenía que hacer frente a las dificultades que su ilegalidad acarreaba a la hora de organizarlas<sup>748</sup>, se han centrado sobre todo en la celebración de encuentros que han servido tanto para dar a conocer sus propuestas y el estado de sus reflexiones, como para transmitir su posición ante determinados acontecimientos de la vida política del país, como por ejemplo en el caso de las elecciones municipales de junio de 2009, ante las cuales el MAR pedía y promovía el boicot a las mismas.

---

<sup>747</sup> Véase en Anexos el vídeo sobre la Conferencia Preliminar del Movimiento por la Autonomía del Rif en julio de 2010 <http://www.youtube.com/watch?v=8XBE2-5uT-E>

<sup>748</sup> “Ellos [partidos políticos y la *Coordinadora de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos*] trabajan mejor que nosotros. Organizan días de estudio, actividades. A nosotros el Majzén no nos da permiso, y en ocasiones tenemos que utilizar el nombre de una asociación que sea conocida para poder celebrar el encuentro o la actividad”. Entrevista a Mohamed El Idrissi, Alhucemas 8 de abril de 2011.



Será el ciclo de contestación que se inicia en el país en febrero de 2011 en el marco de las revueltas populares en el Norte de África el que reimpulse las acciones del MAR, centradas a partir de entonces en la difusión de su proyecto entre las élites regionales, con el objetivo de lograr su adhesión al mismo, y entre la propia población local, imbuida por las demandas de democratización que recorrían el país.

### **7.3.2. NACIONALISMO DE LARGA DISTANCIA DE LA DIÁSPORA RIFEÑA EN EL CASO DEL MOVIMIENTO POR LA AUTONOMÍA DEL RIF**

La formación de células afines al MAR en diferentes puntos de Europa respondía principalmente a la historia migratoria de determinados emigrantes rifeños que se implicaban en dicha tarea bien por razones ideológicas, bien por la presencia de lazos familiares o de amistad con miembros del MAR en el Rif, o bien por razones de adaptación a la transformaciones de la línea militante en el Rif. En cualquier caso, será una combinación de las tres causas la que haga brotar el debate sobre la autonomía del Rif en el exterior, y la razón por la que se establezcan secciones del movimiento en ciudades como Madrid, Barcelona, Marsella, Bruselas y Amsterdam.

El interés por la política de regionalización de Marruecos, por el debate sobre el modelo territorial más conveniente al Rif, así como por las reivindicaciones federalistas y autonomistas en la región, comienza con la introducción de estas cuestiones en las actividades organizadas por las asociaciones de la diáspora. La mayor parte de las veces se hace de manera secundaria, como un punto más a tratar en los debates, o se introduce por encontrarse interrelacionada con otras cuestiones que sí formaban parte de los temas de interés vigentes en esas organizaciones.

En el despertar de esa nueva preocupación por la regionalización y por las reivindicaciones regionales del Rif en determinadas regiones y ciudades europeas con más fuerza que en otras debido al sistema político imperante en

las mismas. La retención de la identidad en la diáspora depende de las instituciones políticas, de las ideologías y de las políticas de los países y regiones de acogida, al mismo tiempo que pueden llegar a convertirse en modelo de referencia. En este sentido, una vez que las diásporas se establecen en el exterior éstas son modeladas tanto por la ideología dominante del país de acogida, como su sistema político, su estructura socioeconómica, sus tradiciones culturales y sus propias relaciones de política exterior.

Dentro de esta dinámica se encuentra la *Asociación Taghrast-Espai Amazic* de Cataluña, que el 14 de junio de 2008 organizaba en Mataró su primer acto en el que se incluía la cuestión autonómica. Bajo el título de *“El Rif: la tierra del ser humano. ¿Qué camino hacia la democracia y el desarrollo? ¿Puede servir el modelo de autonomía catalán?”*, y con el patrocinio de instituciones locales como Ayuntamiento de Mataró y el *Observatorio Catalán de la Lengua Amaziga*, y de organizaciones vinculadas al Rif, como el medio digital *Alhucemas Info*, en el que participaron Rachid Raha como presidente de la *Fundación David Hart*, Mohamed Amezian, hijo del líder de la revuelta rifeña de 1958, Lounés Belkacem, presidente del CMA, Mònica Sabata, portavoz de la *Plataforma por el Derecho a Decidir* y Ahmed Adhghirni, secretario general del PDAM<sup>749</sup>. El encuentro se planteaba como una primera toma de contacto con el debate sobre la autonomía, como un acto de reflexión que llevara a definir la posición de la comunidad rifeña en Cataluña sobre la cuestión y que aportara al debate en el Rif las lecciones de su propia experiencia en la diáspora.

*“La asociación no tiene opinión sobre la cuestión de la autonomía. Dentro de Agraw hay gente que sí, y se está formando el Movimiento por la autonomía del Rif. Por eso organizamos un acto el sábado pasado para reivindicar la memoria histórica de la región. Nosotros tenemos derecho a la memoria, a que el estado reconozca su responsabilidad sobre lo que hizo en el Rif. Sobre lo de la autonomía, lo que nos preguntábamos era por qué surgía la cuestión ahora, y que si con lo del Sahara había*

---

<sup>749</sup> Acta de la Asociación Taghrast Espai Amazic, 20 de junio de 2008.

*que aprovecharlo, o si era realmente la hora, cuál era la estrategia a seguir, por qué el Rif, y si necesitaba una autonomía o no. Nosotros no tenemos todavía un posicionamiento, pero eso no es que no nos interese. Al acto invitamos a gente de Cataluña para que nos contara su Estatuto, para que los conferenciantes también sepan sobre el Estatuto”*<sup>750</sup>.

Fruto de aquel encuentro la *Asociación Taghrast-Espai Amazic* concluye con la decisión de abrir el debate sobre el Rif y la reivindicación de su autonomía, e iniciar una nueva reflexión que tenga en cuenta todas las sensibilidades entre los amazighes del Rif, así como considerar la posibilidad de hablar del norte de Marruecos con una noción del Rif más amplia que la establecida por el estado<sup>751</sup>.

A partir del año 2008, cuando la célula inicial del MAR lanza el “*Debate sobre una amplia autonomía en el Rif*”, la cuestión autonómica adquiere una mayor importancia en la diáspora, en tanto en cuanto había ido alcanzando un papel preponderante en la esfera política local, introduciéndose como un campo nuevo dentro de las prácticas de “transnacionalismo desde abajo” desarrolladas por los emigrantes rifeños en el exterior.

En un primer momento, es Cataluña donde el debate de la autonomía del Rif adquiere mayor fuerza, convirtiéndose en el faro del movimiento de reivindicación regional rifeño, y del MAR especialmente en Europa, debido a la confluencia de dos factores principales: la historia migratoria de algunos militantes comprometidos con la causa, que se encuentran en ese momento en Cataluña; y un contexto político favorable en la región de asentamiento a la manifestación y reivindicación de derechos culturales, lingüísticos y políticos.

---

<sup>750</sup> Entrevista a Asmaa Aouattah, Barcelona 20 de junio de 2008.

<sup>751</sup> Acta de la *Asociación Tagharst Espai Amazic*, 20 de junio de 2008.

*“El MAR es la mejor solución para la causa del Rif. La gente que la forma son personas que creen en la autonomía, que han pensado sobre ello. La mayoría proceden de asociaciones. Yo era miembro de Tamazgha en Monte Arruit (Nador). Cuando llegué aquí hace un año tres meses lo que hice fue entrar dentro del movimiento amazigh de Cataluña. Ahora soy el secretario de Amic Amazigh en Vic. Existe una coordinadora para el MAR en Cataluña, yo soy su representante, pero la madre está en Marruecos, la primera. La autonomía es una cosa nueva todavía, pero pensamos en hacer actividades para dar a conocer la cuestión. Nuestra idea ahora es crear un Consejo de Rifeños de Europa aquí en Cataluña, porque aquí es donde el movimiento amazigh está más fuerte de toda Europa y porque Cataluña tiene una autonomía. En Barcelona hay muchas personas a las que les importa la causa amazigh y también el Rif”<sup>752</sup>.*

Junto con Cataluña, Bruselas ha constituido el otro foco de difusión de las ideas sobre la autonomía en Europa, especialmente en torno a la asociación *Agraw N’Arif* (Agrupación Democrática del Rif), y el impulso que la presencia de nuevos militantes rifeños procedentes de Cataluña, desde donde comienzan a desplazarse a otros países europeos tras la llegada de la crisis económica, da a la cuestión.

Así pues, en torno a *Agraw N’Arif* son organizados diversos encuentros de importancia para el desarrollo del debate en la diáspora y para la propia militancia autonomista en el Rif. Entre ellas se pueden señalar la conferencia *“El futuro del Rif: autonomía o regionalización”* organizada el 6 de febrero de 2010<sup>753</sup>, así como la primera reunión del Movimiento por la Autonomía del Rif en Europa en la ciudad de Lovaina el 10 de abril de 2010, en la que participaron actores políticos del Rif, Bélgica, Holanda, Alemania, España, Noruega y Francia con el fin de discutir las tesis políticas del movimiento. En esa reunión se decide crear una filial europea del Comité Preparatorio del MAR con el fin de

---

<sup>752</sup> Entrevista a Afdjah Amazigh Arifi, Barcelona 18 de abril de 2009.

<sup>753</sup> “Bruxelles débat de l’avenir du Rif», *Parlamento*, 10 de febrero de 2010. Disponible en <http://parlamento.wordpress.com/2010/02/10/bruxelles-debat-de-lavenir-du-rif-maroc/> [Acceso:23 de mayo de 2010] Véanse en Anexos en los videos de la reunión “Le Rif en question (1)” [http://www.dailymotion.com/video/xcdceuc\\_le-rif-en-question-1\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xcdceuc_le-rif-en-question-1_news) “Le Rif en question (2)” [http://www.dailymotion.com/video/xchtx2\\_le-rif-en-question-2\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xchtx2_le-rif-en-question-2_news)

establecer un movimiento político que implicara a todos rifeños, tanto a los residentes en la región como en el extranjero, así como el Comité Político del MAR en Europa<sup>754</sup>.

**CARTEL DE ENCUENTRO DE DEBATE SOBRE LA AUTONOMÍA EN EL RIF  
ORGANIZADO EL 12 DE FEBRERO DE 2010 EN LA HAYA**

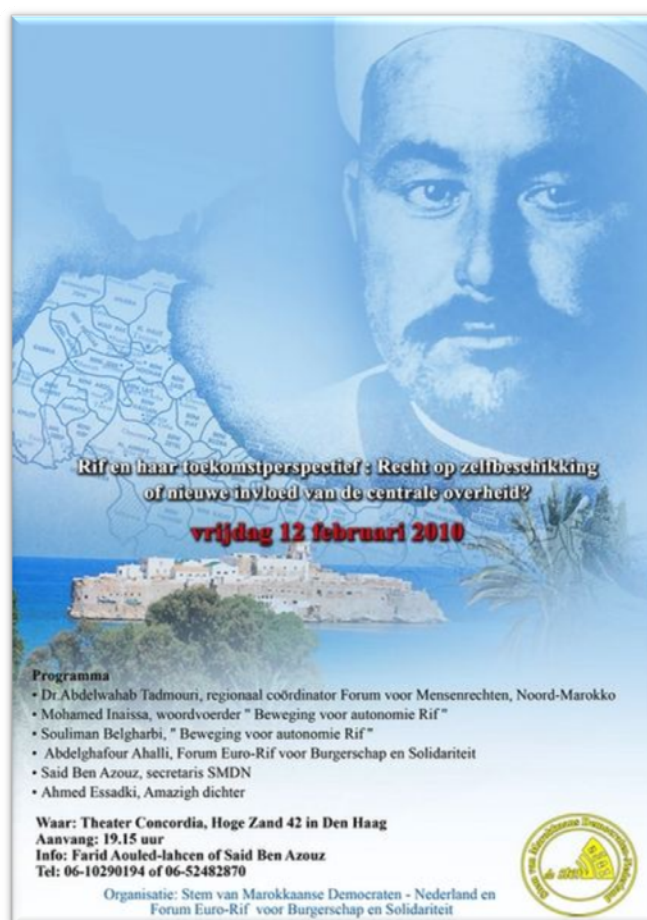


Foto: Amazigh.nl

Desde ese momento la sección europea del MAR se convierte en el principal difusor de las ideas sobre la autonomía en Europa, así como en un apoyo fundamental para el sustento económico de la causa, en la medida en que su aporte económico a la celebración de encuentros en el Rif es cada vez

<sup>754</sup>Véase en Anexos el video del encuentro “Rencontre inter-rifaine” [https://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=byxgiYeBfvo](https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=byxgiYeBfvo)

mayor, así como a la organización de viajes de líderes regionales del MAR al exterior con el objetivo de dar a conocer el estado de la reivindicación, los proyectos del colectivo y las estrategias de difusión y movilización adoptadas.

La participación de la diáspora rifeña en la reflexión sobre la autonomía se incrementó en el año 2010, cuando comenzó a desarrollar una actividad especialmente intensa en el debate sobre la cuestión<sup>755</sup>. A partir de ese momento surge un interés especial entre las diferentes plataformas creadas en Europa por acercar posiciones entre ellas, con el objetivo de fortalecer al movimiento en el exterior, y poder reconducir las diferencias existentes entre los colectivos del movimiento de reivindicación regional en el Rif. En este marco se organizan diferentes encuentros entre los representantes de las organizaciones *Foro Euro-Rif Ciudadanía y Solidaridad* (Abdelghafour Ahalli), *Movimiento por la Autonomía del Rif* (Mohammed Inaissa y Souliman Belgharbi) y *Foro de Derechos Humanos del Norte de Marruecos* (Abdelwahab Tadmouri), plataformas que impulsarán las conversaciones de aproximación que entre el MAR y el FDHNM se producen en el año 2011 tras la creación de la CCR y el inicio de las protestas de 2011.

#### **7.4. EL PROYECTO DE REGIONALIZACIÓN AVANZADA EN MARRUECOS: DESAFÍOS, INCERTIDUMBRES Y REACCIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL EN MARRUECOS Y EN EL RIF**

El nuevo proyecto de regionalización que Marruecos iniciaba en enero de 2010 se ha desarrollado bajo un contexto y unas condiciones diferentes a las de procesos de regionalización previos, entre las que se encontraba la existencia de sectores regionales de la sociedad civil del país, que habían desplazado su arena de protesta y contestación al campo de la militancia regional, a diferencia de

---

<sup>755</sup> Véanse en Anexos los videos de los encuentros celebrados en Europa a lo largo del año 2010 [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=h3loc8qwXxc#!](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=h3loc8qwXxc#!)  
[http://www.youtube.com/watch?v=GNs\\_02qwKy8](http://www.youtube.com/watch?v=GNs_02qwKy8)

ocasiones anteriores, en las que la presencia de fuerzas centrífugas no se encontrasen vinculadas al conflicto del Sahara Occidental era prácticamente inexistente.

En esta ocasión, regiones como el Rif se incorporaban al debate sobre la regionalización tras años de militancia activa, mientras que otros actores a nivel estatal se sumergían con interés en el proceso, en la medida en que la regionalización se había convertido en un nuevo elemento del discurso de oposición, al atribuírsele un poder democratizador, que el propio rey Mohamed VI había alentado con sus propios discurso sobre la cuestión.

#### **7.4.1. LA REGIONALIZACIÓN EN EL DISCURSO DE MOHAMED VI**

El 3 de enero de 2010 el rey Mohamed VI anunciaba en un discurso dirigido a la nación la creación de una *Comisión Consultativa para la Regionalización* (CCR), a la que encargaba la labor de preparar un proyecto que sentase las bases de un futuro plan de regionalización.

El monarca pedía a este nuevo organismo un modelo de regionalización avanzada que englobara a todas las regiones del reino, y que se construyera en torno a cuatro aspectos fundamentales: el compromiso con los sagrados e inmutables valores de la nación (la unidad del estado, de la nación y del territorio); el principio de solidaridad entre las regiones; una distribución equilibrada de poderes y recursos entre las autoridades locales, el gobierno central y las instituciones implicadas; y la adopción de una amplia deconcentración dentro del marco de un sistema de gobernanza territorial eficaz<sup>756</sup>.

Si bien es ese discurso de enero de 2010 el que pone oficialmente en marcha todo el proceso, “regionalización”, “región” o “descentralización” han sido referencias casi permanentes en las alocuciones reales desde que Mohamed VI

---

<sup>756</sup> Discurso a la nación, 3 de enero de 2010.

accediese al trono<sup>757</sup>, y es a través de ellas como se han podido dibujar los contornos y directrices sobre los que el monarca pretende que se construya la presente etapa del proceso de regionalización marroquí.

La región aparece propiamente por primera vez tras la independencia en el 1971. Hasta ese momento las comunas, provincias y prefecturas formaban las colectividades locales del sistema territorial marroquí, a las que se le había otorgado un grado de descentralización mínimo, debido a la presencia de circunstancias de diversa naturaleza que el poder consideraba posibles focos de tensión (Basri, 1986: 119): la reciente independencia del país que obligaba a adoptar la centralización de las políticas públicas como modo de unificación y de reestructuración de la administración; el nivel sociocultural de la población, especialmente en las zonas rurales, y la ausencia de una élite preparada para gestionar la cosa pública; la existencia de particularismos todavía vivos; y la escasez de medios en relación a la inmensidad de necesidades.

La planificación centralizada del territorio emprendida tras la independencia acabó presentando varios problemas: la ignorancia de las realidades locales, lo que comprometía a veces la justicia de las evaluaciones y la buena ejecución del plan; la generación de desequilibrios en el desarrollo de las diferentes partes del territorio y la incapacidad de sacar lo mejor de su vocación económica; y la ausencia de participación de representantes de las colectividades descentralizadas, o al menos su insuficiencia (Rousset, 1971: 24).

La reforma de 1971 presentaba siete regiones que fueron delimitadas sobre un esquema eminentemente económico, con el objetivo de responder a las necesidades de desarrollo del país, con el que se pretendía integrar el centro y la periferia del país según una lógica funcional que combinaba las potencialidades industriales con la apertura de las regiones al mar (López y Hernando de Larramendi, 1997). Sin embargo el paso del tiempo demostraría su inoperancia

---

<sup>757</sup> Primer discurso dirigido a la nación con motivo del Día del Trono, 30 de julio de 1999: *“Estamos extremadamente unidos a la monarquía constitucional, al multipartidismo, al liberalismo económico, a la política de regionalización y de descentralización, a la edificación del Estado de derecho, a la salvaguarda de los derechos del hombre y de las libertades individuales y colectivas, y al mantenimiento de la seguridad y de la estabilidad de todos”*.



en ese sentido, pero sí su función política, al servir como medio de control de los dinamismos periféricos, adquirido a través de una renovación de las redes de élites locales (Ojeda, 2002).

Así pues, hubo que esperar hasta mediados de los noventa para que la región apareciese como colectividad territorial en la reforma constitucional de 1992, y a un nuevo proceso de regionalización que se concreta en la revisión constitucional de 1996 y en su posterior desarrollo normativo de 1997. Esa segunda reforma establecía 16 regiones, que contaban con una escasa iniciativa legislativa y capacidad competencial, y eran territorialmente delimitadas con la idea expresa de romper con las viejas identidades culturales, históricas, lingüísticas y tribales (Ojeda, 2002). En este sentido, tanto el Sahara como el norte del país aparecían divididos en tres, de modo que las dos provincias rifeñas de Alhucemas y Nador eran separadas y ensambladas a otras provincias limítrofes: Taza y Taounat, en el caso de Alhucemas; y las provincias orientales del país, en el caso de Nador (López y Hernando de Larramendi, 1997).

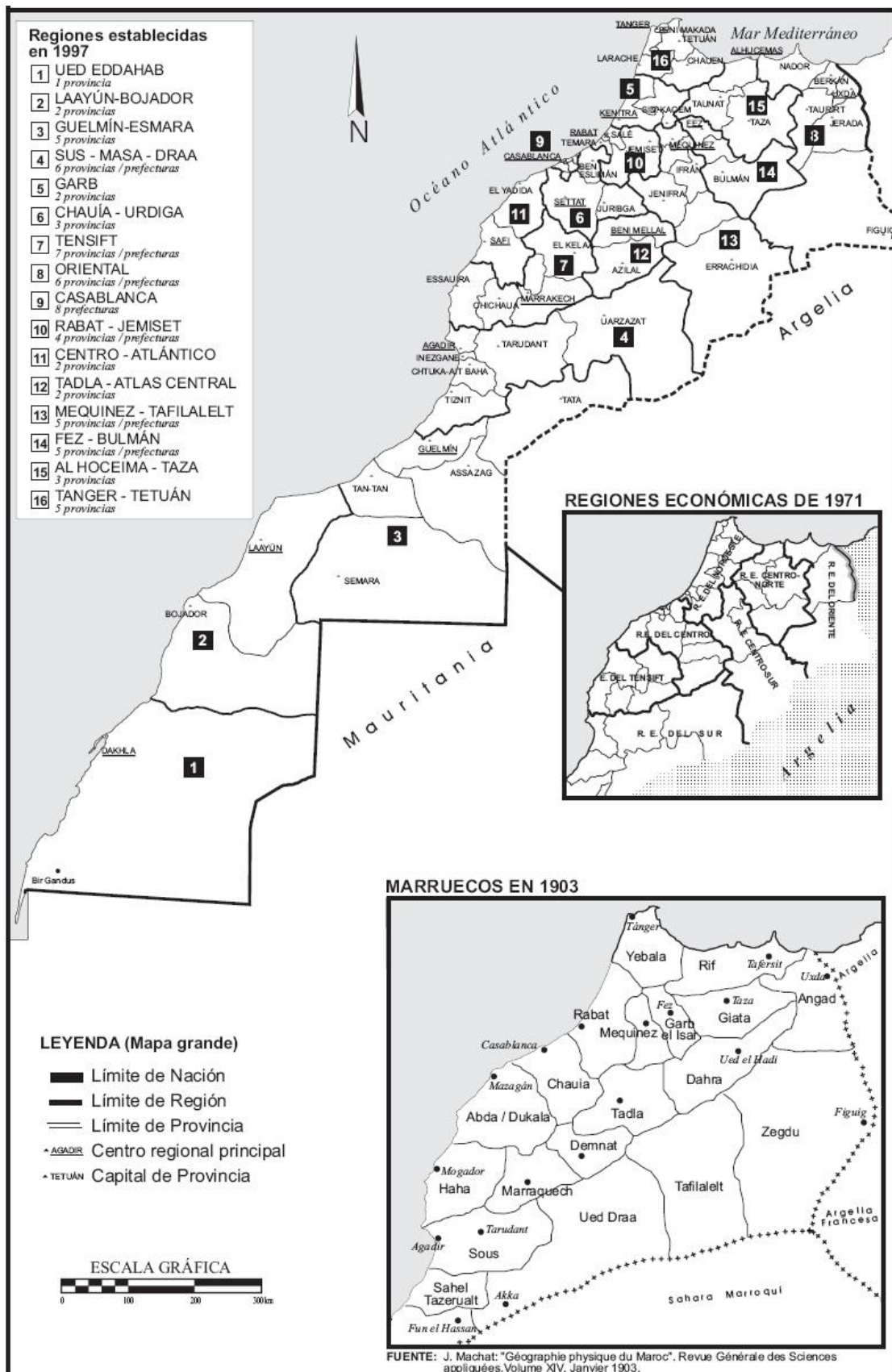
Tras esas dos etapas de regionalización, quedaba patente que la política regional marroquí había estado marcada más por el desarrollo de una política de desconcentración que por una descentralización del poder, marcada por limitada transferencia de recursos humanos y financieros del estado a las regiones<sup>758</sup>.

El nuevo proyecto de regionalización era presentado como una iniciativa propia y personal del monarca, que debía de ser situada dentro de la agenda de reformas que conforman el proyecto político divulgado por el Rey, y ubicada dentro del proceso controlado de apertura iniciado ya durante el período de alternancia, y continuado tras la llegada al trono de Mohamed VI.

---

<sup>758</sup> “Descentralización” se refiere aquí a la transferencia de competencias y de recursos a las autoridades locales electas, mientras que el término “desconcentración” suele referirse a la descentralización administrativa: la transferencia de competencias dentro de una administración estatal única, desde el nivel nacional a su nivel local (Catusse, Cattedra, Idrissi Janati, 2007).

# CARTOGRAFÍA DE LAS REFORMAS REGIONALES DE MARRUECOS 1903, 1971, 1997



Fuente: Atlas de la inmigración marroquí en España

*“Este es un momento decisivo, el inicio de un proyecto estructural que, esperamos, marcará un punto de inflexión en la gobernanza territorial [...] Yo también quiero que sea el comienzo de una nueva dinámica hacia una reforma institucional profunda [...] Desde este ángulo, la amplia regionalización que queremos lograr no es un mero procedimiento técnico o administrativo, sino más bien una importante iniciativa para la reforma y modernización de las estructuras del Estado y para el logro de un desarrollo integrado”*<sup>759</sup>.

Desde su ascenso al trono se han producido una serie de reformas otorgadas, en las que el Rey se situó como el actor principal de todos los procesos, en consonancia con el nuevo concepto de autoridad divulgado por él mismo, una *“monarquía ejecutiva”* que reina y gobierna y controla el límite de lo políticamente admisible. Así pues, el nuevo proceso de regionalización se encuadraba dentro del marco de reforma institucional puesto en marcha por el monarca en el que la *“buena gobernanza”*<sup>760</sup> era el objetivo principal, *“la clave para la democracia y el desarrollo”*<sup>761</sup>, a la cual se pretendía llegar a través de una reforma de la justicia<sup>762</sup>, la regionalización avanzada, una devolución extensiva de poderes y competencias y una nueva carta social<sup>763</sup>.

Esta serie de reformas anunciadas en distintas ocasiones por Palacio deben ser puestas en relación con dos cuestiones principales a las que Marruecos necesitaba hacer frente: por un lado, las exigencias de la Unión Europea impuestas a Marruecos en el marco de la *Política Europea de Vecindad*, el *Plan de Acción UE-Marruecos 2007-2013* y los acuerdos del *Estatuto Avanzado*<sup>764</sup>, y por

---

<sup>759</sup> Discurso a la nación del 3 de enero de 2010.

<sup>760</sup> Discurso de apertura del Parlamento, Septiembre de 2009.

<sup>761</sup> Discurso a la nación en el 10 aniversario del Día del Trono, 30 de Julio de 2009.

<sup>762</sup> Discurso a la nación en el 56 aniversario de la Revolución del Rey y del Pueblo, agosto de 2009.

<sup>763</sup> Discurso a la nación en el 10 aniversario del Día del Trono, 30 de Julio de 2009.

<sup>764</sup> Estas exigencias se traducen en la demanda de una reforma estructural y de una modernización legislativa y reglamentaria, en torno a cinco ámbitos fundamentales: el desarrollo de las políticas sociales, la modernización económica, el apoyo institucional, la buena gobernanza y derechos humanos, y la protección del medioambiente. Véase [http://ec.europa.eu/world/enp/pdf/country/enpi\\_csp\\_nip\\_morocco\\_summary\\_es.pdf](http://ec.europa.eu/world/enp/pdf/country/enpi_csp_nip_morocco_summary_es.pdf)

otro lado, la necesidad de dar salida al problema del Sahara Occidental, a través de un nuevo marco político en el que la propuesta del Plan de Autonomía marroquí resultase creíble y admisible<sup>765</sup>. En ese sentido, esta última cuestión constituye la pieza angular de todo el proceso, tal y como anunciaba el Monarca en su discurso del 6 de noviembre de 2008, con motivo del 33 aniversario de la Marcha Verde, que además constituye la referencia principal de lo que a partir de ese momento pasará a llamarse “*regionalización avanzada*” (El Yaagoubi, 2011:11).

*“He decidido abrir una nueva página dentro de las reformas en curso que estoy dirigiendo. Efectivamente, pronto lanzaremos un proceso gradual y sofisticado de regionalización que cubrirá todas las partes del reino, especialmente la región del Sahara. Estoy encantado de posibilitar a todos los habitantes e hijos del Sahara marroquí dirigir sus asuntos locales democráticamente, dentro de una nación marroquí unida, bien a través de la implementación de un apropiado sistema de regionalización avanzada, que reflejará la voluntad de la nación, o a través del estatuto de autonomía propuesto, una vez que sea alcanzado un acuerdo político consensuado bajo los auspicios de Naciones Unidas, como solución final a la disputa”*<sup>766</sup>.

La apuesta de la Monarquía marroquí por la región como salida al conflicto se remonta al reinado de Hassan II, concretamente a un discurso pronunciado en Fes el 24 de noviembre de 1984, fruto del cual y de las reformas territoriales que se emprenden tras él, aparecerá por primera vez, la región como ente territorial (López y Hernando de Larramendi, 1997; Ojeda, 2006). Esta continuidad constituye también uno de los aspectos más destacados de la concepción que de la regionalización el Rey ha transmitido en sus discursos, en

---

<sup>765</sup> La idea de regionalización avanzada aparece por primera vez en el discurso dirigido a la nación de noviembre de 2006, durante el 31 aniversario de la Marcha Verde, mientras que la proposición de autonomía como solución política al conflicto del Sahara fue anunciada por primera vez en el discurso del Día del Trono del 30 de julio de 2005 (Benyahya, 2010: 61)

<sup>766</sup> Discurso dirigido a la nación en el 33 aniversario de la Marcha Verde, 6 de noviembre de 2008.

tanto en cuanto la idea de “progresividad” se repetía como mucha frecuencia, por un lado como la forma adecuada con la que implementar el proyecto, y por otro como expresión de unión y continuidad entre el de su padre Hassan II y el suyo propio<sup>767</sup>.

*“Esto sería un digno tributo a mi venerado padre, Su Majestad el Rey Hassan II – que descanse en paz- el arquitecto de la Marcha Verde y creador del estado moderno marroquí. Continuaré para llevar a cabo la sagrada misión de preservar la soberanía y unidad de la nación, revitalizar sus instituciones y dirección del país hacia un progreso y desarrollo avanzado”* <sup>768</sup>.

Así pues, Mohamed VI mostraba en diversas ocasiones su idea de la regionalización como “una nueva fase en el proceso continuo de reformas”<sup>769</sup>, dentro de la cual la puesta en marcha y desarrollo del nuevo sistema de regionalización avanzada también tenía su propio calendario. Ha sido pues visto como “el punto de partida de un proceso largo y arduo”<sup>770</sup>, para el cual solicitaba al CCR el establecimiento de “una hoja de ruta clara y precisa para su gradual implementación a través de las instituciones competentes y de los mecanismos institucionales y de desarrollo pertinentes”<sup>771</sup>.

A través de las propias palabras de Mohamed VI, y de los discursos pronunciados antes y después del establecimiento de la CCR, se podían identificar los pilares sobre los que el Monarca consideraba que el nuevo proyecto debía de erigirse, así como los objetivos por los cuales éste era puesto

---

<sup>767</sup> “Paso a paso, sin lentitud ni precipitación, hemos podido dotar a Marruecos de una arquitectura institucional [...] las instituciones forman un buen ejemplo porque ninguna de ellas es fruto del azar o de la precipitación”, extracto del discurso pronunciado por Hassan II el 3 de marzo de 1998 (El Yaagoubi, 2011:16)

<sup>768</sup> Discurso dirigido a la nación en el 33 aniversario de la Marcha Verde, 6 de noviembre de 2008.

<sup>769</sup> Discurso dirigido a la nación en el 33 aniversario de la Marcha Verde, 6 de noviembre de 2008.

<sup>770</sup> Discurso dirigido a la nación en el 57 aniversario de la Revolución del Rey y del Pueblo, 20 de agosto de 2010.

<sup>771</sup> Discurso dirigido a la nación en el 57 aniversario de la Revolución del Rey y del Pueblo, 20 de agosto de 2010.

en marcha. En este sentido, Mohamed VI marcaba como principios directores del nuevo proceso *“la unidad, el equilibrio y la solidaridad”*<sup>772</sup>, y tres las bases sobre las que aquel debe asentarse (El Yaagoubi, 2011: 14): la buena gobernanza local como punto central de la estructura; la consolidación de la política de proximidad con el ciudadano; y la potenciación del desarrollo socio-económico en el nivel regional.

La *“buena gobernanza territorial”* era considerada la base sobre la cual el proceso de regionalización debe construirse, estableciendo el ámbito local como el espacio sobre el que debe ser implantada más firmemente. El discurso relacionaba de manera directa la consecución de dicho objetivo con la promoción de la democracia local, la respuesta cercana a los problemas y necesidades de los ciudadanos y la obtención de un desarrollo regional integrado en el ámbito económico, social y cultural<sup>773</sup>. La *“buena gobernanza”* aparecía en el discurso oficial de Palacio como el centro del marco bajo el cual los otros dos pilares del proyecto anteriormente citados debían desarrollarse.

Así pues, la política de proximidad con el ciudadano se vinculaba a la necesidad de empoderar los entes regionales a través de una profundización en el proceso de deconcentración de autoridad, y una política de descentralización que delegara poderes y competencias a los mismos. Sin embargo, si bien se dejaba constancia de que *“no puede haber regionalización dentro de un sistema centralizado”*<sup>774</sup>, que *“las mentalidades de gobernar desde el centro deben de cambiar”*<sup>775</sup> y se exhortaba al gobierno a preparar un nuevo marco legal administrativo de delegación de poderes<sup>776</sup>, el alcance de la redistribución de los mismos entre los dos niveles permanecía ambiguo desde el punto de vista discursivo, fluctuando entre la declarada intención de transferir recursos humanos y competencias a las regiones, y la de mejorar la eficacia del sistema

---

<sup>772</sup> Discurso dirigido a la nación en el 33 aniversario de la Marcha Verde, 6 de noviembre de 2008.

<sup>773</sup> Discurso a la nación en el 10 aniversario del Día del Trono, 30 de Julio de 2009.

<sup>774</sup> Discurso dirigido a la nación en el 57 aniversario de la Revolución del Rey y del Pueblo, 20 de agosto de 2010.

<sup>775</sup> Discurso a la nación en el 10 aniversario del Día del Trono, 30 de Julio de 2009.

<sup>776</sup> Discurso a la nación en el 10 aniversario del Día del Trono, 30 de Julio de 2009.

de gobierno a través de una mayor delegación de poderes a los agentes del estado central en las regiones.

*“También insto al Gobierno a preparar una carta nacional delegación que debe conducir a un sistema eficaz de gestión de las competencias transferidas. Este sistema, diseñado para marcar el comienzo de un cambio completo de la gestión rígida y centralizada, se basa en un enfoque territorial que tiene por objeto garantizar la devolución de los poderes centrales a los servicios externos, que deben, ellos mismos, organizarse en centros técnicos regionales. La carta también debe incluir los mecanismos jurídicos necesarios para la gobernabilidad territorial y permitir a walis y gobernadores llevar a cabo su misión, especialmente con respecto a la supervisión de la eficacia de la acción del Estado y coordinar el trabajo de los distintos agentes a nivel territorial, provincial y regional [...] La principal de estas reformas es la propuesta de política de regionalización avanzada. En mi opinión, esto no es más que un nuevo modelo de gobernanza a nivel local, pero, más importante aún, una reforma real diseñada para simplificar y mejorar la puesta a punto general de los organismos gubernamentales”<sup>777</sup>.*

Dentro de ese mismo objetivo de profundización en la política de proximidad al ciudadano, la renovación de las élites regionales constituía un punto de interés máximo para el sistema, ya que se esperaba que el nuevo proyecto trajera consigo nuevas élites locales que fueran suficientemente competentes para poder dirigir los asuntos de sus respectivas regiones y convertirse en uno de los agentes ejecutores de esa política de proximidad.

En lo que se refiere al reparto competencial las expresiones más recurrentes relacionadas con esta cuestión evocan aspectos como “la idea de equilibrio”, el traspaso de las “prerrogativas necesarias”, “la búsqueda de la armonización y equilibrio en lo que concierne a competencias y medios”, el

---

<sup>777</sup> Discurso dirigido a la nación en el 33 aniversario de la Marcha Verde, 6 de noviembre de 2008.

establecimiento de regiones “*viabiles y estables en el tiempo*”, que contaran con “*recursos financieros procedentes del Estado y de fondos propios*”, y que reine “*el principio de solidaridad*” entre las mismas (El Yaagoubi, 2011: 25).

Por último, la región es concebida igualmente en el discurso real como el ente territorial desde el que dirigir el desarrollo socio-económico del país, y de él se espera que desempeñe “*un rol eficaz en la dinamización del desarrollo y la coordinación de la cooperación entre colectividades*”<sup>778</sup>. Consecuentemente, la idea de regionalización como medio con el que poder obtener un desarrollo regional integrado, remite inevitablemente a la necesidad de definir los criterios de delimitación territorial a seguir. Evocados en diversas alocuciones reales, el Monarca vinculaba el *découpage* del nuevo proyecto al establecimiento de “*regiones que estén económica y geográficamente integradas*”, y que fuesen “*social y culturalmente coherentes*”<sup>779</sup>.

Finalmente, junto con las bases, principios y objetivos que, de manera ininterrumpida, el monarca había ido difundiendo, el Rey pedía a los miembros de la CCR que el proyecto que ésta presentase fuera un modelo completamente marroquí, basado en las especificidades del país, y un sistema novedoso, que no cayese en el mimetismo o en la reproducción exacta de otras experiencias extranjeras (Benyahya, 2010: 63). Este requerimiento constituía una ruptura en la continuidad que en diferentes momentos Mohamed VI evoca, pues suponía una desvinculación formal de los modelos que históricamente habían sido una referencia para Palacio, como es el caso del alemán, anhelo públicamente expresado por su antecesor Hassan II en distintas ocasiones.

Con las pautas y criterios a los que se ha hecho referencia, la *Comisión Consultiva para la Regionalización*, presidida por Omar Azziman, embajador de Marruecos en España en el momento en el que fue llamado a incorporarse a dicho organismo, y compuesta por veintiún miembros más con diferentes

---

<sup>778</sup> Discurso con motivo de la apertura de los trabajos del consejo superior de la promoción nacional, 4 de mayo de 2000.

<sup>779</sup> Discurso dirigido a la nación en el 33 aniversario de la Marcha Verde, 6 de noviembre de 2008.



procedencias y sensibilidades<sup>780</sup>, emprendía sus trabajos, cuyos resultados fueron anunciados oficialmente por el Rey el 9 de marzo de 2011.

#### **7.4.2. LA REGIONALIZACIÓN EN LA ESFERA POLÍTICA MARROQUÍ: LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y LA SOCIEDAD CIVIL MARROQUÍ FRENTE AL PROCESO DE REGIONALIZACIÓN**

Tras el discurso real del 3 de enero de 2010 y la formación de la CCR, actores políticos y sociales, institucionales y no institucionales del país se sumergieron con fervor en la organización de conferencias, debates y seminarios en torno al nuevo proyecto de regionalización.

Así pues, el proceso de regionalización paso a ser considerado tanto por los medios de comunicación como por los propios actores políticos y sociales del país como *“la gran obra del decenio”*, el gran proyecto político de los diez años de reinado de Mohamed VI, debido a las expectativas que partidos políticos, sindicatos, fundaciones y asociaciones tienen en el proceso, que los llevaba a celebrar encuentros, elaborar informes y difundir sus resultados y propuestas tanto entre los medios de comunicación como entre la propia población.

La implicación de todos estos actores y de la ciudadanía había sido uno de los aspectos que el propio Monarca había pedido que se potenciase y que fuese tenido en cuenta por la propia Comisión a la hora de elaborar su propuesta. En este sentido, el Rey, en el mismo discurso en el que anunciaba la creación de la CCR y el comienzo de sus trabajos, animaba a que *“todos los partidos y partes interesadas se movilizasen”* y fuesen *“plenamente conscientes de los complicados asuntos de este crucial terreno de la regionalización avanzada”*<sup>781</sup>. Se

---

<sup>780</sup> La Comisión estaba formada por tres abogados, un politólogo, un geógrafo, un sociólogo, tres personas asociadas a operadores económicos regionales, dos personas relacionadas con el sector financiero, un especialista en planificación y otro en políticas públicas, y otros tres miembros procedentes de áreas relacionadas con la gobernanza territorial, la ciudadanía y la esfera cultural.

<sup>781</sup> Discurso a la nación, 3 de enero de 2010.

pedía igualmente a la CCR, que se asegurara de que *“el proyecto está maduro y que está plenamente explicado a la gente a través de un debate nacional extenso”*, pues entendía que *“la movilización y una fuerte participación pública son necesarias para asegurar su éxito”*<sup>782</sup>. Los propósitos oficiales de adoptar un enfoque participativo en la tarea de definir la nueva etapa de la regionalización del país fueron bien acogidos por las fuerzas políticas y sociales marroquíes, dando lugar a una intensa actividad de las mismas en torno a dicha cuestión.

#### **7.4.2.1. LAS PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS A LA CCR**

A lo largo de los catorce meses durante los cuales la CCR desarrollaría su trabajo, actores políticos y sociales, como partidos políticos, sindicatos o asociaciones, instituciones gubernamentales, como departamentos ministeriales, instancias de control, agencias nacionales de desarrollo o instituciones nacionales de estudio y evaluación, y distintos organismos internacionales, hicieron llegar a la Comisión sus propios proyectos, aportaciones y sugerencias. En total, la CCR recibió 124 contribuciones escritas u orales, de las cuales 27 procedían de partidos políticos nacionales, con y sin representación parlamentaria<sup>783</sup>.

Las aportaciones realizadas por los mismos variaban mucho de unos a otros, no sólo por las diferencias conceptuales e ideológicas que puedan existir entre ellos, sino también porque en muy pocos casos la regionalización había

---

<sup>782</sup> Discurso a la nación en ocasión del 57 aniversario de la Revolución del Rey y del Pueblo, del 20 de agosto de 2010.

<sup>783</sup> Partido de la Autenticidad y Modernidad (PAM), Partido Istiqlal (PI), Movimiento Popular (MP), Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD), Partido del Progreso y del Socialismo (PPS), Frente de Fuerzas Democráticas (FFD), Partido Al Ahd Addimocrati, Partido Laborista (PL), Movimiento Demócrata Social (MDS), Partido de la Choura y del Istiqlal (PDI), Partido del Renacimiento y la Virtud (PRV), Partido de la Renovación y la Equidad (PRE), Partido del Medioambiente y del Desarrollo Sostenible (PEDD), Agrupación Nacional de Independientes (RNI) junto con la Unión Constitucional (UC), Partido Socialista Unificado (PSU), Congreso Nacional Ittihadi (CNI), Alianza de la Izquierda Democrática (AID), Partido de la Esperanza (PE), Partido del Centro Social (PCS), Partido de la Reforma y del Desarrollo (PRD), Partido Socialista (PS), Partido Al Nahda, Vía Democrática (VD), Partido de la Libertad y de la Justicia Social (PLJS) y el Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista (PVDS). Véase <http://www.regionalisationavancee.ma/>

sido una cuestión de primer orden en sus programas, y si lo había sido, especialmente tras la presentación del Proyecto de Autonomía para el Sahara, pocas veces había llegado a ser una cuestión plenamente desarrollada. Por esta razón algunos partidos políticos decidieron crear comisiones internas *ad hoc* en las que definir sus posiciones, como es el caso del PI o la USFP, y otros necesitaron pedir una prolongación del plazo de presentación de propuestas a la CCR, como la RNI o la USFP.

En los dossiers presentados por los partidos políticos y las intervenciones públicas realizadas para difundir sus posiciones, tres fueron las cuestiones principales sobre las que todos ellos se han centrado en mayor o menor medida: la reestructuración de las instituciones políticas regionales, las relaciones entre el centro y la periferia y la delimitación territorial de las futuras regiones.

En lo que se refiere a la primera cuestión, el punto principal de reflexión giraba en torno a la figura de los presidentes y consejos regionales. Las propuestas aportadas por los partidos variaban entre la elección de los consejos regionales y de su presidente por sufragio directo (PJD, FFD, PPS, MP, USFP) o la aplicación del mismo sistema para la elección de los consejeros regionales y de un sistema indirecto para el presidente regional (PAM, PI). Asimismo, en algunos casos se pedía dotar a las regiones de verdaderos poderes ejecutivos y legislativos, con el establecimiento de gobiernos y parlamentos regionales (RNI-UC, PPS), y de otras instituciones como tribunales de cuentas (PPS), consejos económicos y sociales (PPS, FFD, PI), tribunales administrativos (FFD) y agencias de desarrollo (PI), así como la supresión de otras entidades locales, como los consejos provinciales (MP, PAM) y prefecturales (PAM).

Junto con estas transformaciones institucionales, algunos partidos pedían igualmente otras de carácter presupuestario como la definición de nuevas bases de financiación y reparto de recursos (USFP, MP, PAM), sobre una combinación de disposición de las propias riquezas regionales y recepción de impuestos y recursos nacionales (PPS, PJD), la destinación del 30% de los impuestos

recolectados localmente a las regiones (PJD), o el establecimiento de nuevos impuestos locales (PAM).

Por otro lado, en lo que respecta a las relaciones entre el centro y la periferia, el debate central se situaría en torno a la figura del wali, donde algunos sectores proponían de una parte, que se convirtiera en representante del gobierno y no del estado (PAM, PJD), que se eliminara su poder de control y ejecución sobre el presupuesto de las regiones (PJD, USFP), y se transformase en coordinador de las políticas sectoriales a nivel regional (USFP, MP) e interlocutor del Primer Ministro y altos responsables gubernamentales (USFP), mientras que otras fuerzas políticas pedían su completa desaparición (PPS) .

Asimismo entre la documentación aportada, algunas partes sugerían que se llevaran a cabo igualmente transformaciones institucionales a nivel estatal que permitiesen la apertura de nuevos canales de comunicación y coordinación entre el poder central y las regiones. En este sentido algunos partidos pedían que la Cámara de Consejeros se convirtiera en un órgano reservado exclusivamente para los consejeros regionales (FFD, PAM), otros que cada ministerio tuviese sus propios representantes en cada región (PI), el establecimiento de un Tribunal Constitucional que se encargase de los contenciosos entre el estado y las regiones (PAM), la creación de Comisiones conjuntas permanentes entre los representantes de sectores gubernamentales y los consejos regionales (PAM), o la creación de un Ministerio dedicado exclusivamente a las relaciones entre las dos entidades, cuyas delegaciones regionales tuviesen por misión apoyar a los consejos regionales y coordinar entre las regiones y el gobierno la ejecución de los proyectos y decisiones (PSU).

Por último, en lo que concierne a la delimitación territorial de las regiones, la mayoría de los partidos se mostraban favorables a su reducción, estableciendo el número conveniente de las mismas entre las 8 y las 12 regiones, a excepción del las 23 que el PJD sugiere, al tomar como referencias las antiguas demarcaciones y estructuras tribales. Los criterios seguidos por cada partido y la importancia otorgada a cada uno de ellos son diversos. Así pues, hay

organizaciones que priorizan que la demarcación territorial siga criterios de desarrollo económico (RNI-UC, MP), otras prefieren que sean geográficos (PI), y otras que se asiente sobre una combinación de las particularidades económicas, lingüísticas y culturales (PPS, FFD, PAM), así como la existencia de una legitimidad histórica común (PPS, PAM).

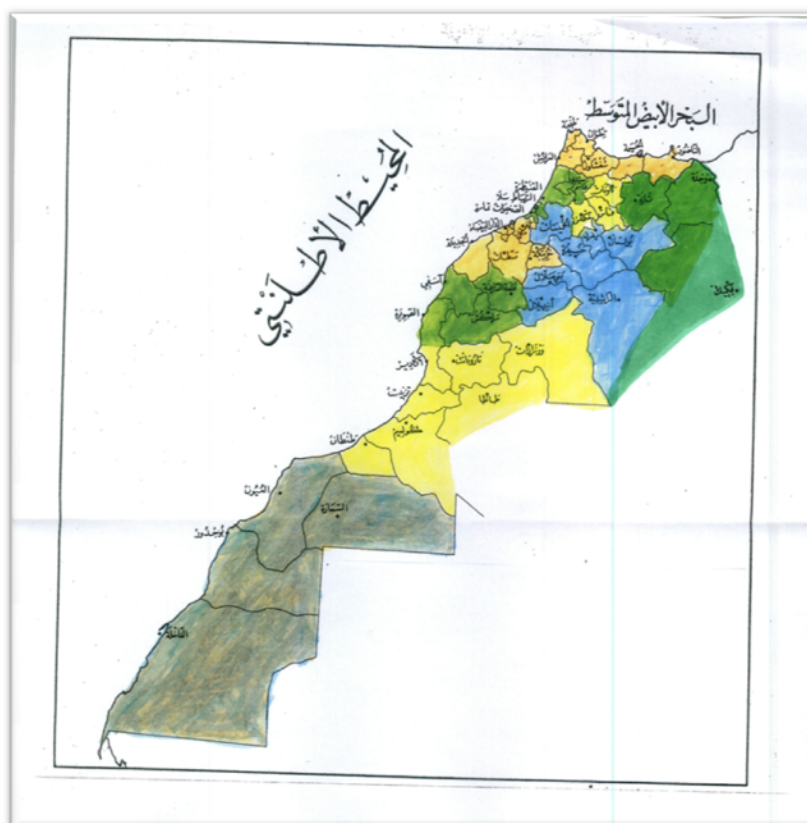
En este mismo apartado la referencia a un estatuto político-administrativo especial para el Sahara resulta inevitable para algunas formaciones. Es por ello que partidos políticos como el PPS proponen la creación de un modelo territorial asimétrico con distintos niveles de regionalización, en el que se otorgase un estatuto diferenciado al Sahara, tal y como también sostienen otras fuerzas políticas del país como el PAM o el PSU.

Las transformaciones que los partidos políticos proponían y la amplitud y alcance que vislumbraban que el nuevo proceso de regionalización iba a tener, hizo que muchas formaciones (MP, USFP, PPS, PJD, PAM) exaltasen la necesidad de adaptarla, así como ciertas leyes -especialmente aquellas que afectaban al sistema judicial, el sistema de financiación y presupuestos y los partidos políticos-, a los cambios que previsiblemente iban a ser introducidos.

En lo que concierne al Rif, es necesario destacar que entre las proposiciones realizadas por los partidos políticos, el FFD, el Partido Al Ahd y el PRE recogían en sus propuestas de delimitación territorial de las regiones la idea del "*Gran Rif*", debido ello a la presencia de militantes rifeños en sus comisiones sobre la regionalización, algunos de ellos miembros activos dentro del movimiento de reivindicación regional, como es el caso de Tarik Yahya y Mimoun Charqui por el PRE.

La actividad en torno al proceso de regionalización se ralentiza tras las movilizaciones populares que se inician en febrero de 2011, y el anuncio de la formación de una *Comisión Consultiva para la Reforma Constitucional* (CCRC), harían que muchas olvidarse esta reclamación, para supeditarla al proyecto que la nueva Comisión presentase.

## PROPUESTA DE DÉCOUPAGE DEL PARTIDO AL AHD A LA CCR



Fuente: Partido Al Ahd

### 7.4.2.2. LAS PROPUESTAS DE LA SOCIEDAD CIVIL A LA CCR

Al igual que había ocurrido con los partidos políticos, la sociedad civil del país a través de las asociaciones, coordinadoras asociativas, fundaciones y colectivos sociales, comenzó a organizar debates y seminarios en los que se discutía sobre el nuevo proyecto de regionalización. La CCR recibió 25 contribuciones procedentes de distintas plataformas y redes asociativas, bajo las que se agrupaban un total de 894 asociaciones<sup>784</sup>.

<sup>784</sup> Red Marroquí de Economía Social y Solidaridad Rabat (RMESS), Programa Concertado Marruecos Salé (PCM), Espacio Sur: Espacio de Desarrollo y de democracia Sur Bouizakaren, Red de Asociaciones de la Reserva de la Biosfera Arganerie (RARBA), Red de Asociaciones por las Mujeres y los Niños en Desamparo del Sous (RASED), Red Espacio Ciudadano Tánger, Red Espacio Civil Fes, Asociación de Mujeres Jefes de Empresas de Casablanca (AFEM), Foro Sakia Hamra Oued Dahab para la Democracia y

El entusiasmo con el que el mundo asociativo del país acogió la iniciativa se encontraba profundamente influenciado por la creencia, tal y como había sucedido en los años setenta y noventa, en el poder democratizador atribuido al propio proceso de regionalización.

Si bien, como ocurría con los partidos políticos, cada plataforma o red de asociaciones aporta su propia visión de la regionalización, una cuestión parece dominar todas ellas: la exaltación del papel del tejido asociativo del país en el desarrollo local (*Espacio Asociativo, Foro de Alternativas de Marruecos, Instituto de Formación de Agentes de Desarrollo, Alternativa Ciudadana, Red Azetta, Red Marroquí de Economía Social y Solidaria, Espacio Sur-Democracia-Coparticipación-Desarrollo, Red Espacio de Ciudadanía de Tánger, Red Espacio Civil de Fes*). En este sentido existe una demanda de potenciar los mecanismos participativos a través de los cuales las asociaciones puedan ser actores activos en la toma de decisiones concernientes al desarrollo local y regional, proponiendo para ello diversas opciones que van desde la creación de un “*Observatorio para la regionalización*” en el que la sociedad civil esté presente (*Red Espacio Civil de Fes*) o la implantación de consejos de carácter consultivo que acompañen a las instituciones locales, siguiendo el modelo francés del Consejo Nacional de la Vida Asociativa (*Espacio Asociativo, Foro de Alternativas de Marruecos, Instituto de Formación de Agentes de Desarrollo, Alternativa Ciudadana*).

Al igual, que la mayoría de los partidos, algunas asociaciones recogen en la documentación presentada, la necesidad de reducir el número de regiones actuales a no más de una decena, que la elección del presidente de la región sea realizada por sufragio directo, así como la de los gobiernos y parlamentos regionales, instituciones que demandan sean implantadas, y se les dote de los

---

el Desarrollo Laâyoune, Federación Anti-Atlas de Asociaciones de Desarrollo Local Casa/Taroud (FEDAT), Centro de Desarrollo de la Región de Tensift Marrakech, Red Nacional de Centros de Escucha de Mujeres Víctimas de Violencia Rabat, Observatorio Oyoune Nissaiya Casablanca, Asociación Tercer Milenio Errachidia, Tejido de Redes Asociativas del Sureste (Ouarzazate – Zagora- Tinghir – Errachidia), Instituto de Formación de Agentes de Desarrollo Rabat (IFAD), Foro de Alternativas Maroc Rabat (FMAS), Encuentro Asociativo Rabat, Asociación Marroquí de Solidaridad y de Desarrollo Rabat, Alternativas Ciudadanas, Espacio Asociativo Rabat, Red de Asociaciones Sin Fronteras Bejaâd ( RASF ). Véase <http://www.regionalisationavancee.ma/>

recursos financieros necesarios que les permitan dirigir sus propios programas y planes económicos y de desarrollo. La figura del Wali es también objeto de revisión, y se pide que sus prerrogativas sean reducidas junto con las del Ministerio del Interior a funciones relacionadas exclusivamente con el ámbito de la seguridad (*Espacio Asociativo, Foro de Alternativas de Marruecos, Instituto de Formación de Agentes de Desarrollo, Alternativa Ciudadana*).

En cuanto a la delimitación territorial de las nuevas regiones, un número importante de las propuestas ensalzan y hacen una positiva valoración del proceso de regionalización como soporte para la promoción de la diversidad cultural del país, y de la región como un espacio político que reconozca un Marruecos plural. En la mayoría de los casos los colectivos han expresado su rechazo a la actual división regional, al considerarla ineficaz, pues no responde ni a las especificidades y exigencias sociológicas de las poblaciones, ni al equilibrio socioeconómico y territorial, criterios que consideran deben ser seguidos en esta ocasión (*Red Azetta, Foro de Alternativas de Marruecos, Alternativa Ciudadana, Espacio Asociativo*).

Junto a las redes de asociaciones, la participación ciudadana en el proyecto de regionalización se concretó a través de los debates que las distintas fuerzas políticas y sociales, instituciones educativas, y organizaciones internacionales fueron realizando a lo largo de más de doce meses. Las redes sociales, fueron igualmente un instrumento de expresión utilizado para difundir las diferentes visiones de la ciudadanía, principalmente a través de grupos creados en *Facebook* y de foros de discusión de páginas regionales de información, así como canales de difusión multimedia como *Youtube, Vimeo o Dailymotion*, a través de los cuales también ha participado de manera activa la diáspora marroquí en el exterior.

Sin embargo tras la puesta en marcha de la *Comisión Consultiva para la Reforma Constitucional (CCRC)*, la atención de los partidos, organizaciones, asociaciones, instituciones y ciudadanía se trasladará al nuevo debate surgido en torno a la reforma constitucional. A partir de ese momento el proyecto de



regionalización pasará a ser un tema residual, supeditado al nuevo contexto político del país, que sólo se mantendrá activo en aquellas regiones en las que existen grupos y colectivos que reclaman al estado un mayor nivel de autogobierno, como ocurría en el norte del país, especialmente en el Rif.

#### **7.4.2.3. EL MOVIMIENTO DE REIVINDICACIÓN REGIONAL EN EL RIF FRENTE AL PROYECTO DE REGIONALIZACIÓN AVANZADA**

Tras la puesta en marcha de la CCR se puede decir que la sociedad civil del Rif vivía su propia “*Primavera Autonomista*” debido al volumen de reuniones y discusiones que la reforma regional generó en la región. La cuestión regional había ido posicionándose a lo largo de los últimos años como una de las preocupaciones principales del activismo y la élite política local, tal y como hemos visto, por lo que el establecimiento de la Comisión multiplica aún más el interés por la reforma territorial en el Rif.

Así pues, la creación de la CCR suponía el inicio de un período de gran actividad en la región, en el que asociaciones, partidos, colectivos y activistas locales se involucran en el debate sobre la nueva etapa de regionalización del país.

La publicación del informe de la CCR coincide con el inicio de las protestas populares del *Movimiento 20 de febrero* y de la puesta en marcha de la CCRC<sup>785</sup>. Ambas circunstancias desplazan de la agenda y la escena política el proyecto de regionalización así como la propuesta de la Comisión. A partir de entonces sólo las organizaciones y colectivos afines a las distintas corrientes de reivindicación regional en el Rif continuaron celebrando actos de debate sobre el proyecto presentado, al mismo tiempo que la reivindicación de autonomía se trasladaba a la calle y se integraba en las demandas expresadas por el movimiento de protesta popular en la región.

---

<sup>785</sup> Véase capítulo VIII de la tesis doctoral.

El proyecto presentado por la CCR, lejos de ser considerado un modelo satisfactorio, recibe distintas críticas, sobre todo en torno a dos aspectos principales: la delimitación territorial propuesta y la no legalización de los partidos regionales.

En lo que se refiere a la primera cuestión, la demarcación realizada, que divide el norte de Marruecos en dos regiones distintas, chocaba con las concepciones territoriales que las distintas corrientes del movimiento de reivindicación regional reivindicaban: el “Gran Rif”, cuya extensión cubriría por completo el norte de Marruecos, desde el Atlántico a la frontera argelina, bordeando el Mediterráneo y al sur con las montañas del Rif; y el conjunto territorial formado por las provincias de Alhucemas y Nador junto con partes de Taza y Berkane, en base exclusivamente a criterios lingüísticos.

Así pues, la propuesta de la CCR de unión de las provincias de Alhucemas, Driuch, Nador con Oujda no satisfacía ni se adecuaba a las aspiraciones locales, sino que se consideraba que tal delimitación respondía a razones securitarias y al rechazo del estado a admitir la existencia de regiones históricas con identidad propia.

*“El 80% de la gente está en contra de la demarcación territorial del CCR porque no satisface las esperanzas de lo que esperaba la gente del Rif, porque ésta es una demarcación policial. Parece que se sigue viendo a la gente del Rif como gente indisciplinaria”<sup>786</sup>.*

*“Siempre se ha intentado minimizar la cuestión antropológica, humana, histórica y cultural de las regiones [...] Cuando hablamos del Rif lo hacemos de un espacio que va desde Tánger- Larache hasta Nador. Oujda está muy lejos de nosotros [...] El estado no ha tenido en consideración ninguna de estas cuestiones. Su visión de la regionalización*

---

<sup>786</sup> Entrevista a Jamal Tourou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

se basa sólo en criterios administrativos y securitarios, el enfoque principal es securitario”<sup>787</sup>.

*“Aceptamos la unión de Alhucemas y Nador, pero necesitamos una parte de Taza, de Chauen, Taourirt y Driouch. El Rif que habla rifeño”<sup>788</sup>.*

Frente al procedimiento de la CCR, las élites políticas locales involucradas en el movimiento de reivindicación regional proponían como único modo legítimo para la delimitación de las regiones la consulta a la población, en la medida en que consideraban que era el único modo de que los marroquíes pudiesen llegar a sentirse democrática y territorialmente representados.

*“La delimitación debe expresarse y definirse en referéndum. Una región debe ser querida por la población, no impuesta. Eso no se puede imponer porque es volver a un sistema que la gente no quiere. El proceso de delimitación tiene que hacerlo la propia población, tiene que emanar de los propios órganos electos, de las juntas municipales. Necesitamos una región en la que la gente se vea representada”<sup>789</sup>.*

Asimismo, la no legalización de los partidos regionales constituía otra de las críticas principales al proyecto, pues, como ya hemos visto, esa reivindicación se encontraba desde hacía años presente en varias de las organizaciones que formaban parte del movimiento de reivindicación regional.

---

<sup>787</sup> Entrevista a Mustapha Bennamar, Nador 4 de abril de 2011

<sup>788</sup> Entrevista a Omar Lemallam, Alhucemas 11 de abril de 2011.

<sup>789</sup> Entrevista a Tarik Yahya, Nador 27 de marzo de 2011.

*“Como rifeño creo que debemos construir nuestras propias instancias, nuestros partidos políticos, nuestros sindicatos. La regionalización entre Marruecos y el Rif debe de establecer una región autónoma, no separada del resto de Marruecos”<sup>790</sup>.*

De hecho, como modo de protesta y de reafirmación de su demanda de legalización de los partidos regionales al estado, el MAR anunciaba en abril de 2011 la creación de su propio partido, el *Partido Rifeño de la Solidaridad*<sup>791</sup>. Esta decisión era adoptada por algunos sectores del MAR como acción de protesta a la prohibición de las formaciones de carácter regional, así como de medida de carácter interno con la que consolidar su posición dentro del colectivo frente a la rama europea de la organización que no compartía las aspiraciones de los sectores locales de convertirse en partido. Para ese sector, como para otras secciones de organizaciones del movimiento de reivindicación regional en la diáspora, la unión de las diferentes corrientes existentes en el mismo debía de ser previa al lanzamiento de cualquier partido político.

En definitiva, el proyecto de la CCR quedaba, de manera general, lejos de las expectativas que la población y los actores sociales y políticos de la región se habían creado, y consideraban que el régimen marroquí había perdido una gran oportunidad de avanzar hacia el establecimiento de una verdadera democracia a través de la política regional y la descentralización del poder, especialmente en el momento de inestabilidad política que vivía la región.

*“Mohamed VI quizás ha comprendido bien la historia, o sus consejeros [...] Si el Estado no cambia su manera de autoridad sobre el Rif quizás las reivindicaciones del Rif*

---

<sup>790</sup> Entrevista a Omar Lemallam, Alhucemas 11 de abril de 2011.

<sup>791</sup> Asimismo, otros sectores afines al movimiento de reivindicación regional, más cercanos a la corriente de la Coordinadora de Asociaciones Amazighes de Marruecos, anunciaban su intención de formar el *Partido de la Juventud Nacionalista Rifeña*. Nota del cuaderno de campo nº 12 (marzo de 2011- abril de 2011)

*aumenten. Hoy es la regionalización avanzada, la autonomía, pero si el estado no hace nada puede que se demande la independencia”*<sup>792</sup>.

Durante el ciclo de contestación que se inicia en febrero de 2011 la demanda de autonomía se integra como hemos mencionado dentro del repertorio de reivindicaciones del movimiento de protesta en el Rif, dejando patente la penetración que las ideas autonomistas estaban teniendo entre la población, especialmente entre los sectores más jóvenes. Esta situación hace que los miembros de organizaciones como el MAR o el FDHNM multipliquen sus encuentros con el objetivo de buscar nuevas estrategias de difusión de sus propuestas, y con la idea de propiciar el acercamiento entre las diferentes familias del movimiento de reivindicación regional, especialmente entre la corriente autonomista del MAR y del FDHNM y la federalista del movimiento amazigh del Rif<sup>793</sup>, una iniciativa que ya se había iniciado años antes sin que se consiguiera establecer una continuidad en la misma<sup>794</sup>.

*“Lo que se necesita ahora es propagar la idea, que todo rifeño sepa lo que queremos, que el proyecto [en este caso el del MAR] se traslade de la élite al conjunto del pueblo. En la actualidad, podemos decir que el 30% de la élite regional conoce el proyecto, y en el caso de la sociedad rifeña un 10%. Cuando se habla de autonomía la gente tiene miedo. Nuestro trabajo tiene que dedicarse ahora a transmitir la idea por la base. De*

<sup>792</sup> Entrevista a Omar Lemallam, Alhucemas 11 de abril de 2011.

<sup>793</sup> Entrevista a activista rifeño, Alhucemas abril de 2011. Véase en Anexos (Documentales) *Declaración de Amsterdam*, del Foro de Derechos Humanos del Norte de Marruecos 12 de febrero de 2011.

<sup>794</sup> La iniciativa de acercamiento entre la corriente autonomista del MAR y el sector federalista del movimiento amazigh del Rif comienza en el año 2009 con la celebración de un encuentro en la ciudad de Nador en la que participan varios representantes de ambas tendencias.

Véase *لقاء بالناظور حول مشروع حركة من أجل الحكم الذاتي للريف والنخب السياسية، والجماعات المحلية بالريف*, *Rifpresse*, 26 de mayo de 2009. Disponible en <http://rifpresse.alhucemas.info/modules/news/article.php?storyid=195> [Acceso: 24 de abril de 2010] y el video del encuentro “Autonomie du Rif” [http://www.youtube.com/watch?v=8figEtqG9hQ&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=8figEtqG9hQ&feature=player_embedded) en Anexos (Audiovisuales).

*todas firmas ahora en las manifestaciones ya se están viendo muchas pancartas que reivindican la autonomía del Rif*<sup>795</sup>.

Bajo esta lógica, el MAR reinicia a finales del mes de marzo su actividad, difundiendo el mismo comunicado que se distribuyó en el año 2008 para lanzar el debate sobre la autonomía con pequeños cambios, siendo el más importante la demanda de oficialización de la lengua rifeña, que sustituía a la reivindicación de la lengua amazigh que se recogía en aquel documento de 2008. El objetivo que se planteaba era el de establecer una respuesta común de parte de los activistas del Rif al proyecto de regionalización marroquí y constituir una Comisión de seguimiento de la autonomía en la que tomaran parte la mayoría de los grupos políticos de la región, siguiendo el planteamiento con el que había sido constituido el *Comité de la Declaración del Rif*. El reto al que se enfrentaban en esta ocasión los organizadores era el de la integración del PAM en la Comisión, debido a que la gran mayoría de las fuerzas políticas y sociales de la región se mostraban contrarias a que ese partido tomara parte en la Comisión. El PAM había sido uno de los objetivos principales hacia el cual se había dirigido gran parte de las iras de la población durante las protestas<sup>796</sup>, por lo que su participación provocaba rechazo entre algunos sectores del MAR y del resto de organizaciones del movimiento de reivindicación regional<sup>797</sup>.

De cualquier modo, con ese objetivo al que hacemos referencia se organizan dos encuentros. El primero de ellos se celebra en Alhucemas el 20 de mayo de 2011, bajo el título “*El futuro del Rif, entre la amplia regionalización y la autonomía*”, que organiza el *Comité Preparatorio del MAR* junto con la *Red de Asociaciones de barrio de la ciudad de Alhucemas*<sup>798</sup>. El segundo tiene lugar en

<sup>795</sup> Entrevista a Mohamed El Idrissi, Alhucemas 8 de abril de 2011.

<sup>796</sup> Véase capítulo VIII de la tesis doctoral.

<sup>797</sup> Véase الياس العماري يهدد بالحكم الذاتي للريف للعودة إلى دائرة القرار بالبلاد *Arrifinu*, 24 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.arrifinu.net/?p=46008> [Acceso: 26 de mayo de 2011]

<sup>798</sup> Véase الياس العماري يهدد بالحكم الذاتي للريف للعودة إلى دائرة القرار بالبلاد *Arrifinu*, 24 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.arrifinu.net/?p=46008> [Acceso: 26 de mayo de 2011]

Nador el 10 y 11 de junio de 2011, bajo el título de “*El cambio en el sistema político y constitucional y el futuro del Rif*”, y es organizado por la Asociación Tawiza para la Cultura y el Desarrollo (Selouan), la Asociación Amezian (Nador), la Asociación de Cultura y de Desarrollo de Ait Said y de Ait Kbdana<sup>799</sup>.

En ninguna de las dos reuniones llega a concretarse la formación de una plataforma común de todas las tendencias, sino que se incrementan las distancias entre el MAR y otros grupos, tras la inclusión del PAM en los debates<sup>800</sup>.

#### ENCUENTRO “EL CAMBIO EN EL SISTEMA POLÍTICO Y CONSTITUCIONAL Y EL FUTURO DEL RIF” NADOR 10-11 DE JUNIO DE 2011



Foto: Nador City

<sup>799</sup> Véase *Nadorcity*, 11 de junio de 2011. Disponible en <http://www.nadorcity.com/8801.html> [Acceso: 11 de junio de 2011] Véanse los vídeos de las intervenciones del encuentro [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=F7-W8LRExbl#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=F7-W8LRExbl#t=0s) [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=rUZi38b\\_WiQ#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=rUZi38b_WiQ#t=0s) [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=tX5RsMnPOQQ#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=tX5RsMnPOQQ#t=0s) <http://www.youtube.com/watch?v=tX5RsMnPOQQ> en Anexos.

<sup>800</sup> Véase *Arrifinu*, 24 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.arrifinu.net/?p=46008> [Acceso: 26 de mayo de 2011]

Por su parte, el FDHNM emprende también la organización de diferentes encuentros de carácter interno, así como otros abiertos a las organizaciones locales, movimiento de derechos humanos, organizaciones sindicales en el Rif y la diáspora, como la que se celebra en Chefchauen los días 22-23-24 de mayo de 2011, bajo el título *“Por una Constitución democrática que reconozca el derecho de las regiones históricas a la autodeterminación económica, social, cultural y política”*, en la que, además del apoyo a las protestas que recorrían el país, la organización se volvía a reafirmar en sus reivindicaciones y aspiraciones: el descubrimiento de la verdad sobre las violaciones de derechos humanos en la región desde la independencia y el perdón oficial del estado por las mismas; la construcción de un Estado democrático civil con una constitución democrática que garantice el derecho de las regiones históricas a la autodeterminación económica, social, cultural y política dentro de un régimen general de solidaridad regional<sup>801</sup>.

Así pues, el FDHNM se posicionaba frente al proyecto presentado por la CCR rechazando el proyecto de regionalización avanzada al considerar que no responde a las aspiraciones del Rif, ni garantiza a los “actores históricos” del país su derecho a la autodeterminación socioeconómica, cultural y política, y al acceso a un reparto equitativo de la riqueza<sup>802</sup>.

Como respuesta a la persistencia de insatisfacción de la sociedad civil del Rif respecto a la nueva política de regionalización y respecto a pasada iniciativa de reconciliación, se decide poner en marcha algunas de las recomendaciones recogidas por la IER en su informe final. Entre las propuestas que se habían señalado se encontraba la exhumación de restos de víctimas de la represión vivida en la región tras las revueltas de 1984, que habían sido localizados en una fosa común a la sede de la Protección Civil de Nador, y la creación de un museo sobre el Rif en el que se recogieran el patrimonio material e inmaterial de la región. En relación a esta última cuestión, se decide organizar en la ciudad de Alhucemas en el mes de julio un coloquio internacional bajo el título de

---

<sup>801</sup> Asenti, من أجل دستور ديمقراطي يقر بحق الجهات التاريخية في تقرير مصيرها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي و السياسي, *Asenti blogspot*, 27 de mayo de 2011. Disponible en <http://asenti.blogspot.com.es/2011/04/blog-post.html> [Acceso: 23 de junio de 2011]

<sup>802</sup> بيان صادر عن مجلس التنسيق في شأن مستجدات الوضع الحقوقي والديمقراطي بالمغرب, *Foro de Derechos del Hombre en el Norte de Marruecos*, 3 de diciembre de 2011.



"¿Qué museo para el patrimonio cultural del Rif?" con el que se buscaba acelerar la construcción del Museo del Rif, iniciativa que el propio el rey Mohamed VI había decidido avalar personalmente.

*"... hemos de reafirmar la necesidad de otorgar cuanto interés merece la cuestión de la preservación de la memoria colectiva de los marroquíes, dado que constituye un elemento básico dentro del proceso de integración de la sociedad democrática, a favor del cual todos obramos para que sus pilares sean cada vez más sólidos, cuidando de sus logros, paralelamente al apoyo a la reconciliación de los marroquíes con su historia y a la superación de cuanto la enturbió en el pasado, con el objetivo de reforzar el presente y continuar trabajando con perseverancia y tesón a favor de la reforma global de la democracia y el desarrollo [...] Así pues, Nuestra ambición es que este museo esté a la altura de la importante producción histórica que distingue a los orgullosos habitantes del Rif, tanto mujeres como hombres [...] Por otra parte, esperamos que este proyecto contribuya a la generalización de los conocimientos históricos de la zona, particularmente ante los sectores jóvenes y las nuevas generaciones, con el fin de apropiarse orgullosamente de su ancestral historia y de su rico patrimonio cultural"*<sup>803</sup>.

La puesta en marcha de la iniciativa no cubría las aspiraciones de la población del Rif, que no veía realizada la *"democracia territorial, participativa y ciudadana"* que el Rey promulgaba y atribuía a las reformas políticas adoptadas en el verano de 2011<sup>804</sup>, ni tampoco la adopción de medidas concretas para *"arraigar y promover la profundidad cultural e histórica de las distintas zonas del país"*<sup>805</sup>. Al contrario la reivindicación autonomista continuará fortaleciéndose y penetrando en el movimiento de protesta en el región, alcanzado su punto más álgido en el otoño de 2011 e invierno de 2012, período durante el cual tendrán lugar duros enfrentamientos entre la población local y las fuerzas de seguridad debido a la radicalización de las protestas y las reivindicaciones regionales.

---

<sup>803</sup> Discurso real a los participantes en el coloquio internacional "¿Qué museo para el patrimonio cultural del Rif?", 16 de julio de 2011.

<sup>804</sup> Véase capítulo VIII de la tesis doctoral.

<sup>805</sup> Discurso real a los participantes en el coloquio internacional "¿Qué museo para el patrimonio cultural del Rif?", 16 de julio de 2011.

## CAPÍTULO VIII

### DE LA PRIMAVERA ÁRABE A LA PRIMAVERA AMAZIGH: EL MOVIMIENTO AMAZIGH EN LAS PROTESTAS POPULARES DE 2011



Foto: Siwel

*“Para estar al nivel de esta ocasión histórica, los militantes amazighes deben de mostrar una conciencia, un coraje y una movilización total. Empezar acciones militantes bien reflexionadas en este período crucial es una condición sine qua non para recobrar los derechos del pueblo amazigh en el futuro”<sup>806</sup>.*

El año 2011 representa un punto de inflexión en la historia política contemporánea de algunos Estados del Norte de África, Próximo Oriente y Golfo Pérsico, con el inicio de un ciclo de contestación que logra romper con el carácter local que, en los últimos años, había caracterizado las protestas en los países de dichas áreas. Tanto en Túnez como en Egipto, países, desde los que se ejerce el efecto contagio sobre los otros estados, se habían vivido en años anteriores diferentes momentos de tensión. En el caso tunecino, uno de los acontecimientos más significativos fue las huelgas que en el año 2008 tuvieron lugar en la región minera de Gafsa, cerca de la frontera con Argelia. A pesar de su extensión en el tiempo, más de seis meses, la contestación quedó limitada a nivel regional y ni los partidos políticos “independientes” del país ni otras fuerzas sociales fueron capaces de convertir el episodio de protesta en una oportunidad política (Chouikha y Gobe, 2009: 387).

En el caso egipcio, movimientos sociales como *Kifaya*, constituido en el año 2004, habían conseguido movilizar a opositores al régimen, a militantes del movimiento estudiantil y a intelectuales. Sin embargo, y a pesar de las acciones públicas, emprendidas como manifestaciones simultáneas en distintas ciudades del país o como el boicot a las elecciones presidenciales, no consiguieron enraizar en la base de la sociedad del país.

En el caso marroquí, la protesta no constituyó algo aislado, sino que a lo largo de los años se manifestó de múltiples formas, como las acciones

---

<sup>806</sup> « Le 20 Février « amazigh », une renaissance ? », *Amazigh news*, 14 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.amazighnews.net/20-Fevrier-amazigh-une-rennaissance.html> [Acceso: 20 de marzo de 2011]

emprendidas por el movimiento de los diplomados en paro, las huelgas del movimiento sindical, las protestas contra la carestía de la vida, las movilizaciones del MCA, y micro-reveltas locales, como las que tuvieron lugar en Sefrou, en el año 2006, y en Sidi Ifni, en 2009.

La novedad en esta ocasión fue la apertura de un ciclo de contestación, en el que la protesta contra una situación eminentemente local o sectorial se eleva a una escala estatal, en la que el referente movilizador es el sistema político en su conjunto. Las desigualdades crecientes, la opacidad de la política oficial, la concentración del poder, en reducidos círculos extraparlamentarios, habían dado lugar a lo que el poeta Abdellatif Laâbi llamó una pérdida colectiva del *“gusto por el porvenir”*<sup>807</sup>.

A pesar del evidente impacto que las reveltas tunecinas y egipcias tuvieron en Marruecos, al comienzo de sus protestas, influyendo sobre las reivindicaciones expresadas y ejerciendo de refuerzo sobre la legitimidad de las movilizaciones (Hibou, 2011), el primer brote de descontento debe situarse meses antes en el “campamento de la dignidad” de Agdaym Izik, que se levanta en noviembre de 2010, en esa localidad del Sahara. En aquella ocasión, más allá del particularismo de la reivindicación del reconocimiento de derechos colectivos que los jóvenes acampados exigían, el componente principal, que había generado la protesta, había sido el malestar de una juventud marginada, carente de trabajo y de expectativas vitales (López, 2012).

Tras el fin del campamento de Agdaym Izik, violentamente desmantelado por el régimen marroquí, la protesta reanudaría y extendería al resto del país a partir del 20 de febrero de 2011, tras la campaña de movilización lanzada por un grupo de jóvenes a través de Internet, y a la que el movimiento amazigh se adhiere e incorpora, participando en las marchas, desarrollando sus propuestas de cambio y expresando sus propias reivindicaciones.

---

<sup>807</sup> Véase “¿Y Marruecos?”, *El País*, 31 de enero de 2011

La adopción de diferentes medidas económicas y reformas políticas por parte de la monarquía como estrategia para frenar la radicalización y extensión de las protestas, va sucesivamente moldeando la contestación popular marroquí, así como las dinámicas y estrategias de participación del movimiento amazigh en ésta, representando el año 2011 un punto de inflexión en la historia de su militancia.

Las protestas en Marruecos, en su inicio, encuentran al movimiento amazigh fragmentado por diferentes *cleavages*, que el curso de la acción militante y la política del Estado hacia la cuestión amazigh habían dado forma y que, con un espectro de actores de gran diversidad, se integran en la contestación con las particularidades de su militancia.

Las protestas, que se suceden paralelamente en otros Estados del Norte de África, impulsan el renacimiento y el fortalecimiento del activismo amazigh en toda la región, en países como Túnez y Libia, contribuyendo a la formación de una “primavera amazigh” dentro de las propias revueltas. Este impulso tendrá diferentes impactos sobre la causa amazigh tanto a nivel local como internacional.

En el presente capítulo, se analizará el proceso de gestación e inicio de las protestas en Marruecos a lo largo de 2011, la participación del movimiento amazigh en el ciclo de contestación del país, la respuesta del mismo a las medidas y reformas políticas, establecidas/impuestas por el régimen durante dichas protestas, y la influencia que el renacimiento del activismo amazigh de otros puntos del Norte de África tuvo sobre la militancia amaziguista de Marruecos y sobre la esfera internacional del movimiento. El capítulo se cierra con el análisis de las protestas que, de fuerte enfrentamiento con las autoridades y de marcado carácter regionalista, se produjeron en el Rif en el mes de marzo de 2012.

## **8.1. LAS REVUELTAS TUNECINA Y EGIPCIA COMO CATALIZADORES DE LA MOVILIZACIÓN MARROQUÍ**

El 14 de enero de 2011 Zine El Abidine Ben Alí, hasta entonces presidente de la República de Túnez, abandonaba el país tras semanas de protestas populares. Previamente, el 17 de diciembre de 2010, un joven licenciado en paro, Mohamed Bouazizi, al que la policía había confiscado su puesto ambulante de frutas, se inmolaba en un acto de desesperación que dejaba consternada a toda la población del país. El acto individual de protesta de ese joven, de veintiséis años, daba lugar a una oleada de manifestaciones de apoyo por todo el país, que se transformaron tanto en una expresión de solidaridad con Bouazizi como en una expresión de rabia y denuncia contra la humillación y dominación política, a la que muchos ciudadanos se veían sometidos diariamente (Beinin, Vairel, 2011: 238).

Durante años, el país había vivido bajo el yugo de un régimen personalista del cual el clan familiar del presidente y el de su mujer, la familia Trablesi, se habían beneficiado durante años, a base de la apropiación de diversos sectores y recursos económicos del país. La situación había logrado mantenerse durante décadas, debido a los buenos indicadores económicos, de los que el país disfrutaba, y al omnipresente aparato de seguridad del régimen.

En el año 2010, la crisis económica asfixiaba ya, no sólo a las clases más desfavorecidas, sino también a la amplia clase media del país, que veía cómo su poder adquisitivo se reducía con la subida de los precios, soportando sobre sus espaldas el crecimiento de la deuda doméstica. A ello se le unía una tasa de desempleo, que se estimaba entre un 14% y un 18% de la población, que era especialmente dura con los sectores más jóvenes de la población, estratos en los que llegaba a elevarse al 23% y al 37% entre los graduados universitarios (Driss, 2011).

El agravamiento de la situación económica dentro de un sistema, en el que la corrupción y el nepotismo constituían las dos dinámicas principales de su funcionamiento, actúa como revulsivo del levantamiento popular ante la situación que se había hecho insostenible, y que los cables diplomáticos, difundidos por *WikiLeaks*, preveían de alguna manera ya en el año 2008<sup>808</sup>.

Las protestas, iniciadas a nivel local en Sidi Bouzid, se fueron progresivamente extendiendo hasta alcanzar el ámbito nacional, mientras que la represión del régimen se recrudecía provocando unas cincuenta muertes ,entre el 8 y el 12 de enero (Beinin y Vairel, 2011: 240). La situación de tensión se mantiene, hasta que el 14 de enero Ben Alí abandona el país con dirección a Arabia Saudí.

El eco de la revuelta tunecina tuvo su primer efecto en Marruecos antes de la caída de Ben Alí y lo hizo en forma de solidaridad y apoyo a las protestas populares del país. En este sentido, el 10 de enero de 2011 se convoca la primera movilización de apoyo al pueblo tunecino frente a la embajada de este país en Rabat, cuya celebración intentan impedir las autoridades marroquíes. Las iniciativas posteriores, como las concentraciones de los días 13 y 20 de enero en Rabat, y del 22 de enero en Casablanca, son organizadas y convocadas por una nueva plataforma, cuya creación es impulsada por la AMDH, y que recibe el nombre de *Coordinadora Marroquí de Apoyo a los Demócratas Tunecinos* (CMADT).

Cuando a finales del mes de enero se inician las protestas en Egipto contra el régimen de Moubarak, la plataforma se redefine y se transforma pasando a

---

<sup>808</sup> *WikiLeaks* es una organización creada en diciembre del año 2006, que a través de su propio sitio web comenzó a difundir material documental con el que se pretendía desenmascarar las acciones y actividades de determinados gobiernos, especialmente gobiernos de regímenes autoritarios, y la política exterior de los Estados Unidos. El 28 de noviembre de 2010 *WikiLeaks* iniciaba la filtración a cinco medios de la prensa internacional (*The Guardian*, *The New York Times*, *Le Monde*, *El País* y *Der Spiegel*) de una colección de 251.18745 cables entre el Departamento de Estado estadounidense con distintas embajadas por todo el mundo. En el caso de Túnez los documentos redactados por el cuerpo diplomático estadounidense presente en el país describían el estado de esclerosis del régimen, y la frustración de una población que sufría las consecuencias de un sistema cleptocrático. El régimen de Ben Alí cerraba el acceso al portal web de la organización, y al sitio web que activistas tunecinos habían abierto *Tunileaks* pocas horas después de la filtración para discutir la información que se había difundido sobre el país. Sin embargo la información recorría ya las calles tunecinas.

denominarse *Red Democrática Marroquí de Solidaridad con los Pueblos* (RDMSP), plataforma que organizará diversas concentraciones de apoyo, como la que tiene lugar el 31 de enero frente a la embajada de Egipto en Rabat, además de otras marchas por las calles de la ciudad, en los días 4 y 8 de febrero. Durante todas esas semanas de protesta, hasta que se produce la caída de Moubarak en Egipto el 11 de febrero de 2011, las consignas de las concentraciones que tuvieron lugar en Marruecos, mantuvieron un carácter estrictamente internacional, de solidaridad con la lucha del pueblo tunecino y egipcio, sin que las reivindicaciones, expresadas en estas revueltas, fuesen traducidas al ámbito doméstico marroquí (Fernández y Kirhlani, 2011).

Sin embargo, el 12 de febrero, tras la manifestación organizada por la RDMSP frente al Parlamento para celebrar la salida de Moubarak del país, se transforma la concentración en un foro de debate, en el que participan unas trescientas personas para intentar responder a la pregunta que, cada vez con más fuerza, empezaba a circular en la calle: *¿qué se puede hacer en Marruecos?*<sup>809</sup>.

Paralelamente a la celebración de esas manifestaciones de apoyo a las revueltas tunecinas y egipcias, determinados sectores profesionales, como los profesores y los trabajadores públicos, intensificaban su protesta aprovechando el clima de tensión que se vivía en el país y en estados vecinos, con la intención de intentar reactivar las reivindicaciones de mejora de su situación laboral y las negociaciones con el Estado.

Así pues, la caída del *rais* egipcio supone un punto de inflexión en las protestas que venían desarrollándose en el país, pues, a partir de entonces, los sectores movilizadados comienzan a hacer suyas las demandas, que los tunecinos y egipcios habían estado realizando en sus respectivos países, para adoptar un primer eslogan propio: *“el cambio es posible”*. Se dará inicio entonces a una serie de iniciativas que, a través de internet, buscan movilizar a la población y

---

<sup>809</sup>“Le mouvement du 20 février : réalités et perspectives », *Lakome*, 5 de septiembre de 2011. Disponible en <http://fr.lakome.com/opinion/62-chroniques-dopinion/795-le-mouvement-du-20-fevrier-realites-et-perspectives.html> [Acceso: 20 de septiembre de 2011].



trasladar a las autoridades del país la necesidad de llevar a cabo una transformación profunda del sistema político marroquí.

Desde la caída de Ben Alí, la idea de un posible contagio o efecto dominó sobre otros países del Norte de África y Próximo Oriente adquiría fuerza entre las poblaciones y ponía bajo alerta a sus regímenes. En este sentido, la revuelta en Túnez representa, según Beinín y Vairel (2011), un cambio de percepción política para las poblaciones de otros países, que deciden salir a la calle por encima de los costes que pueda acarrear la acción colectiva.

Frente a esta situación, la idea de la excepcionalidad marroquí comenzaba entonces a ser difundida y promovida por los círculos cercanos al poder y también por otras fuerzas políticas y sociales del país<sup>810</sup>. Mientras tanto, en la calle y en los medios de comunicación marroquíes se consolidaban dos posturas diferentes: por un lado, algunos sectores del país consideraban que existían similitudes entre la situación pre-revolucionaria tunecina y egipcia y el sistema marroquí al considerar que, al igual que en los casos anteriores, en Marruecos existía un monopolio político, económico y religioso, que era ejercido y controlado por la monarquía dentro de un sistema, en el que aún persistían las violaciones a los derechos y libertades de los ciudadanos y una corrupción endémica en determinados estratos y sectores de la sociedad del país; por otro lado, la segunda postura consideraba que las reformas políticas, sociales, económicas y culturales, implementadas a lo largo de la última década por el rey, junto con la mejora de las libertades públicas experimentada en esos años, proporcionaban suficiente estabilidad al sistema como para que se diera una situación similar a la de Túnez o Egipto (Fernandez y Kirhlani, 2011). Bajo este contexto, emergen los primeros grupos movilizadores y aparecen las primeras iniciativas de protesta en el país.

---

<sup>810</sup> En algunos casos como los del secretario general del PPS, Nabil Benabdallah o el responsable del observatorio estratégico del Movimiento de Unificación y Reforma, ubicado dentro del partido PJD, Mustafa Jalfi, hacían declaraciones en las que respaldaban las reformas realizadas por el rey Mohamed VI durante estos años de reinado, considerándolas una revolución en sí mismas y presentándolas como modelo para la nueva etapa política tunecina (Fernandez y Kirhlani, 2011).

## 8.2. LOS JÓVENES DE FACEBOOK Y LAS MANIFESTACIONES DEL 20 DE FEBRERO DE 2011

A pesar del discurso de la excepcionalidad marroquí, al que hemos hecho mención, la población sale a la calle el día 20 de febrero en distintas ciudades del país, tras una convocatoria iniciada a través de las redes sociales por un grupo de jóvenes.

Si hasta el momento las movilizaciones, que habían tenido lugar, eran ante todo una expresión de solidaridad con los levantamientos de Túnez y Egipto, el 20 de febrero representa el momento fundacional de la protesta marroquí dentro del ciclo de contestación que se había iniciado en la región. Esta fecha, llamada “Día de la Dignidad”, constituye, pues, un giro en la naturaleza de las concentraciones y movilizaciones desarrolladas hasta el momento, ya que, a partir de entonces, éstas pasan a tener como referente principal la situación interna del país y la necesidad de cambio.

Así pues, desde la esfera virtual, determinados grupos creados en *Facebook*, como “Libertad y democracia ahora”, “El pueblo quiere el cambio” o “Intifada por la dignidad” (Fernandez y Kirhlani, 2011), emprenden una campaña de movilización a través de Internet, utilizando tanto la red social como *Youtube*, con el objetivo de animar a la población marroquí y a las fuerzas sociales y políticas a participar en una gran marcha por el cambio político en el país, que debía celebrarse el día 20 de febrero. La iniciativa de estos jóvenes, a los que popularmente se les llamaría la “Juventud de *Facebook*”, adquiere una gran repercusión en los medios de comunicación del país y del exterior, y un gran y excepcional poder mediático, que contribuiría a amplificar la difusión de su propuesta.

Estos espacios, creados en Internet, permitieron, a lo largo de las semanas previas al 20 de febrero, que se fueran acordando de manera participativa las

reivindicaciones que pasarían a constituir la base de la movilización, que se estaba organizando.

El 4 de febrero se hacían públicas siete demandas, que eran elevadas al rey Mohamed VI a través *Facebook*, y secundadas por 12.000 jóvenes: una Constitución democrática, votada por una Asamblea constituyente y elegida democráticamente; la disolución del Parlamento, junto con la destitución del Gobierno vigente y la creación de un gobierno de transición, encargado de poner en marcha las reivindicaciones del *Movimiento del 20 de febrero*; una Justicia independiente y la separación de poderes; el procesamiento de todos aquellos que están implicados en el pillaje, desbaratamiento y dilapidación de las riquezas del país; el reconocimiento de la lengua amazigh como lengua oficial al mismo nivel de la lengua árabe, así como el reconocimiento de las especificidades de la identidad amazigh en sus elementos constitutivos esenciales -lingüísticos, culturales e históricos-; la liberación de todos los presos políticos y de opinión; y finalmente la puesta ante la justicia de todos los responsables de detenciones arbitrarias, desapariciones, torturas y represiones salvajes.

Junto con la campaña desarrollada en *Facebook*, días antes del 20 de febrero, se difunde un video a través de *Youtube*, en el que quince personas expresaban sus razones, por las que decidían salir a la calle y por las que el pueblo marroquí debía de hacerlo igualmente. Los motivos de la movilización eran principalmente de carácter socioeconómico -como la denuncia de la carestía de la vida, la demanda de una educación y sanidad igual para todos, y el respeto por los derechos laborales de los trabajadores-, pero también de carácter político, como la práctica de la “raska” (el soborno) y la corrupción, principales causas esgrimidas para pedir una reforma constitucional, la dimisión del gobierno de Abbas Al Fassi y la disolución del Parlamento<sup>811</sup>.

---

<sup>811</sup> En el vídeo distribuido por Youtube en el que se convocaba la manifestación del 20 de febrero, cada uno de los testimonios que aparecía comenzaba con la frase “Yo soy marroquí y voy a salir el 20 de febrero porque...” al que seguían las razones y motivos que cada uno de ellos expresaban: “quiero un

## VIDEO DE MOVILIZACIÓN DE LA PROTESTA DEL 20 DE FEBRERO DE 2011



Fuente: Youtube

La convocatoria realizada por los “Jóvenes del 20 de febrero” recibe el apoyo de otros grupos, asociaciones, partidos políticos y secciones nacionales de organizaciones internacionales, que deciden secundar y participar en dicha campaña<sup>812</sup>. Otras fuerzas políticas, sin embargo, deciden tomar distancia de la

---

Marruecos sin humillación y discriminación”/ “quiero un Marruecos en el que todos los marroquíes disfruten de los mismo derechos”/ “quiero trabajar sin pagar soborno”/ “quiero una educación para todo el mundo, no sólo para los que tienen dinero”/ “para que el que está enfermo y tenga que ir al hospital se le atienda gratis, sin soborno”/ “para que la lengua tamazight sea enseñada y tenga el mismo rango que la lengua árabe”/ “para que se respeten los derechos de los trabajadores y para acabar con la explotación”/ “quiero libertad y esperanza en mi país”/ “no quiero que la gente se vea obligada a vivir en chabolas”/ “para que los policías no nos sigan humillando”/ “para luchar contra los malhechores de mi país”/ “queremos purgar a los ladrones que han desvalijado el país”/ “queremos una constitución popular y democrática”/ “porque la vida es muy cara... porque en mi país me oprimen”. Véase el video <http://www.youtube.com/watch?v=pFk8WlXrOr8> en Anexos (Audiovisuales).

<sup>812</sup> Apoyan y confirman su apoyo a la movilización del 20 de febrero: las asociaciones la Red Democrática Marroquí de Solidaridad con los Pueblos, la AMDH, la LMDDH, el FMVJ, el Centro Marroquí de Derechos Humanos, la Liga Marroquí para la Ciudadanía y los Derechos Humanos, el Foro Dignidad para los Derechos Humanos, la Asociación Marroquí de Mujeres Progresistas, Josur, el Observatorio Marroquí de Prisiones, la Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos, Encuentro de las Mujeres Marroquíes, el Observatorio Marroquí de Derechos Fundamentales, la Asociación Marroquí de Defensa de la Autonomía de la Justicia, la Asociación Justicia, la Asociación Marroquí de Lucha contra la Corrupción, el Instituto Marroquí de Derechos Humanos, la Organización de la Libertad de Prensa y de Expresión, el Foro de las Alternativas de Marruecos, el Foro los Ciudadanos; las secciones marroquíes de Amnistía

iniciativa, como los partidos PJD, USFP o PAM, siendo éste último junto con el partido del gobierno, uno de los objetivos principales de las críticas de los manifestantes. Ninguna de las fuerzas políticas citadas llegó a negar la legitimidad de las protestas, sin embargo decidieron expresar públicamente su decisión de no respaldarlas. Aún así, algunas figuras importantes de estos partidos políticos, en contra de la línea marcada por sus organizaciones, deciden participar, a título personal, en las protestas, como fue el caso de Saad Eddine El Othmani y Mustafa Ramid, ambos miembros del PJD.

Previamente a la celebración de la jornada del 20 de febrero, desde la prensa oficialista se trató de llevar a cabo una campaña de desprestigio hacia los impulsores del movimiento, cuestionando su verdadera identidad y señalándolos tanto como colaboradores del Frente Polisario y de Argelia, como marionetas en manos de ciertos personajes a los que se les consideraba enemigos de Marruecos<sup>813</sup>, acusándolos de querer sembrar el caos en el país.

Paralelamente, el gobierno decidió emprender una serie de iniciativas que tenían como objetivo desactivar, o cuanto menos atenuar, las movilizaciones que se estaban organizando. Por un lado, el propio Primer Ministro y el Ministro del Interior establecieron contactos con los partidos del gobierno (PI, USFP, RNI y PPS) y de la oposición parlamentaria (PJD, PAM y FFD), con los que acordaron en una reunión, que tuvo lugar el 14 de febrero, el ingreso de 1.360 millones de euros en la Caja de Compensación como fondo para subvencionar los productos alimenticios de primera necesidad, el gas y la gasolina. Esta aportación, que suponía casi el doble del presupuesto que había

---

Internacional, Transparency Internacional y ATTAC; los partidos PSU, VD, PADS y CNI; las juventudes de los partidos VD, PADS, USFP, PPS y PJD; los sindicatos UMT, CDT, el Sindicato Democrático de Enseñanza Superior, la UNEM; las organizaciones islamistas Al Adl Wal Ihsan y Al Badil Al Hadari; las organizaciones amazighes el Congreso Mundial Amazigh, la Red Azetta y el Frente Amyaway para la Acción Amazigh; y coordinadoras locales de diferentes ciudades marroquíes como Buarfa, Guercif, Beni Melal, Al Yadida o Meknés.

<sup>813</sup> Mulley Hicham, primo del rey Mohamed VI, el Jeque Abdessalam Yassin, líder del movimiento islamista Justicia y Caridad, Abubaker Jamaï, director del extinto semanario *Le Journal Hebdomadaire*, Mustafa Adib, ex capitán del ejército, condenado y exiliado por denunciar la corrupción del país, y Hassan Bouchti y Abdelilah Issou, ex militares pertenecientes a una supuesta organización llamada Unión Marroquí de Opositores y Refugiados Políticos (López, 2011b).

determinado para el año 2011, fue anunciado por el gobierno como la primera de una serie de reformas que se pensaba emprender, en un intento por atenuar las presiones económicas, que la población padecía, y que habían sido uno de los factores que habían activado las revueltas en Túnez, Egipto, Yemen y Libia.

Por otro lado, el Ministro del Interior se reunió con los representantes de los sindicatos y las principales asociaciones de diplomados en paro, con los que se acordó dar acceso a 2000 jóvenes diplomados en paro a la función pública, intentando menguar/disminuir la presión que el desempleo ejercía sobre los sectores más jóvenes de la población, máxime que estaban liderando la organización de las movilizaciones.

La marcha del 20 de febrero, que recibiría el nombre de “Día de la Dignidad”, fue secundada en las principales ciudades del país, pero sin alcanzar el éxito esperado al movilizar a un número menor de personas del previsto, e inferior al de las manifestaciones de Túnez y Egipto, e incluso las recientemente iniciadas en otros puntos como Yemen. Asimismo, el impacto comunicacional de la primera jornada de protesta en Marruecos fue también menor que en los otros países, en parte por la dispersión de las movilizaciones, al contrario de lo que había ocurrido en Túnez, donde el núcleo duro de la contestación se había concentrado en la capital del país; o en Egipto, donde las movilizaciones se habían desarrollado principalmente en las ciudades de El Cairo y Alejandría. En el caso de Marruecos, las manifestaciones se distribuyeron a lo largo de toda la geografía. Del mismo modo, a diferencia de lo que había ocurrido en Túnez, Egipto o incluso Bahrein, no se produjo una ocupación permanente e indefinida del espacio público, que se convirtiera en símbolo de la resistencia, sino que esta primera jornada de protesta sería la primera de una serie intermitente de movilizaciones.

## PARTICIPACIÓN EN LAS MANIFESTACIONES DEL 20 DE FEBRERO DE 2011

CIUDAD	ESTIMACIONES OFICIALES	ESTIMACIÓN JÓVENES 20FEV	ESTIMACIÓN ATTAC	MAMFAKINCH
RABAT	2.000 (MAP)	16.000	10.000	10.000
CASABLANCA	1.000 (MAP)	8.000	5.000	5.000
MARRAKECH	2.000 por 2M, 900 por la MAP	50.000	20.000	20.000
TANGER	7.000 por 2M, 450 por la MAP	10.000	7.000	7.000
LARACHE				
TAZA				
FES	400 (MAP)	1.000	10.000	1.500
MEKNES		2.000		2.000
AGADIR e INZEGAN	AGADIR 2.000 por 2M, 150 (MAP), INZEGANE 1.000 (MAP)	50.000	15.000	8.000
AI HOCEIMA + alrededores	4.000 (MAP)	50.000	10.000	10.000
TETUÁN	500 (MAP)	50.000	6.000	5.000
NADOR				
BEJAAD				80
LAAYOUNE	40 (2M y MAP)		200	50
SEFROU				
OUJDA	1.300 (MAP)	5.000	4.000	300
MIDELT				
KHENIFRA		4.000		3.000
SEFROU			2.000	1.500
KENITRA		5.000		8.000
ESSAOUIRA		10.000		7.000
BOUARFA		3.000		8.000
JERADA		10.000	600	5.000
GUELMIM			1.000	700
EL JADIDA		2.500	500	500
ASFI		2.000		2.000
TATA			1.000	700
BERKANE		2.000		1.500
CHEFCHAOUEN		6.000	2.500	2.200
KSAR EL KEBIR			300	200
BENGUERIR			1.000	800
FHOUM LAHSSAN			1.200	800
SIDI SLIMANE		6.000		4.000
DEMNATE				1.000
MISSOUR				200
TAOURIRT		2.000		1.000
GUERCIF		1.000		500
BENI MELLAL		3.000		2.000
OUTAT EL HAJ		1.000		500
TOTALES	37.000	238.500	97.300	122.730

Fuente: Mamfakinch

En total, según los organizadores, el 20 de febrero habrían salido a la calle, en todo el país, entre 240.000 y 300.000 personas, número que el Ministerio del Interior disminuyó a tan sólo 37.000. Otras fuentes de información, como la sección nacional de la organización ATTAC estimó la participación en 97.300 personas, y medios de comunicación digitales, como *Mamfakinch*, la cifró en 122.730, estimación que puede ser considerada como la más aproximada a la participación real de la jornada, según López (2011b).

En esta primera jornada de protestas, el motor de las movilizaciones fue la crítica al gobierno, a la figura del Primer Ministro, Abbas El Fassi, al PAM, al que se le consideraba una creación *majzeniana*, y a ciertas personas cercanas al monarca, como el propio Fouad Ali El Himma, fundador del PAM, antiguo Ministro delegado de Interior e íntimo amigo del rey; o como Mounir Majidi, Secretario personal del monarca y administrador de la fortuna de la familia real<sup>814</sup>. A pesar de las críticas a estas personalidades cercanas al rey, la figura del monarca estuvo ausente dentro de las proclamas de esa primera jornada de protestas, sin que la monarquía fuese cuestionada en ningún momento como institución dentro del sistema político marroquí.

La premisa esencial de esta primera jornada de manifestaciones y de las siguientes fue la de mantener bajo cualquier circunstancia el carácter pacífico de las mismas, argumentado dos motivos principales para hacerlo: *“en primer lugar, para evitar todo derramamiento de sangre y por otra parte, para no dar ninguna excusa a los defensores de la fuerza en el seno del poder que querían enfrentarse con el Movimiento 20 de febrero”*<sup>815</sup>.

---

<sup>814</sup> Los eslóganes y consignas que aparecieron en las marchas del 20 de febrero expresaban de manera directa el rechazo tanto al sistema actual como a determinadas personalidades cercanas al trono: "¡Majidi lárgate!", "¡Dictadura lárgate!", "¡No a las instituciones ilegítimas!", "PAM disolución", "SNI ONA out", "¡El pueblo rechaza una Constitución hecha para los esclavos!" y "¡Constitución democrática!"

<sup>815</sup> « Le mouvement du 20 février : réalités et perspectives », *Lakome*, 5 septembre de 2011. Disponible en <http://fr.lakome.com/opinion/62-chroniques-dopinion/795-le-mouvement-du-20-fevrier-realites-et-perspectives.html> [Acceso: 20 de septiembre de 2011]



## MANIFESTACIÓN DEL 20 DE FEBRERO DE 2011 EN RABAT



Foto: Larbi.org

La jornada del 20 de febrero se desarrolló con normalidad, a excepción de los disturbios que se produjeron en el norte de Marruecos, especialmente en Alhucemas, donde hubo cinco muertos, y en otras ciudades como Tánger, Tetuán, Larache y Chefchauen, igualmente en otros puntos del centro del país, como Sefrou y Marrakech, y del Sur como Guelmim<sup>816</sup>. En algunas de estas ciudades (Marrakech, Tánger y Alhucemas) se produjeron además importantes destrozos en el mobiliario urbano, así como saqueos en establecimientos locales y la quema de edificios oficiales como la comisaría de policía en Alhucemas o las oficinas de la compañía de luz y agua *Amendis* en Tánger<sup>817</sup>.

A pesar de los disturbios que se produjeron en los puntos geográficos mencionados, las fuerzas de seguridad evitaron, durante toda la jornada, enfrentarse de manera directa a los manifestantes, como había ocurrido en

---

<sup>816</sup> Véase galería de fotografía de las manifestaciones del 20 de febrero en Marruecos en Anexos.

<sup>817</sup> El Ministerio del Interior identificó daños producidos durante las protestas en un total de 33 edificios y establecimientos públicos, 24 agencias bancarias, 50 comercios y edificios privados y 66 vehículos (López, 2011b).

Túnez y Egipto durante las primeras movilizaciones, adoptando una aptitud de *laissez faire*, con la que evitar cualquier tipo de provocación que pudiera desatar las iras de la población o dar motivos que pudiesen avivar el descontento popular. Aún así, la jornada se saldó con un total de seis muertos, cinco en Alhucemas y uno en Sefrou, 128 heridos, de los cuales 115 pertenecían a fuerzas de seguridad, según los datos aportados por el Ministerio del Interior, y 120 personas arrestadas (López, 2011b).

#### MANIFESTACIÓN DEL 20 DE FEBRERO EN TÁNGER



Foto: Larbi.org

### 8.2.1. EL MOVIMIENTO AMAZIGH EN LA JORNADA DEL 20 DE FEBRERO Y SU INTEGRACIÓN EN LA PROTESTA

En las marchas, que tuvieron lugar el 20 de febrero por todo el país, el movimiento amazigh tuvo una fuerte presencia en las mismas, que se concretizó por un importante despliegue de banderas y pancartas que hacían referencia a la cuestión amazigh, con las que se ponía de relieve tanto su implicación en las protestas como su fuerte e importante implantación en el seno de la sociedad marroquí, especialmente entre las capas más jóvenes. Se confirmaba, pues, en esa primera jornada la adhesión del movimiento amazigh, al que, a partir de entonces, será llamado *Movimiento 20 de febrero*. El resto de las fuerzas lo conformaban la izquierda no gubernamental, dominada por *Vía Democrática* que, a través de la AMDH, controlaba la *Coordinadora Nacional de Apoyo al Movimiento 20 de Febrero* (CNAM20), y el movimiento islamista, encabezado por la organización *Al Adl Wal Ihsan*.

Previamente a la celebración de la marcha del 20 de febrero, tanto organizaciones como coordinadoras, federaciones amazighes y militantes de manera individual respondieron con celeridad al llamamiento realizado por el *Movimiento 20 de febrero*. Con anterioridad, los “jóvenes de Facebook”, en las semanas previas a la movilización, habían expresado su compromiso con la reivindicación histórica del movimiento amazigh -el reconocimiento constitucional del tamazight como lengua oficial de Marruecos- además de haber realizado importantes gestos simbólicos, como la incorporación de caracteres tifinagh a su logotipo y la traducción al tamazight de las reivindicaciones de las pancartas que se portaban.

Para el movimiento amazigh, el hecho de que dicha reivindicación se incorporara a las demandas expresadas por el *Movimiento 20 de febrero* hacía que la principal batalla del activismo amazigh en el país se convirtiese en una reivindicación conjunta del pueblo marroquí. Por ello, el movimiento amazigh respondió a la convocatoria desde distintas plataformas animando a que “los

*Imazighen de Marruecos tomen parte masivamente en este movimiento protestatario*<sup>818</sup> para *“exigir reformas profundas: la democracia, la libertad y la dignidad”*<sup>819</sup>.

El movimiento amazigh imbuido por el contexto de revuelta que se vivía en otros países del Norte de África, abrazó el inicio de las protestas en Marruecos con el convencimiento de que era necesario estar presente *“en los procesos de cambio político que están teniendo lugar en la ribera sur del Mediterráneo”*, así como comprometerse en *“la construcción de la democracia en los países del Norte de África”*<sup>820</sup>.

La caída de los líderes de los regímenes tunecino y egipcio, a los que se les consideraba *“viejas dictaduras adheridas al panarabismo”*<sup>821</sup>, y el inicio de movilizaciones en otros países de la región como Argelia y Libia, representaban para el movimiento amazigh la apertura de un nuevo escenario político regional que debía ser aprovechado para exigir la implantación de un verdadero sistema democrático en el país, que diese respuesta a las demandas políticas, económicas y sociales de la población, así como para conseguir que las reivindicaciones del movimiento amazigh, fuesen finalmente admitidas por el estado marroquí. En este sentido, existía, entre el movimiento amazigh, la visión compartida de estar ante un *“proceso en curso, de liberación del yugo de las dictaduras neocoloniales, puestas en marcha tras las independencias formales de los años sesenta”*<sup>822</sup>, del que es necesario tomar parte con el fin de acabar con el sistema instaurado tras la independencia del país, *“que no ha causado más que el*

---

<sup>818</sup> Comunicado de la Asociación Tilelli *“Tous ensemble pour une vraie démocratie”*, 19 de febrero de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>819</sup> Comunicado de la Asociación Tilelli *“Tous ensemble pour une vraie démocratie”*, 19 de febrero de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>820</sup> Comunicado *«Appel a commémoration collective: 31ème anniversaire du printemps amazigh 10ème anniversaire du printemps noir»*, emitido el 23 de abril de 2001 por la *Asociación de las Poblaciones de las montañas del mundo*- sección Marruecos, el *Congreso Mundial Amazigh*, la *Organización de la Juventud*, la *Coordinación de Asociaciones amazighes del Marruecos central*, y *Opción Amazigh*. Véase Anexos (Documentales).

<sup>821</sup> *“Le MCA et les enjeux de changement”*, *Amazigh News*, 13 de julio de 2011. Disponible en <http://www.amazighnews.net/Mouvement-Culturel-Amazigh.html> [Acceso: 22 de julio de 2011]

<sup>822</sup> Comunicado *«Appel a commémoration collective: 31ème anniversaire du printemps amazigh 10ème anniversaire du printemps noir»*. Véase Anexos (Documentales).

*sufrimiento humano, la exclusión social y la discriminación, especialmente contra los amazighes*”<sup>823</sup>.

La llamada a la movilización, por parte del movimiento amazigh, no se hizo de manera unánime ni en los mismos términos, sino que diferentes plataformas, organizaciones y asociaciones emitieron cada una, por su cuenta y de manera individual, diferentes comunicados, en los que se hacía público su apoyo al *Movimiento 20 de febrero* y su participación en la protesta.

En esta fase inicial del ciclo de contestación, el movimiento amazigh respondió a la movilización, tomando parte en las protestas y asumiendo tanto las reivindicaciones, expresadas por el *Movimiento 20 de febrero*<sup>824</sup>, como, en algunos casos, añadiendo las suyas propias y organizando sus concentraciones<sup>825</sup>. En otros casos, se consideraba la adhesión a las protestas como una etapa más de la historia reivindicativa del movimiento amazigh en Marruecos, al considerar que ambas luchas convergían en un mismo fin, que era la transformación del sistema<sup>826</sup>. Así, a las denuncias y demandas expresadas por el *Movimiento 20 de febrero*, se unen otras propias de carácter económico (denuncia de la explotación de las tierras colectivas y de sus riquezas, y exigencia de un reparto justo de la riqueza), político (fin de la política anti-amazigh del estado, aplicación de las recomendaciones de organizaciones internacionales sobre la cuestión amazigh en Marruecos y liberación de los presos políticos) y lingüístico (oficialización de la lengua y su

---

<sup>823</sup> Comunicado “Congrès Mondial Amazigh appel à la manifestation du 20 février”, 15 de febrero de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>824</sup> En algunos casos se reconocía la legitimidad de las reivindicaciones realizadas por los grupos que a través de Facebook estaban realizando la campaña de movilización, sumándose a participar en las protestas con el objetivo de alcanzar “*la adopción de una constitución democrática que reconozca la lengua tamazight como una lengua oficial y el principio de separación de poder, y se alcance una justa distribución de los recursos y de la riqueza*”. Comunicado « L’Organisation TAMAYNUT soutient le Mouvement de 20Février », Rabat 15 de febrero de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>825</sup> El *Congreso Mundial Amazigh* convoca su propia marcha del 20 de febrero en Khenifra.

<sup>826</sup> En otros casos se defendía la participación en la jornada del 20 de febrero como una continuación al combate desarrollado desde hace años por el movimiento amazigh “*de lucha pacífica por el reconocimiento de los derechos lingüísticos, culturales, identitarios, socioeconómicos y políticos del movimiento amazigh*”. Comunicado de la Asociación Tilelli “Tous ensemble pour une vraie démocratie”, 19 de febrero de 2011. Véase Anexos (Documentales).

implantación total en la enseñanza, en la administración y en la justicia del país)<sup>827</sup>.

Así pues, en esta fase inicial del ciclo de protesta, las bases de movilización del movimiento amazigh son las mismas que las expresadas por el *Movimiento 20 de febrero*, pero con la inclusión, por parte de algunos sectores, de otras demandas políticas y socioeconómicas, que ya formaban parte del repertorio reivindicativo de algunas organizaciones. Posteriormente, éstas irán modificándose y haciéndose más precisas, con el fin de adaptarse a la evolución de la protesta en el país y a las decisiones políticas que sean tomadas desde el poder.

La presencia del movimiento amazigh dentro de la estructura de coordinación de las protestas se materializó por un lado, manteniendo su presencia en el interior de la coordinadora nacional y por otro lado, constituyendo su propia plataforma *Movimiento 20 de febrero-Frente Amazigh* e integrándose en las coordinadoras locales del *Movimiento 20 de febrero*, especialmente en aquellas regiones y localidades, en las que el tejido asociativo amazigh era fuerte, así como en el interior del CNAM20 y en sus respectivas coordinadoras locales.

Al igual que ocurriría con el *Movimiento 20 de febrero*, la descentralización fue la característica principal que dominó las relaciones entre la coordinadora amazigh de Rabat y el resto de comités locales, tanto en la organización y convocatoria de sus propias jornadas de movilización, como en la incorporación de otras reivindicaciones locales, derivadas no sólo de la propia situación

---

<sup>827</sup> El CMA señala en un comunicado su adhesión a las protestas y su participación en las mismas con el objetivo de denunciar “la política anti-amazigh impulsada por el gobierno desde “la independencia”, la falta de reconocimiento oficial de la lengua amazigh y su exclusión de los ámbitos de la educación, la administración y la justicia, la política de arabización llevada a cabo por el gobierno marroquí para exterminar al pueblo amazigh, la expropiación de tierras colectivas amazigh y la explotación de los recursos naturales de sus territorios”, y con el fin de exigir “la inmediata liberación de los presos políticos amazigh (Chakib Al Khayari, Hamid Mustapha y Ouadouch Oussaya), la inclusión de la lengua amazigh como lengua oficial en la Constitución marroquí y su promoción, la aplicación de las recomendaciones del Comité de las Naciones Unidas sobre CEDR emitido en 2010 sobre la cuestión amazigh, y el establecimiento de una verdadera política de desarrollo basada en una distribución equitativa de la riqueza y el acceso a la infraestructura básica”. Comunicado “Congrès Mondial Amazigh appel à la manifestation du 20 février”, 15 de febrero de 2011. Véase Anexos (Documentales).

política y económica local, sino también de las particularidades de movimiento amazigh a nivel regional<sup>828</sup>.

La participación del movimiento amazigh en las protestas fue especialmente importante en las ciudades y regiones amazigófonas, aunque también estuvo presente en todas las grandes ciudades del país. En este sentido, a lo largo de los meses durante los cuales tuvieron lugar las movilizaciones, se ha podido observar que la relación de fuerzas en el seno del *Movimiento 20 de febrero* fue geográficamente desigual: mientras que en las grandes ciudades, como Rabat y Casablanca, los grupos islamistas e izquierdistas dominaron el espectro contestatario manteniendo un fluctuante equilibrio entre ambas partes que evolucionó a lo largo de los meses de protesta; en cambio, en otras ciudades estas fuerzas compartirían protagonismo con el movimiento amazigh, como es el caso de Marrakech o Tánger, donde también hubo una fuerte presencia de colectivos altermundistas, principalmente representados por la sección nacional de la organización ATTAC. Sin embargo, la presencia del activismo amazigh fue especialmente importante en las regiones en las que su estructura asociativa estaba más arraigada en el tejido asociativo local, siendo en el Rif la fuerza dominante de las protestas, en localidades como Alhucemas, Nador o Ait Bouayach; en el sudeste, como Imtghren o Tinghir; y en el Souss, como Agadir.

Por otro lado, es necesario señalar que los jóvenes militantes amazighes que se integraron en el *Movimiento 20 de febrero*, lo hacían con una socialización en la protesta y una experiencia militante previa, que se había desarrollado en asociaciones y organizaciones amazighes, pero también en otros colectivos como asociaciones de desarrollo, asociaciones de barrio, secciones de la *Asociación Nacional de Diplomados en Paro* (ANDCM) o en la UNEM. Del mismo

---

<sup>828</sup> Entre las particularidades del discurso de contestación del movimiento amazigh que se integra en las protestas, tanto regional como localmente se incluyen otras demandas que responden a las especificidades de la acción militante del movimiento amazigh en dichos espacios. En el caso del sudeste, la devolución de las tierras tribales, y en el Rif, el establecimiento de una región autónoma son demandas que se incorporan en dichas regiones y asumidas, tanto por el movimiento amazigh en las mismas, como por otros actores locales.

modo que había ocurrido en Túnez, donde las redes de jóvenes, que iniciaron las movilizaciones en Sidi Bouzid, contaban ya sobre sus espaldas con algún tipo de activismo y disponían de recursos y de “savoir faire” sobre el terreno - como jóvenes desempleados, miembros de organizaciones políticas ilegales o miembros de la sección local del sindicato oficial-, tal y como señalan Beinín y Vairél (2011: 239), también en Marruecos gran parte de “los jóvenes de Facebook” presentaban dicha experiencia.

**PANCARTA A FAVOR DE LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DEL TAMAZIGHTT EN LA  
MANIFESTACIÓN DEL 20 DE FEBRERO DE 2011 EN RABAT**



Foto: Amazigh News

La especificidad del movimiento amazigh en las protestas quedó igualmente explícita en la organización de jornadas de movilización paralelas a las convocadas por el *Movimiento 20 de febrero*. Éstas respondían a la conmemoración de otras marchas tradicionales del propio movimiento amazigh, como la *Primavera Amazigh*, la llamada *Primavera negra*<sup>829</sup>, cuya

---

<sup>829</sup> El comunicado «Appel a commémoration collective: 31ème anniversaire du printemps amazigh 10ème anniversaire du printemps noir», fue emitido por la Asociación de las Poblaciones de las



celebración se desarrolló, en esta ocasión, entre el 20 y el 24 de abril, según cada región, y el 1 de mayo, jornada tradicionalmente dedicada por el movimiento amazigh de Marruecos a reivindicar en la calle la constitucionalización del tamazight como lengua oficial en el país.

#### **MANIFESTACIÓN DEL MOVIMIENTO 20 DE FEBRERO EN TÁNGER EL 24 DE ABRIL DE 2011**



Foto: Amazigh World

#### **8.2.2. LOS EFECTOS DE LA JORNADA DEL 20 DE FEBRERO: REACCIONES A LA JORNADA DE PROTESTAS**

La jornada de protesta del 20 de febrero produjo, en un corto espacio de tiempo, un triple efecto sobre la esfera política y social del país, que se concretiza en una serie de reacciones, que tuvieron lugar al día siguiente de la primera jornada de movilizaciones.

---

montañas del mundo-Sección Marruecos (APMM), el Congreso Mundial Amazigh, la Organización de la Juventud, la Coordinación de Asociaciones Amazighes de Marruecos Central y la Opción Amazigh. Véase Anexos (Documentales).

En primer lugar, la prensa del país, especialmente aquella que previamente había intentado detener las movilizaciones y desprestigiar a sus organizadores, reconocía, en mayor o menor grado, la legitimidad de las protestas y las demandas, expresadas en las decenas de marchas que habían tenido lugar el día anterior. Los diarios se hacían eco de la situación -“*todo el mundo está de acuerdo en Marruecos sobre la necesidad de acelerar las reformas*”- y cuestionaban de alguna manera la actuación de aquellas fuerzas que habían decidido permanecer al margen, cuando no oponerse a las manifestaciones, especialmente de los partidos políticos parlamentarios, a los que se le acusaba, en algunos medios, de permanecer de espaldas a la realidad del país (López, 2011b)<sup>830</sup>.

En segundo lugar, las movilizaciones del 20 de febrero desencadenaron también otros movimientos en el seno de los partidos políticos, que habían decidido no tomar parte en las mismas, reabriendo las disensiones, existentes ya internamente al respecto, tal y como ocurría en el caso del PJD y la USFP, e incentivando el debate en torno al apoyo y a la participación en las protestas y en las peticiones de cambio (López, 2011b).

En tercer lugar, se produjo una tímida respuesta oficial a las marchas del 20 de febrero por parte de la monarquía. A pesar de que no fue presentado de tal forma, el discurso real, pronunciado el 21 de febrero, con motivo de la puesta en marcha del *Consejo Económico y Social* (CES), fue interpretado por algunos sectores como una reacción del rey a la jornada anterior. Así, la creación de ese consejo, cuya dirección se deja en manos del antiguo Ministro del Interior, Chakib Benmoussa, había quedado ya recogida en la revisión constitucional de 1992, por lo que su puesta en marcha fue vista como una reacción encubierta a las demandas económicas, expresadas por los manifestantes y relacionadas con la desigualdad, la necesidad de desarrollo económico y la falta de oportunidades.

---

<sup>830</sup> En este sentido, el periódico *Libération*, vinculado al partido USFP, se preguntaba si los partidos políticos marroquíes que no se habían solidarizado con la protesta no habían estado sufriendo una especie de “miopía política” (López, 2011b).

La reacción del monarca a las movilizaciones fue, pues, la de asumir las demandas de la población, como una preocupación personal propia<sup>831</sup>, intentando desligar su postura y su decisión de instaurar el CES de cualquier presión que se pudiese estar ejerciendo desde el interior del país o desde el exterior, por las revueltas en países vecinos<sup>832</sup>. La apropiación de estas preocupaciones populares, por parte del monarca, se tradujo en una decisión expresa de realizar ciertas *“reformas estructurales”*, que debían enmarcarse dentro del propio proyecto político del rey, que él mismo recordaba que se construía sobre la *“fuerte cohesión entre Trono y pueblo”*, y que tenía como objetivo la formación de un *“Marruecos desarrollado y solidario, totalmente unido y soberano”*<sup>833</sup>.

A pesar de estos aspectos reseñables de la alocución real, el discurso de Mohamed VI, del 21 de febrero, resulta vago y ambiguo ante las movilizaciones que se habían producido el día anterior, representando más una declaración de intenciones que el punto de partida de alguna transformación concreta. Habrá que esperar a otro discurso, el pronunciado el día 9 de marzo, para que desde Palacio se decida reaccionar, de manera firme, a las demandas de la población a través de la puesta en marcha de otro tipo de reformas, que traerán consigo una nueva reforma constitucional y la renovación del Parlamento.

---

<sup>831</sup> *“Con ello pretendemos materializar Nuestra sólida orientación, que preconiza la asociación de las fuerzas vivas de la Nación en la búsqueda de respuestas colectivas y creativas, a las grandes cuestiones del desarrollo; cuestiones éstas que gozan de toda Nuestra atención [...] Nuestro objetivo final no es otro sino disponer los motivos de una vida digna a todos los marroquíes, particularmente a los sectores desfavorecidos, así como realizar el desarrollo global que puede proporcionar oportunidades de empleo productivo, sobre todo para los jóvenes, que colocamos en el centro de nuestra política de desarrollo”*. Discurso real a la nación con motivo de la apertura del Consejo Económico y Social, 21 de febrero de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>832</sup> *“Si la inauguración y el lanzamiento de este Consejo, ha esperado hasta el día de hoy, es porque estamos constantemente empeñados en desterrar la demagogia y la improvisación, con respecto al afianzamiento de nuestro destacado modelo de democracia y desarrollo. La maduración del proceso de establecimiento de este Consejo, ha requerido el tiempo necesario de constituir una institución para la buena gobernanza del desarrollo, sabiendo que todo llega en su debido momento”*. Discurso real a la nación con motivo de la apertura del Consejo Económico y Social, 21 de febrero de 2011. Véase Anexos.

<sup>833</sup> Discurso real a la nación con motivo de la apertura del Consejo Económico y Social, 21 de febrero de 2011. Véase Anexos (Documentales).

Por último lugar, el 20 de febrero tuvo igualmente su propio efecto sobre los agentes movilizadores de la protesta, pues tras la celebración de la primera jornada de manifestaciones, tanto los coordinadores de la misma como la población participante, tomaron conciencia de la necesidad de continuar con las protestas.

El 20 de febrero representa, pues, el punto de partida de un ciclo de movilizaciones que se extenderían por todo el país de manera continua, a partir de las iniciativas y el trabajo de coordinación que desarrolló el *Movimiento 20 de febrero* y que englobó tanto a los jóvenes, que iniciaron la campaña de movilización por Internet, como a otros sectores que progresivamente se fueron sumando al colectivo.

Esta necesidad de continuar y extender las protestas en el país llevó a crear otras plataformas de apoyo y ayuda a la organización de las mismas. Una de ellas fue el ya mencionado *Consejo Nacional de Apoyo al Movimiento 20 de febrero* (CNAM20), agrupación que se crea como soporte paralelo a la acción del *Movimiento 20 de febrero*. Su constitución tuvo lugar el 23 de febrero y en ella se integraron organizaciones políticas, sindicales y culturales, asociaciones de derechos humanos y de mujeres y, de manera general, activistas procedentes de otras generaciones de mayor edad y con experiencia previa en distintos terrenos de militancia.

Así pues, el CNAM20 surge, como consecuencia de los efectos que la marcha del 20 de febrero produce en el campo político marroquí. Por un lado, se estableció como colectivo de apoyo y acompañamiento de los jóvenes que habían puesto en marcha las movilizaciones, y por otro, como plataforma reivindicativa que se unía a las demandas expresadas por el pueblo marroquí en la calle<sup>834</sup>. Por consiguiente, su formación contribuye a la propia

---

<sup>834</sup> En el comunicado en el que se da a conocer al constitución del *Consejo Nacional de Apoyo al Movimiento 20 de febrero* la nueva plataforma se adhiere a las demandas de cambio, democracia verdadera, justicia social, lucha contra la corrupción y el despotismo, fin de la economía rentista y la demanda de respeto de la ciudadanía, dignidad y la libertad del pueblo marroquí. Comunicado del Consejo Nacional de Apoyo al Movimiento 20 de febrero, 28 de febrero de 2011.

reorganización del *Movimiento 20 de febrero*, que se fue desarrollando a lo largo de las semanas inmediatamente posteriores al 20 de febrero, tanto en sentido horizontal como vertical. De este modo, ambas plataformas, de manera descentralizada, se reproducirán por toda la geografía del país hasta alcanzar alrededor de 120 antenas locales<sup>835</sup>.

De esta forma el *Movimiento 20 de febrero* evolucionó hasta presentar una estructura en forma de red de coordinadoras, con la que intentaba mantener equilibrio entre las fuerzas internas, a la vez que permanecer abierta a todas aquellas que quisieran integrarse y participar en la protesta. De manera general, el *Movimiento 20 de febrero* trabajó de manera descentralizada, aunque se mantenían abiertos distintos canales de comunicación y coordinación entre las antenas locales y el núcleo central rabatí. La ausencia de una estructura piramidal permitió que cada sección del *Movimiento 20 de febrero* organizase sus propias movilizaciones, encuentros y asambleas, si bien, se mantuviera la celebración de jornadas nacionales de protesta simultáneas, en fechas concretas por todo el país.

Tras la primera marcha nacional, el día 5 de marzo, en el curso de la segunda asamblea general del CNAM20, en la que participaron 99 organizaciones nacionales, se decidió convocar una segunda jornada de protestas, que tendría lugar el 20 de marzo. Además de esta segunda fecha se convocaron otras ocho marchas más, a nivel estatal, que recibieron el nombre de “jornadas militantes nacionales” y tuvieron lugar el 24 de abril, 22 de mayo, 26 de junio, 17 de julio, 25 de septiembre, 23 de octubre, y 20 de noviembre y 25 de diciembre, con el objetivo de no dar respiro al régimen, convirtiéndose la expresión “*Mamfakinch!*” (¡Sin respiro!) en uno de los lemas de las protestas. Paralelamente, a estas “jornadas militantes nacionales”, cada sección local organizó sus propias manifestaciones, produciéndose movilizaciones y concentraciones por todo el país, de manera ininterrumpida entre la celebración de una y otra jornada nacional.

---

<sup>835</sup> Entrevista con Tissiht U Onza, Rabat 17 de abril de 2011.

## PANCARTAS Y BANDERAS AMAZIGH EN LA MANIFESTACIÓN DEL 20 DE MARZO DE 2011 EN RABAT



Foto: Bladi

Durante este período de contestación, la diáspora marroquí en el exterior participó en las movilizaciones por el cambio en Marruecos, organizando manifestaciones y concentraciones de apoyo a las protestas por todas las capitales europeas y haciendo uso de las TIC para difundir éstas y sus posiciones respecto a las decisiones políticas que se iban adoptando en el país<sup>836</sup>. Así, con eslóganes similares, a los que se pronunciaban en la calle marroquí, la diáspora tomaba parte en jornadas militantes, expresando las

<sup>836</sup> En Facebook se creaban diferentes grupos y comunidades como “Grupo 20 de febrero Madrid”, “Grupo 20 de febrero España”, “Mouvement 20 février Paris | حركة 20 فبراير باريس”, “Mouvement 20 Février Coordination Paris/ Ile de France”, o “Mouvement des jeunes du 20 février- Bruxelles” donde se difundían las acciones de protesta organizadas, así como imágenes de la mismas, y se animaba a la población en la diáspora y en Marruecos a tomar parte en ellas. Otros instrumentos digitales, como los canales multimedia son igualmente utilizados para persuadir a la población en el exterior a secundar las posiciones adoptadas por el *Movimiento 20 de febrero* frente a las decisiones políticas adoptadas por las autoridades del país, como por ejemplo el boicot del referéndum constitucional celebrado el 1 de julio de 2011. Véanse por ejemplo los vídeos de boicot difundidos por el *Movimiento 20 de febrero-Ile de France* [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=kjAye0AEkk0#](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=kjAye0AEkk0#)! o el *Movimiento 20 de febrero-París* [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=kjAye0AEkk0#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=kjAye0AEkk0#t=0s)

mismas reivindicaciones que el *Movimiento 20 de febrero* frente a embajadas y consulados marroquíes en el exterior, y marchando por simbólicas plazas y calles europeas<sup>837</sup>.

Del mismo modo, el activismo amazigh de la diáspora se dejaba ver también en esas movilizaciones en el extranjero y, al igual que ocurría en el interior del país, se integraba en las Coordinadoras del *Movimiento 20 de febrero* del exterior, al mismo tiempo que formaba las suyas propias, como el “*Colectivo de Amazighs de Francia por el cambio democrático en Marruecos*”<sup>838</sup>, dejando constancia de su presencia con la bandera amazigh, que aparecía en todas las marchas programas a favor del cambio en Marruecos y de apoyo a los pueblos del Norte de África<sup>839</sup>.

A pesar de la continuidad de las jornadas militantes nacionales y las del apoyo de la diáspora en la contestación, las movilizaciones en Marruecos se van paulatinamente reconduciendo y adaptándose al ritmo de los pasos que el propio *Majzén* va marcando. Así, las decisiones de Palacio son respondidas de forma reactiva por parte del movimiento de contestación, como ocurrió el 19 de junio de 2011 contra el proyecto de reforma constitucional, presentado por el Rey días antes, el 17 de junio; también el 1 de julio para pedir el boicot al referéndum constitucional, celebrado ese mismo día; o el 27 de noviembre de 2011 como rechazo a las elecciones celebradas dos días antes. Igualmente se manifestaron para pronunciarse sobre otros acontecimientos que se produjeron

<sup>837</sup> Se convocan manifestaciones y concentraciones el 20 de febrero en diferentes ciudades como Barcelona, Madrid, Bruselas, París, Lille y Montpellier tanto por secciones del Movimiento 20 de febrero en la diáspora como en el caso de Bruselas, Madrid, París o Barcelona, como por las secciones en el exterior de organizaciones marroquíes como el “Consejo Regional Europa de Vía Democrática”.

<sup>838</sup> Este colectivo está integrado por las asociaciones Asociación Tamaynut-France (París), la Asociación Tiwizi 59 (Lille), la Asociación Azal (París), la Asociación franco-Amazighe (Mulhouse), la Asociación corso-berbère (Córcega), y la Asociación Ayt Umarg (París).

<sup>839</sup> Véanse la presencia del movimiento amazigh en la diáspora en las manifestaciones de París [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=OU\\_tfhZLIVA#](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=OU_tfhZLIVA#) Barcelona  
[http://www.youtube.com/watch?v=3dckgD9QYl4&feature=player\\_embedded#t=0s](http://www.youtube.com/watch?v=3dckgD9QYl4&feature=player_embedded#t=0s) Bruselas  
[http://www.dailymotion.com/video/xhqsg9-bruxelles-solidaire-avec-les-peuples-d-afrique-du-nord-et-du-moyen-orient-20-03-2011\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xhqsg9-bruxelles-solidaire-avec-les-peuples-d-afrique-du-nord-et-du-moyen-orient-20-03-2011_news) Rotterdam  
[http://www.amazighworld.org/human\\_rights/index\\_show.php?id=2444](http://www.amazighworld.org/human_rights/index_show.php?id=2444) o Montreal  
[http://www.dailymotion.com/video/xhqtxv-manifestation-des-marocains-a-montreal-20-03-2011-part1\\_webcam](http://www.dailymotion.com/video/xhqtxv-manifestation-des-marocains-a-montreal-20-03-2011-part1_webcam) Véase galería de imágenes en Anexos (Audiovisuales).

en el país, como la manifestación del 8 de mayo de 2011 en denuncia del acto terrorista, cometido el 28 de abril en Marrakech; o la del 5 de junio de 2011 en protesta por la muerte de Kamal el Omari, víctima de la represión policial durante una manifestación.

Paralelamente, la estrategia de contención adoptada por las fuerzas de seguridad durante las primeras marchas se fue transformando en represión violenta y sistemática en algunas manifestaciones, especialmente virulentas fueron las de los días 13, 15, 22, 23 y 29 de mayo en distintas ciudades como Casablanca, Agadir, Rabat o Tánger, y las que se produjeron, a lo largo de los meses de febrero y marzo, en Khourgiba entre la policía y trabajadores de la mina de fosfatos, localidad minera que, ya desde julio de 2009, estaba enfrentada a la *Compañía Cherifiana de Fosfatos* por los despidos y prejubilaciones masivas realizados por la empresa pública.

Del mismo modo, en el mes de octubre de 2011, se produjo un incremento de la represión y de la carga policial contra los manifestantes, así como de las denuncias de intimidaciones y amenazas, por parte de las fuerzas de seguridad, a integrantes de las plataformas de coordinación de las protestas.

En lo que concierne al movimiento amazigh, las presiones sobre sus sectores más jóvenes por parte de las autoridades del país, durante estos meses, en los que se había incrementado la represión contra los manifestantes, condujeron a la encarcelación de algunos de sus miembros<sup>840</sup>.

La investigación, realizada en esta tesis doctoral, cierra su análisis en el mes de marzo de 2012. En ese momento las protestas continuaban en el país, si bien habían disminuido en número e intensidad.

---

<sup>840</sup> El 3 de diciembre de 2011 fue arrestado Younes Hejja, un joven originario de Melaab (Goulmina), en el Sudeste del país, estudiante de tercer ciclo en Casablanca, que ya había sufrido entre los años 2007 y 2008 un año de prisión firme.



### **8.3. EL DISCURSO REAL DEL 9 DE MARZO DE 2011: ACCIONES Y REACCIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH**

La respuesta del Rey a las protestas se produjo a través del discurso, que pronuncia el 9 de marzo de 2011, con el que se abrió un nuevo período en el ciclo de contestación del país, al intentar reconducir la acción ciudadana hacia el debate en torno a la nueva reforma constitucional, que se pondría en marcha.

Los actores de la protesta reorientaron entonces su actividad reaccionando, por un lado a las decisiones e iniciativas que eran tomadas por Palacio, y por el otro, manteniendo y adaptando las movilizaciones en la calle a esa nueva etapa.

#### **8.3.1. LA MONARQUÍA FRENTE A LAS PROTESTAS: UN NUEVO DISCURSO COMO CONTENCIÓN A LA CONTESTACIÓN DE LA CALLE**

Como decimos, el discurso del 9 de marzo representa un punto de inflexión en la gestión, que desde Palacio se estaba haciendo ante las protestas populares. A pesar de que en el discurso no se hace referencia explícita a la situación de contestación, que vivía el país, esta nueva alocución real dio inicio a un proceso de reforma constitucional, que el monarca de nuevo intentó insertar dentro del marco de su personal proyecto político e institucional<sup>841</sup>. Así, la principal razón esgrimida para la apertura de ese nuevo proceso de reforma era, según el discurso oficial, la necesidad de adecuar el nuevo proceso de regionalización avanzada al marco constitucional del país<sup>842</sup>. Además, en el

---

<sup>841</sup> “Por tal razón, Hemos decidido, en el marco de la reforma institucional global, cuyas condiciones Hemos ido preparando desde Nuestra accesión al Trono”. Discurso a la nación, 9 de marzo de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>842</sup> “En el día de hoy, me dirijo a ti con el fin de abordar el inicio de la siguiente etapa del proceso de regionalización avanzada, que supone un perfeccionamiento de nuestro destacado modelo democrático y de desarrollo, con la consiguiente profunda revisión constitucional que requiere, y que consideramos como el pilar de las nuevas reformas globales que queremos lanzar, en permanente armonía con todos

discurso del Rey se proclamaba un nuevo pacto político entre la Monarquía y el pueblo, con el que se pretendía transformar el sistema político profundamente y de manera global, con el objetivo de *“modernizar y habilitar los órganos del Estado”*<sup>843</sup>. Para ello se enumeraron siete líneas generales, sobre las cuales la *Comisión Consultativa para la Reforma de la Constitución (CCRC)*, nuevo órgano que se ponía en marcha, debía orientar su trabajo: la integración de la dimensión amazigh en la Constitución, en cuestiones referentes a la identidad y la lengua del Estado; la consolidación del Estado de derecho, sus instituciones, las libertades individuales y colectivas y el sistema de los derechos humanos, a través de la constitucionalización de las recomendaciones formuladas por el IER; la independencia de la justicia; el reforzamiento de la separación y equilibrio de poderes, a través del establecimiento de un Parlamento, con nuevas atribuciones que le permitiera ejercer sus funciones de representación, legislación y control, de un Gobierno, elegido como resultado de la voluntad popular, y de un Primer ministro, presentado por el partido político que obtuviera los mejores resultados y que dispusiera de un poder ejecutivo efectivo; el fortalecimiento del poder de los partidos políticos; la moralización de la vida pública, a través del control y la transparencia en el ejercicio del poder; y la constitucionalización de la buena gobernanza y los derechos humanos.

Esta hoja de ruta, marcada por Mohamed VI para la reforma constitucional, estaba al mismo tiempo limitada por la imposición de inviolabilidad a unos valores constantes, que el rey establecía como no modificables y que constituían las líneas de demarcación: *“el Islam como religión del Estado que garantiza la libertad del ejercicio religioso; el Emirato de los creyentes; el sistema monárquico; la unidad nacional y territorial; y la opción democrática.”*

---

*los componentes de la Nación. Hemos optado por adoptar esta valiente opción, porque procuramos que la regionalización avanzada emane directamente de la voluntad popular, expresada a través de un referéndum constitucional”*. Discurso a la nación, 9 de marzo de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>843</sup> Discurso a la nación, 9 de marzo de 2011. Véase Anexos (Documentales).

A pesar de que esas consideraciones ponían ya unos límites la reforma que debía de implementarse, el discurso del 9 de marzo recogía gran parte de las reivindicaciones expresadas por el *Movimiento 20 de febrero*, si bien el motivo oficial del discurso era, como hemos dicho, la necesidad de proporcionar un nuevo marco constitucional al proyecto de regionalización avanzada.

Las reacciones al discurso fueron múltiples despertando tanto esperanza como desconfianza hacia el proceso que se iniciaba. Si bien se entiende que sin un 20 de febrero probablemente no hubiera habido un 9 de marzo (López, 2011c), la reacción del Rey se interpretaba como una respuesta inteligente al contexto de revuelta, que se extendía por el Norte de África. Del mismo modo, la presencia de ciertos factores contribuían a que el proceso, que se abría en Marruecos, fuese visto como un *déjà vu*, un recordatorio del período de alternancia, impulsado por el rey Hassan II, a finales de la década de los noventa, debido, entre otras cuestiones, a la naturaleza “otorgada” de ambos procesos de apertura, a la pluralidad de las personas encargadas de llevarlos a cabo, cuyos nombramientos seguían una lógica tanto de inclusión como de cooptación y a la no emergencia de nuevos actores políticos, en tanto en cuanto que los jóvenes que se convertían en representantes, ya eran individuos activos en la esfera social del país.

El nuevo proceso de reforma se inicia bajo el auspicio real, sin que se concediera espacio al cuestionamiento de su continuidad, a pesar de que se producía una ampliación de los límites de la expresión política, con la entrada en debate público de cuestiones, como la religión o el papel del rey como *Emir Al Muminin* (Martín, 2011).

La población del país reaccionaba al discurso con la ilusión y la esperanza de que pudiera marcar el inicio de una nueva época en la historia política del país. El entusiasmo se reflejó también en la calle, donde las manifestaciones promonárquicas comenzaban a aparecer con más fuerza tanto en la calle como en las redes sociales, dando lugar, a lo que se conocerá como el *Movimiento de 9 de*

marzo<sup>844</sup>; así también dentro del propio gobierno, donde los partidos que lo integraban no dudaron en considerar el discurso real como el punto de partida de una “nueva revolución del rey y del pueblo” (López, 2011c).

En el lado opuesto, otras fuerzas políticas, principalmente aquellas que se habían adherido al *Movimiento 20 de febrero*, como Justicia y Espiritualidad, Vía Democrática, el PADS o la AMDH, veían en aquella alocución tan sólo una estrategia más del régimen, con la que intentaba calmar los ánimos e implementar una renovación superficial de la estructura de poder. Por su parte, el *Movimiento 20 de febrero* analizaba el discurso en clave de triunfo propio, sin dejar por ello de continuar defendiendo sus reivindicaciones: una monarquía parlamentaria; una nueva constitución democrática; la disolución del gobierno y del parlamento; el procesamiento de los corruptos; la limpieza en los círculos cercanos al rey; la liberación de los presos políticos; y más derechos sociales y económicos para la población.

Dentro del ámbito intelectual marroquí, también se produce una reacción al discurso, y así el 31 de marzo, alrededor de 170 personalidades marroquíes procedentes de diferentes ámbitos, entre las que se encontraban periodistas como Abubaker Jamaï, empresarios como Milud Chaabi, o escritores como Abdelatif Laabi, firman y difunden un documento titulado “Manifiesto sobre el cambio que deseamos”. El documento, que también fue suscrito por miembros de algunos partidos políticos como Saad Eddine El Othmani (PJD), Mohamed Berrada (USFP) o Abdelkader Al Alami (PI), enumeraba un conjunto de reformas que eran demandas por los firmantes: la transformación del sistema político del país en una monarquía ejecutiva; la desaparición del artículo 19 de la Constitución; el respeto por el derecho de manifestación y la libertad de expresión en el país; la desaparición de los “aparatos de opresión” y el cierre de los centros de detención ilegales; la independencia de la justicia; la abolición de

---

<sup>844</sup> La presencia del *Movimiento 9 de marzo* se hace visible en la calle en diferentes concentraciones de apoyo al proceso de reforma constitucional y al Rey que tienen lugar a lo largo de los meses siguientes en diferentes ciudades del país. En lo que respecta a la Red, el *Movimiento 9 de marzo* utiliza *Facebook* para defender sus posiciones y difundir sus acciones. Entre las comunidades y grupos creados se encuentran dicha la red social “L’Exception Marocaine”, “Vive Le Maroc” y “Mouvement Jeunes 9 Mars”.

los “ministerios de soberanía”; la instauración de un poder ejecutivo que contase con las prerrogativas necesarias para ejercer las responsabilidades propias de un gobierno; la lucha contra la corrupción; la separación de las autoridades del país del mundo de los negocios; y el procesamiento de los responsables de las fuerzas del orden, que fueran identificados como “autores de crímenes contra los ciudadanos marroquíes”.

En lo que respecta a la cuestión amazigh, el Rey hace referencia a la misma en su discurso del 9 de marzo, se muestra a favor de “la consagración constitucional del carácter plural de la identidad marroquí”, a la que califica como “unitaria y rica por la variedad de sus afluentes”, y expresaba su deseo de que lengua amazigh ocupase “un lugar central en tanto que [era] patrimonio de todos los marroquíes”.

La alocución real del 9 de marzo constituyó un punto de inflexión en la posición oficial de la monarquía hacia la cuestión amazigh, pues, a pesar de que el discurso de la diversidad había sido asumido por Mohamed VI, tras su llegada al trono, en esta ocasión, de las palabras del monarca se desprendía el beneplácito y aprobación al reconocimiento de la lengua amazigh como lengua oficial en la constitución del país, así como el reconocimiento de la aportación de la cultura amazigh a la identidad de marroquí<sup>845</sup>. Ambas cuestiones suponían la aceptación oficial de dos de las reivindicaciones más importantes del movimiento, que unánimemente se venían demandando desde la firma de la *Carta de Agadir* en el año 1991.

Como consecuencia de esta declaración, el discurso del 9 de marzo generó una gran expectación entre los diferentes actores del movimiento amazigh, que de nuevo volvieron a responder al mismo tanto de manera individual como colectiva. Entre las respuestas difundidas públicamente hay reacciones de

---

<sup>845</sup> En el discurso real del 9 de marzo de 2011 Mohamed VI hacía referencia siete pilares sobre los que debía de asentarse la reforma constitucional, haciendo mención en primer lugar a la “consagración constitucional del carácter plural de la identidad marroquí unitaria y rica por la variedad de sus afluentes, donde la lengua amazigh ocupa un lugar central en tanto que patrimonio de todos los marroquíes”. Véase Anexos (Documentales).

diversos tipos: unas en las que se transmitía esperanza en el proceso que se iniciaba y otras en las que se mostraba desconfianza respecto al resultado del mismo. Sin embargo, en todas ellas era común la necesidad, que tenía el movimiento amazigh, de reactivar internamente su debate, reorganizarse y repensar su propia militancia.

Existía, pues, por un lado, la creencia de estar ante un momento histórico por el contenido del discurso, ya que determinados actores del movimiento amazigh consideraban que el anuncio de la revisión constitucional era *“una puerta abierta para que los principios y mecanismo de la democracia entren en la nueva Constitución, y que se consagren unos valores comunes a todas las personas sin discriminación de ningún tipo”*<sup>846</sup>.

Dentro de esta tendencia de exaltación del discurso real, Mohamed Chafik, publicaba en el número 467, del 2 de abril de 2011, del semanario marroquí *Telquel* una carta titulada “Lo que los Amazighs quieren”. En ella Chafik se dirigía a los miembros de la CCRC para realizar un profundo elogio de la figura de Mohamed VI, quien, según Chafik, enfrentándose a la amazigofobia, que históricamente había estado presente en los círculos de poder en Marruecos, decidió posicionarse a favor del reconocimiento de la amazighidad del país como un elemento central de la identidad nacional.

*“Los círculos majzenianos, tradicionalistas por definición, se forman ellos mismos alrededor de cada nuevo monarca, como generaciones espontáneas, beneficiándose del efecto gravitatorio que ejerce el poder político-religioso. En estos círculos, siempre ha sido raro, después de siglos, encontrar defensores de la causa amazigh. Al final, la amazigofobia casi se ha erigido como la doctrina del Estado. Y es uno de los nudos gordianos políticos que hay que desatar [...] ..., la historia recogerá en el crédito del genio político de Mohamed VI el hecho de que unió solemnemente, en un mismo*

---

<sup>846</sup>Comunicado de la Asociación Tamaynut «Communiqué: Pour une constitution démocratique reconnaît la langue tamazightt langue officielle», 10 de marzo de 2011. Véase Anexos (Documentales).

*discurso, la necesidad de buscar justicia y democracia a aquella de considera la amazighidad como un elemento central en el corazón de nuestra identidad nacional”<sup>847</sup>.*

La posición defendida por Chafik en aquella carta, se centraba en la defensa de “*un equilibrio estable*” entre los dos principales componentes étnicos la identidad marroquí<sup>848</sup>, reclamando para ello la constitucionalización del tamazight como lengua oficial de Marruecos junto con el árabe, y la transformación del sistema educativo del país hacia una enseñanza generalizada de las dos lenguas a todos los marroquíes.

En el lado opuesto, otros sectores del movimiento amazigh expresaban su desconfianza respecto a todo el proceso y que éste pudiese concluir en una constitución verdaderamente democrática. Militantes, como Ahmed Asside, lejos de dejarse llevar por ningún tipo de optimismo, consideraban que el discurso de marzo se producía con diez años de retraso y mantenían por “*razones de memoria histórica*”, “*de reveses y decepciones anteriores con el Majzén*”<sup>849</sup>, sus reservas sobre el resultado que pudiera tener el mismo.

### **8.3.2. LA REORGANIZACIÓN DEL MOVIMIENTO AMAZIGH: ESTRATEGIAS PARA HACER FRENTE A LA NUEVA SITUACIÓN**

El discurso real del 9 de marzo favoreció la emergencia de dos visiones divergentes de la situación política del país, tal y como se ha mencionado en el apartado anterior. Estas divergencias se reproducían igualmente dentro del movimiento amazigh, y además se acrecentaba, cada vez más y con mayor fuerza, la idea de emprender un debate interno entre todas las fuerzas del activismo amazigh presentes en las protestas. En efecto, tanto el inicio de las

---

<sup>847</sup> “Ce que les Amazighs veulent”, *Telquel*, nº467, del 2 al 9 de abril de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>848</sup> “Ce que les Amazighs veulent”, *Telquel*, nº467 del 2 al 9 de abril de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>849</sup> Entrevista a Ahmed Asside por el diario Hespresse, 22 de marzo de 2011.

protestas como el discurso real del 9 de marzo de 2011, habían creado en determinados sectores del movimiento amazigh la necesidad de iniciar un proceso de reflexión global en el que se analizara la nueva situación política nacional frente a la cual se encontraba el activismo amazigh.

*“Es necesario que reflexionemos de nuevo sobre nuestras reivindicaciones. Tenemos que plantearnos varias cosas. ¿Nos basta con la oficialización de la lengua y el reconocimiento de la identidad amazigh de Marruecos? ¿Podemos aceptarlo si no se realizan cambios en el sistema políticos del país? ¿Podemos aceptar una dictadura amazigh, porque sea amazigh?”<sup>850</sup>.*

Así pues, el dilema, que se planteaba en el interior del movimiento amazigh, era el de integrarse en la contestación popular portando exclusivamente las reivindicaciones referentes a la causa amazigh, o hacerlo exigiendo al régimen la transformación total de su sistema político y no sólo aquello, que afectaba a la cuestión amazigh en el país. Con el objetivo de adoptar una posición común frente a este dilema, algunos sectores del movimiento intentaron promover la creación de plataformas de coordinación inter-amazigh, que adaptasen el activismo, realizado hasta el momento, a las nuevas circunstancias.

Existía, pues, desde el movimiento amazigh, una conciencia especial acerca del momento que se vivía, y la voluntad de que, a través de una renovación de la protesta, se pudiera llegar a alcanzar las reivindicaciones del movimiento amazigh.

*“Para estar al nivel de esta ocasión histórica, una conciencia, un coraje y una movilización total deben de ser manifestadas por los militantes amazighes. Empezar*

---

<sup>850</sup> Entrevista a Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.



*acciones militantes bien reflexionadas en este período crucial es una condición sine qua non para recobrar los derechos del pueblo amazigh en el futuro”<sup>851</sup>.*

Así pues, *“renovar nuestros rituales, nuestros eslóganes, aceptar nuestras diversidades para unirnos mejor”<sup>852</sup>* constituía la base de la estrategia que intentaban consolidar algunos actores. Los objetivos, sobre los que ésta se diseña, eran, por un lado, establecer una contestación común y unívoca por parte de todos los sectores del movimiento amazigh, y por otro, crear un medio de control y de freno a cualquier estrategia de cooptación de la protesta, que el régimen pudiese intentar llevar a término.

Tras las divisiones causadas por el IRCAM dentro del movimiento amazigh, la posibilidad de que el *Majzén* intentara frenar la contestación con la práctica habitual de cooptación de ciertos militantes, o que ciertos activistas intentaran liderar la contestación con el objetivo de alcanzar beneficios personales, se convirtió en dos cuestiones a tener en cuenta por parte de algunos sectores del movimiento amazigh.

Así, no sólo militantes a título personal, sino también organizaciones de forma colectiva, advierten y llaman a los participantes en la contestación a que permanezcan vigilantes *“contra toda recuperación e instrumentalización de sus reivindicaciones por el Majzen y sus acólitos”<sup>853</sup>.*

---

<sup>851</sup> « Le 20 Février « amazigh », une renaissance ? », *Amazigh news*, 14 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.amazighnews.net/20-Fevrier-amazigh-une-rennaissance.html> [Acceso: 20 de marzo de 2011]

<sup>852</sup> « Le 20 Février « amazigh », une renaissance ? », *Amazigh news*, 14 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.amazighnews.net/20-Fevrier-amazigh-une-rennaissance.html> [Acceso: 20 de marzo de 2011]

<sup>853</sup> Comunicado de la Asociación Tilleli, “Tous ensemble pour une vraie démocratie”, 19 de febrero de 2011. Véase Anexos.

“[Estamos llamados] *sobre todo a denunciar a aquellos que se cuelan entre nuestras filas [...] Debemos denunciar la corrupción, el nepotismo, e incluso aquellos que se creen de los nuestros*”<sup>854</sup>.

Con la voluntad de que esta premisa fuera cumplida, y con el fin de que se estableciera una posición común frente al nuevo período constitucional que se abría, se organizaron diversas reuniones entre diferentes sectores, grupos y corrientes del movimiento.

En las semanas siguientes al discurso real del 9 de marzo, se celebraron diferentes encuentros entre un importante número de organizaciones amazighes con el fin de conseguir la coordinación y la homogeneidad de reivindicaciones pretendidas. Sin que llegase a celebrarse un único encuentro nacional entre todas las organizaciones vinculadas a la cuestión, tuvieron lugar varias reuniones que consiguieron movilizar a un gran número de asociaciones, procedentes de todas las regiones de Marruecos. Así, entre los días 12 y 13 de marzo se organizaron dos encuentros que congregaron a un importante número de actores del movimiento amazigh, con la intención de llegar a formar coaliciones que constituyeran “*una fuerza de presión*”<sup>855</sup>, a través de la cual se difundieran las posiciones del movimiento amazigh, frente a la CCRC y al nuevo proceso de reforma constitucional.

Uno de esos encuentros tuvo lugar en Marrakech, a cuyo frente se situaron algunos miembros de la asociación Red *Azetta* con la pretensión de vincular esa reunión a una anterior que se había celebrado en esa misma ciudad, el 9 de diciembre de 2009.

---

<sup>854</sup> « Le 20 Février « amazigh », une renaissance ? », *Amazigh news*, 14 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.amazighnews.net/20-Fevrier-amazigh-une-rennaissance.html> [Acceso: 20 de marzo de 2011]

<sup>855</sup> « L’Amazighité se prépare au nouveau concept de la régionalisation », *L’Economiste*, n° 3495, 28 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.leconomiste.com/article/l-amazighite-se-prepare-au-nouveau-concept-de-la-regionalisation> [Acceso: 2 de mayo de 2011]

En aquel entonces, se había acordado establecer un comité nacional que estaría encargado de poner en marcha una estructura política vinculada al movimiento amazigh. La creación de ese comité había quedado paralizada hasta que tiene lugar esa segunda reunión de marzo de 2011. La reactivación del comité en este marco de protesta hace pensar que ciertos sectores del movimiento amazigh intentaban retomar el proyecto de crear un partido político, tratando de aprovechar la ventana de oportunidad política que posibilitaba el ambiente de contestación, que se vivía en el país y en la región. Aún así, a pesar de que era el comité de preparación de dicha estructura política el que se reuniría, no se hizo mención alguna sobre la creación de dicho comité en el comunicado que se emitió el día 13 de marzo de 2011, sino que sólo se recogieron las reivindicaciones acordadas referentes al nuevo período constitucional y a la estrategia de contestación a seguir en los meses siguientes.

Respecto a la reforma constitucional, las organizaciones reunidas en Marrakech, acordaron exigir al régimen marroquí que la nueva constitución fuese una constitución democrática, que emanara de la voluntad del pueblo, que estableciera una verdadera separación de poderes, que fuese laica, que instituyera la superioridad de las leyes internacionales sobre las nacionales, la oficialización de la lengua amazigh, la igualdad entre lenguas, culturas, regiones, y entre hombres y mujeres, en todos los dominios, así como la desvinculación de Marruecos de todas aquellas esferas geopolíticas, que, según ellos, promovían el racismo y la exclusión, como el Magreb árabe o la Liga árabe. Se acordó igualmente adoptar, como reivindicación esencial, la liberación incondicional e inmediata de los activistas del movimiento, en esos momentos, en prisión (Hamid Ouadoch, Mustafa Oussaya, Chakib El Khayari), así como declarar la adhesión firme del movimiento amazigh a los movimientos reivindicativos por el cambio en Marruecos<sup>856</sup>.

---

<sup>856</sup> “Communiqué du comité national préparatoire pour la fondation d'une structure politique au Maroc issu de la rencontre du 12-9-2009, à Marrakech », 13 de marzo de 2011. Véase Anexos (Documentales).

Otro encuentro tuvo lugar en las mismas fechas en Agadir, y a él asistieron 44 asociaciones que centraron el debate en torno a dos cuestiones principales: la nueva reforma constitucional y el proyecto de regionalización avanzada. A diferencia de otras reuniones, que se celebraban en el mismo período, en el encuentro de Agadir se intentó reactivar el debate sobre la regionalización avanzada que, a lo largo de todo el 2010, había sido el centro de atención y discusión de la sociedad civil y la clase política del país<sup>857</sup>, pero que, tras el inicio de las protestas en el país, había quedado relegado a un segundo plano. Para ello, se acordó adoptar una serie de posicionamientos previos en relación a ambas cuestiones. Por un lado, se decidió rechazar a la propia CCR, en tanto en cuanto se consideraba que sus miembros no habían sido imparciales, sino que habían actuado siguiendo unos intereses y visiones particulares y personales sobre la cuestión, de igual modo el propio el *découpage* regional establecido en el proyecto, al considerar que no había atendido a criterios lingüísticos y culturales en su definición.

Por otro lado, en lo que concierne a la reforma constitucional, se acordó rechazar también cualquier proyecto que no recogiese las reivindicaciones del movimiento, especialmente la oficialización de la lengua amazigh y la consideración de la cultura amazigh como base fundacional de la sociedad marroquí, y exigir una mayor representatividad amazigh en las instituciones<sup>858</sup>.

Tras la reunión de Agadir, se celebró un tercer encuentro en Rabat, el 2 de abril, al que asistieron 80 asociaciones de todo el país, orientado a establecer las bases para una acción reivindicativa común entre el mayor número posible de asociaciones. Para ello, se decidió crear un comité nacional, encargado de coordinar las actividades de los diferentes sectores del movimiento, de cumplir con los acuerdos establecidos en la reunión, homogeneizar las visiones de los

---

<sup>857</sup> Véase capítulo VII de la tesis doctoral.

<sup>858</sup> “بيان الجمعيات الأمازيغية المجتمعة بأكادير يومي 12 و13 مارس 2011 حول مراجعة الدستور” (Comunicado de las asociaciones reunidas en Agadir el 12 y 13 de marzo de 2011) y «L’Amazighité se prépare au nouveau concept de la régionalisation», *L’Economiste*, n° 3495, 28 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.leconomiste.com/article/l-amazighite-se-prepare-au-nouveau-concept-de-la-regionalisation> [Acceso: 2 de mayo de 2011] Véase Anexos (Documentales).

distintos actores amazighes en lo que concierne a la reforma constitucional, y organizar protestas colectivas propias, tales como las celebraciones de la *Primavera Amazigh*, con las que se quería presionar a los decisores políticos, a fin de que las reivindicaciones del movimiento amazigh fuesen tenidas en cuenta<sup>859</sup>.

En este tercer encuentro, celebrado en Rabat, se acordó boicotear los trabajos de la CCRC y no participar en las audiencias que la Comisión tenía previsto mantener con fuerzas sociales y políticas del país entre los días 28 de marzo y 7 de abril. Sin embargo, cuatro organizaciones decidieron romper unilateralmente el compromiso, generando las primeras divisiones dentro del movimiento amazigh.

#### **8.4. HACIA UNA NUEVA REFORMA CONSTITUCIONAL: DE LOS TRABAJOS DE LA CCRC A LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE NOVIEMBRE DE 2011**

El nuevo proceso de reforma constitucional presentaba algunas novedades respecto a las experiencias anteriores, en la medida en que éstas habían sido realizadas por comisiones secretas o expertos extranjeros y no habían dispuesto de mecanismos para la participación de partidos políticos, organizaciones sindicales y la sociedad civil del país, como ocurría en esta ocasión (López, 2012). Así pues, la nueva *Comisión Consultativa para la Reforma Constitucional* iniciaba su andadura trabajando a dos niveles, uno técnico y otro político, de cuya interrelación saldría el texto final que sería propuesto a referéndum al pueblo marroquí.

---

<sup>859</sup> «Le Printemps amazigh arrive au Maroc», *Magharebia*, 6 de abril de 2011. Disponible en <http://magharebia.com/cocoon/awi/xhtml1/fr/features/awi/features/2011/04/06/feature-03> [Acceso: 2 de mayo de 2011]

Por un lado, estaba la Comisión técnica, al frente de la cual se encontraba Abdelatif Mennouni, estaba formada por 18 miembros, procedentes de distintas esferas -hombres de estado, representantes de la diversidad del país, personalidades relacionadas con la defensa de los derechos humanos y expertos constitucionalistas<sup>860</sup>- entre los que se encontraba Lahcen Oulhaj, Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Sociales de Rabat, y especialmente persona afín a la cuestión amazigh<sup>861</sup>. Por otro lado, la Comisión política, presidida por Mohamed Moatassim, se encargaba de la negociación con los partidos políticos y otras fuerzas sociales del país.

El boicot de las organizaciones amazighes a la CCRC, que había sido anunciado también por otros actores sociales y políticos<sup>862</sup>, se basaba sobre dos consideraciones fundamentales: la reivindicación de una Asamblea constituyente, de la que emanase el nuevo texto constitucional y la composición de la CCRC, al considerar que existía *“una lógica de exclusión del actor amazigh”*, que también había sido aplicada a la hora de formar otras comisiones como la CCR o el CES<sup>863</sup>.

Como vía alternativa, se preveía contactar y transmitir a los partidos políticos, a organizaciones no gubernamentales y a la opinión pública los proyectos que iban a ser elaborados, con el fin de dar a conocer a estos actores las posiciones del movimiento amazigh<sup>864</sup>.

---

<sup>860</sup> Junto al presidente de la comisión técnica, formaban parte de la misma Omar Azziman, Abdellah Saaf, Driss El Yazami, Mohamed Tozy, Amina Bouayach, Ahmed Harzeni, Rajae Mekkaoui, Nadia Bernoussi, Albert Sasson, Abderrahmane Liebek, Lahcen Oulhaj, Brahim Semlali, Abdelaziz Lamghari, Mohamed Berdouzi, Amina Messoudi, Zineb Talbi, Mohamed Said Bennani y Najib Ba Mohamed.

<sup>861</sup> Lahcen Oulhaj, al igual que otros militantes amazigh de su época, formó parte del movimiento marxista-leninista marroquí, concretamente al grupo 23 de marzo, durante su juventud. Prisionero político y miembro del Comité del Manifiesto Amazigh, su actividad intelectual en relación a la cuestión amazigh ha estado vinculada a la realización de estudios sobre la gramática de la lengua amazigh.

<sup>862</sup> Otras fuerzas sociales y políticas del país deciden igualmente boicotear los trabajos de la CCRC rechazando tomar parte en las audiencias previstas por la Comisión como la AMDH, el PSU o Vía Democrática.

<sup>863</sup> Comunicado «Tamaynut boycotte la commission chargée de la révision de la Constitution au Maroc et appelle l'Etat à honorer ses engagements nationaux et internationaux relatifs au dossier Amazigh», 17 de abril de 2011. Difundido por Facebook a través de miembros de la organización. Véase Anexos.

<sup>864</sup> «Les Amazighs du Maroc souhaitent la reconnaissance de leur langue», *Magharebia*, 22 de marzo de 2011. Disponible en

Aún así, a pesar del acuerdo de boicot y del establecimiento de esta vía alternativa de influencia, acudieron a las audiciones, organizadas por la Comisión técnica, cuatro militantes del movimiento, utilizando el nombre de las organizaciones a las que se encontraban vinculados: AMREC, la *Asociación Red Azetta*, la *Coordinadora de Asociaciones Amazigh del Norte de Marruecos* y la *Coordinadora de Asociaciones Amazigh del Sur*. La acción de estos militantes desató fuertes críticas por parte de otros sectores del movimiento amazigh, así como de miembros de las propias organizaciones, a las que decían representar, las cuales intentaron, a través de comunicados de prensa, desvincularse de la decisión de colaboración, unilateralmente adoptada por algunos de sus miembros<sup>865</sup>.

Los trabajos de la CCRC se prolongaron hasta el 17 de junio, momento en el que se hace público el proyecto de reforma constitucional, elaborado por la Comisión. En los meses, que transcurrieron entre el discurso del 9 de marzo y la presentación pública del documento, las protestas en la calle continuaron, así como la reorganización del movimiento amazigh y la toma de medidas políticas y económicas por parte del régimen marroquí.

El 14 de abril el Rey concedía la gracia a 92 prisioneros políticos, entre los que se encontraban presos islamistas, 32 independentistas saharaouis, y Chakib Al Khayari, presidente de la *Asociación Rif de Derechos Humanos* y miembro del Consejo Federal del CMA (Meknés), cuya liberación había sido una de las reivindicaciones expresadas por diferentes organizaciones amazighes desde el inicio de las protestas. Una semana más tarde, el 27 de abril, el gobierno anunciaba nuevas medidas de carácter económico, con las que pretendía mejorar la situación salarial de los funcionarios y pensionistas<sup>866</sup>.

---

<http://magharebia.com/cocoon/awi/xhtml1/fr/features/awi/features/2011/03/22/feature-03> [Acceso: 2 de mayo de 2011]

<sup>865</sup> Comunicado de aclaración del Vicepresidente Primero de la Confederación de Asociaciones Amazighes del Norte de Marruecos, 14 de abril de 2011. Véase Anexos

<sup>866</sup> Entre las medidas adoptadas se anuncia el aumento del salario mensual de los funcionarios a 600 dh a partir del 1 de mayo, el incremento del 10% del salario mínimo interprofesional a partir del 1 de julio, que se prevé sea aumentado nuevamente un 5% más en el año 2012, así como el aumento de las pensiones en un 70%, pasando a ser de 1000 dh mensuales.

Estas decisiones no consiguieron, sin embargo, frenar el descontento popular y las protestas continuaron en las calles del país, donde la represión de las fuerzas de seguridad hacia los manifestantes se recrudecía, especialmente tras el atentado que se produce en el *Café Argana*, de la plaza de *Djama el Fnaa*, en Marrakech el 28 de abril<sup>867</sup>. El aumento de la tensión en el país, hizo que algunas de las figuras políticas, contra las que más fervientemente se había protestado desde el inicio del ciclo de contestación en el país, desaparecieran de la escena política pública, como es el caso de Fouad Ali El Himma, fundador del PAM, anunciando el 15 de mayo a su renuncia a sus cargos dentro del partido<sup>868</sup>. Bajo este contexto de tensión social, el movimiento amazigh comenzó a elaborar y hacer públicas sus propias propuestas a la reforma constitucional, incluyendo cada organización o colectivo las particularidades de su propia militancia.

#### **8.4.1 PROPUESTAS DEL MOVIMIENTO AMAZIGH A LA REFORMA CONSTITUCIONAL**

Tras el anuncio de la nueva reforma constitucional y la puesta en marcha de la CCRC, se inicia un período de intenso debate en torno a la cuestión, tanto dentro de la propia sociedad marroquí, donde se forman diversas plataformas de discusión *ad hoc*, como el *Movimiento por una Constitución Democrática*, el *Colectivo asociativo para el acompañamiento de reformas políticas y constitucionales* o el *Grupo del 9 de marzo* (Vogel, 2011), como en el interior de las organizaciones políticas y sindicales del país. El movimiento amazigh se sumó a esta actividad de reflexión de manera intensa, fruto de la cual vieron la luz diferentes

---

<sup>867</sup> La autoría del atentado fue inmediatamente atribuida a grupos islamistas radicales, al mismo tiempo que se elaboraban y extendían otras hipótesis que lo vinculaban a sectores hostiles al cambio político en Marruecos.

<sup>868</sup> Durante unos meses la figura de Fouad Ali El Himma desaparece de la primera línea de la política del país, hasta que en diciembre de 2011 es nombrado consejero dentro del Gabinete Real de Mohamed VI.



propuestas de revisión constitucional, cuya piedra angular fue la reivindicación del reconocimiento oficial del tamazight y la identidad amazigh de Marruecos.

En primer lugar, la cuestión lingüística se introdujo en el debate del movimiento a partir de la identificación de cuatro escenarios diferentes, en torno a los cuales se creía que la CCRC podía situar su reforma: un primer escenario, en el que el tamazight fuese considerado lengua nacional de Marruecos y el árabe mantuviese su estatuto de única lengua oficial, como ocurría en Argelia; un segundo escenario, en el que el árabe se estableciera como lengua nacional y oficial, y el tamazight como lengua nacional; un tercer escenario, en el que tanto el árabe como el tamazight fueran considerados lenguas nacionales y oficiales en una relación de igualdad entre ambas; y un cuarto escenario, en el que el tamazight fuese reconocido dentro del marco de la regionalización avanzada y, por tanto, establecido como lengua oficial de las regiones que son consideradas regiones de origen amazigh<sup>869</sup>.

Frente a estos posibles escenarios, dentro del movimiento amazigh existía un consenso unánime en exigir el rango de “lengua oficial” en la reforma constitucional, y no solo el de “lengua nacional” para el tamazight, en tanto en cuanto se consideraba que la lengua amazigh ya era una lengua nacional, en la medida en que era hablada por una parte importante de la población del país. En este sentido, se consideraba que su categorización como “lengua nacional” no supondría más que la relegación del tamazight a un estatus inferior, respecto de la lengua árabe, y un freno a la total generalización de su uso en todas las esferas del país.

---

<sup>869</sup> “Tamazight dans la Constitution marocaine: les scénarios possibles », *Amazigh World*, 10 de marzo de 2011. Disponible en [http://www.amazighworld.org/news/index\\_show.php?id=2427](http://www.amazighworld.org/news/index_show.php?id=2427) [Acceso : 2 de mayo de 2011] « Constitutionnalisation de l’amazigh: Langue officielle ou langue nationale? », *L’Economiste*, 14 de junio de 2011. Disponible en <http://www.leconomiste.com/article/884226-constitutionnalisation-de-l-amazigh-langue-officielle-ou-langue-nationale> [Acceso: 20 de junio de 2011]

« No se puede aceptar que la lengua amazigh sea establecida en la constitución simplemente como lengua nacional, reconocida como vector de comunicación social. La lengua amazigh es ya un hecho nacional desde hace milenios sobre el territorio. Por el contrario, el estatus de lengua oficial supone protegerla de toda tentativa de minorización política, jurídica y social puesto que debe de ser, con el árabe, la lengua con la cual se realicen las actividades públicas en los marcos de tipo administrativo, político, cultural, social y educativo claramente delimitados. Convirtiéndose en obligatoria la enseñanza y teniendo un lugar honorable en los medios de comunicación, la lengua oficial representa la posibilidad de cada ciudadano pueda dirigirse a las instituciones nacionales y políticas en la lengua amazigh, de tener el derecho de emplearla en todas las relaciones con los poderes públicos, en todo momento de la vida y en todos los dominios. Nos referimos a la lengua tanto estándar como el resto de las variantes que se encuentran en la literatura, el teatro, el cine, la canción y los medios de comunicación, tal y como ocurre en la relación del árabe como lengua oficial y el uso del dariya [...] No referéndum sin la lengua amazigh oficial en una constitución democrática<sup>870</sup>»

Así pues, el reconocimiento de la lengua amazigh como lengua oficial representa para el movimiento amazigh, tanto el único modo de consecución de una igualdad social, económica y política para la población amazigófona del país, como una “cuestión de ciudadanía en su sentido global”.

« La protección legal del amazigh le asegurará su integración en la enseñanza, en la administración y en los medios de comunicación. El reconocimiento oficial del amazigh consolidará la unidad nacional y será un contrafuego contra todos los extremismos y las intervenciones extranjeras, y contribuirá a una mejor comunicación entre todas las capas de la sociedad marroquí, que ha sido, a lo largo de los siglos, una

---

<sup>870</sup> Véase Demnati, Meryam: “Un linguicide programmé”, *Amazigh News*, 18 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.amazighnews.net/linguicide-programme-par-Meryam-Demnati.html> [Acceso: 20 de junio de 2011]

sociedad soldada y unida. El reconocimiento oficial de la lengua amazigh permitirá igualmente a una gran parte de la población marroquí disfrutar sus derechos, integrarse en el proceso de desarrollo socio-económico y cultural que conoce nuestro país y contribuir más a ello. Hay que mencionar la situación en los tribunales, donde el grado de discriminación de los ciudadanos amazighs es muy elevado. Muchos de ellos han tenido problemas judiciales por la simple razón de que no sabían árabe. La constitucionalización de la lengua asegurará una protección legal a estos ciudadanos, El reconocimiento oficial del amazigh es crucial, puesto que está generalmente admitido que alrededor de la mitad de los marroquíes son amazigófonos, a falta de cifras oficiales. La lucha por la instucionalización del amazigh está íntimamente ligada a la cuestión de ciudadanía en sentido global. Nosotros estamos a favor de un estado de derecho, que tome en consideración nuestra cultura y nuestra identidad en todas las políticas nacionales”<sup>871</sup>.

En cuanto a la cuestión de la amazighidad de Marruecos, si bien la base común e innegociable era el reconocimiento de la cultura amazigh como parte de la identidad del país, la amplitud y los matices, con los que fuera realizado dicho reconocimiento, creaban diferencias entre las propuestas presentadas. Entre los diferentes escenarios, sobre los que se debatía, se encontraba la posibilidad de que se reconociera la amazighidad de Marruecos sin que desapareciera la mención al *Gran Magreb Árabe*, o por el contrario que el legislador definiera a Marruecos como estado musulmán, amazigh, árabe y africano, perteneciente al *Gran Magreb*, sin incluir el término árabe, o que lo hiciese añadiendo el término arabo-amazigh<sup>872</sup>.

Si bien eran éstas las dos cuestiones principales, en torno a las cuales se debatía enérgicamente en las organizaciones y asociaciones amazighes, la

---

<sup>871</sup> Véase entrevista con Moha Ennaji, *Le Soir*, 6 de junio de 2011. Disponible en <http://www.lesoir-echos.com/l%E2%80%99interet-politique-pour-l%E2%80%99amazighe-est-ne-le-20-fevrier/presse-maroc/23471/> [Acceso: 20 de junio de 2011]

<sup>872</sup> « Tamazight dans la Constitution marocaine: les scénarios possibles », *Amazighworld*, 10 de marzo de 2011. Disponible en [http://www.amazighworld.org/news/index\\_show.php?id=2427](http://www.amazighworld.org/news/index_show.php?id=2427) [Acceso : 2 de mayo de 2011]

mayoría de las propuestas se presentaban bajo el marco de un proyecto global de democratización, que o bien estaba referenciado en los mismos documentos que se difundían, o simplemente se remitía a las reivindicaciones que en la calle se estaban realizando, canalizadas a través del *Movimiento 20 de febrero*. Al mismo tiempo, se recuperaba el debate sobre la cuestión territorial, en relación a la regionalización avanzada, donde muchas de las organizaciones amazighes se mostraban a favor del establecimiento de un sistema federal en el país.

Así pues, en los documentos, difundidos por las organizaciones amazighes se recogía su adhesión a los principios democráticos, que constituían la base de la contestación: soberanía popular, separación de poderes, Monarquía parlamentaria, independencia de la justicia, e igualdad entre hombres y mujeres. Sobre la base común de estas reivindicaciones, cada organización desarrollaba su propuesta, partiendo de las propias singularidades de su militancia y utilizando un enfoque acorde con la base ideológica de la organización. En este sentido, cuestiones como la separación de la religión y el Estado y la libertad de creencia (CMA), el establecimiento de un estado federal (Tamaynut, Azetta, CMA) o la formación de partidos políticos regionales (CMA), emergían en las propuestas siguiendo la estela ideológica de cada organización.

En el caso de la *Red Azetta para la Ciudadanía*, la propuesta de la asociación al respecto remitía a las normas internacionales de derechos humanos y protección de las minorías, con el fin de que en el país se adoptase un “*enfoque desarrollado y abierto del concepto de identidad marroquí*”, que tuviera como base el multilingüismo y la diversidad cultural.

En lo que respecta a la cuestión lingüística, la asociación *Azetta* exigía que la nueva Constitución estableciera el árabe y el tamazight como las dos lenguas oficiales del país y que, en base a esa oficialidad, el uso de la lengua amazigh se extendiera a todas las esferas del Estado -desde la publicación de documentos oficiales a la expedición de pasaportes- con el fin de que se produjera una

efectiva relación de igualdad entre las lenguas del país, del mismo modo que entre las culturas y religiones igualmente presentes. Siguiendo las líneas tradicionales de su militancia, entre las que se encuentra la defensa de un sistema federal en el país, y las más recientes reivindicaciones de la asociación, como la desaparición del IRCAM, la Red *Azetta* reclamaba el establecimiento de entidades regionales que contaran con las suficientes garantías políticas, legales y económicas para ejercer un gobierno autónomo y una gestión efectiva de sus asuntos, así como la creación de una institución académica alternativa al IRCAM<sup>873</sup>.

La organización *Tamaynut* presentaba su propuesta, sobre la reforma constitucional, en diferentes documentos, a través de los cuales la asociación construía su propia visión<sup>874</sup>, que se centraba en torno a la reivindicación de nueve cuestiones fundamentales: el reconocimiento del carácter plural de la identidad de Marruecos y de su sustrato amazigh en el preámbulo de la Constitución, junto con el establecimiento del tamazight como lengua oficial; la consideración del derecho consuetudinario amazigh como fuente de derecho; la inclusión de la lengua amazigh en los símbolos del Estado, como la moneda en curso y las instituciones oficiales; el establecimiento de un sistema federal en el que se respetase la división de poderes entre los entes federados y la federación; la redistribución de la riqueza y recursos del país; el respeto a los derechos colectivos de las tribus; la protección de las tradiciones y el saber de las

---

<sup>873</sup> La Red Azetta presenta todas estas reivindicaciones en el documento “المو الدستور لمراجعة الإستشارية للجنة “المواطنة أجل من يفية الأمان الشبكة” que se hace público el 13 de marzo de 2011, en el que se recoge la petición de crear una institución alternativa al IRCAM. La asociación consideraba al IRCAM el culpable de la situación de estancamiento que vivía la cuestión amazigh en el país, por lo que el 22 de marzo la asociación anunciaba la puesta en marcha de una plataforma creada con el fin de constituir una institución nacional que se encargue del dossier amazigh (lengua, cultura e identidad), alternativa al IRCAM. Esta propuesta dice enmarcarse dentro de “la dinámica que conoce la sociedad marroquí por la dignidad, la democracia y la ciudadanía [...], dentro del proceso de acción desarrollado por Azetta para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la amazighidad, y por su reconocimiento constitucional, su institucionalización y su consagración en el seno de la organización jurídica y administrativa nacional”. Véase “Conférence de Presse à Rabat du Réseau Amazigh Azetta”, Kabyle, 22 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.kabyle.com/conf%C3%A9rence-de-presse-%C3%A0-rabat-du-r%C3%A9seau-amazigh-azetta-16555-22032011.html> [Acceso : 2 de mayo de 2011]

<sup>874</sup> «Communiqué: Pour une constitution démocratique reconnaît la langue tamazightt langue officielle», 10 de marzo de 2011. «Mémorandum de l’organisation Tamaynut pour une constitution démocratique», 30 de abril de 2011. Véase Anexos (Documentales).

comunidades rurales y tribales, especialmente en lo que se refiere a cuestiones relacionadas con la naturaleza; el reconocimiento y respeto a las normas internacionales en la protección de los derechos y libertades colectivas e individuales; y la creación y constitucionalización de un *Consejo Nacional de la Lengua Amazigh* que sustituyera al IRCAM.

El *Congreso Mundial Amazigh* emitía el 13 de marzo, desde París, un documento, en el que se recogía seis exigencias fundamentales relacionadas con la cuestión amazigh, que constituyen la base de su propuesta de reforma constitucional para el país<sup>875</sup>: rehabilitar y restaurar la amaziguidad de Marruecos, por su substrato histórico, civilizacional, cultural y lingüístico del país; reconocer el tamazight como lengua oficial, al mismo nivel que el árabe; derogar los textos legislativos, reglamentarios y administrativos que marginalizaban la amaziguidad; el reconocimiento del derecho amazigh como fuente de derecho; el restablecimiento de los derechos individuales y colectivos, especialmente en lo concerniente al derecho a la tierra, a territorios y a recursos naturales; y el fin a la adhesión de Marruecos a organizaciones internacionales de carácter étnico o religioso como la *Unión del Magreb Árabe*, o la *Organización de la Conferencia Islámica*.

Las alianzas regionales del movimiento amazigh también se activaron a la hora de debatir las propuestas de reforma constitucional, siendo especialmente activa la militancia del Marruecos central, con la organización de reuniones y la emisión de comunicados. Como fruto de esos encuentros, el 12 de junio se hizo público un comunicado en el que diferentes personalidades y veintisiete asociaciones de la región<sup>876</sup> manifestaban su rechazo y oposición a cualquier

---

<sup>875</sup> “Maroc: les exigences fondamentales des amazighs”, *AmazighWorld*, 12 de marzo de 2011. Disponible en [http://www.amazighworld.org/human\\_rights/cma\\_reports/index\\_show.php?Id=2428](http://www.amazighworld.org/human_rights/cma_reports/index_show.php?Id=2428) [Acceso: 3 de abril de 2011]

<sup>876</sup> Coordinadora Amyafa de asociaciones del Centro de Marruecos, Organización de la Juventud Amazigh, Opción Amazighe, APMH Sección Marruecos, Asociación femenina Tifsa por la cultura y el desarrollo, Asociación Izrouan, Asociación Tamunt Tazuta, Asociación Aman Fes, Asociación Amghar Khenifra, Asociación Izriran Midelt, Asociación Tawada, Asociación Afrough Sidi Elmakhfi, Asociación Tamunt Ait Ali Boulmane, Asociación Tanchri Sefrou, Asociación Tamazightt Khénifra, Asociación Tawada Sefrou, Asociación Al amal Timhdit, Asociación Tifsa Meknés, Asociación Amjjam Meknés, Asociación

proyecto de constitución que no reconociese la identidad amazigh de Marruecos, “identidad abierta a todos los aportes culturales”, y que no afirmase, en su preámbulo y en un artículo aparte, que la lengua amazigh es una lengua oficial y que su integración en todos los dominios de la vida pública no dependiera de leyes organizacionales y operacionales”<sup>877</sup>.

En dicho comunicado se demandaba igualmente que las leyes tradicionales amazighes fuesen consideradas como una de las fuentes del derecho nacional y que se garantizara legalmente la recuperación de las tierras y riquezas naturales explotadas, así como la liberación de los presos vinculados al movimiento.

Por último, otro de los documentos fundamentales, que aparecieron en este período, fue el “Appel Timmouzgha pour la démocratie”<sup>878</sup>, firmado en Rabat, el 20 de abril, por un grupo de quince personas, entre los que se encontraban algunos de los primeros militantes del movimiento amazigh, personas próximas al *Majzén*, defensoras de la causa e investigadores del IRCAM<sup>879</sup>. Este documento, recuerda a otro importante texto del movimiento, el *Manifiesto Amazigh*, por su estructura como por su proceso de redacción y los objetivos perseguidos. En ambos casos, el *Alma Mater* de los textos es Mohamed Chafik, que congrega en su domicilio particular a un grupo de personas para definir una base ideológica sobre la que construir un discurso reivindicativo, con el fin de influir, directamente y en un corto período de tiempo, sobre los decisores públicos.

En el documento se recogían hasta catorce demandas a la CCRC, que pueden ser agrupadas en torno a dos cuestiones: la igualdad entre los diferentes

---

Amnay Ain Leuh, Asociación Azriman Taza, Asociación Amnayn Midelt, Asociación Tawnza Tunfit, Asociación Amnay Ifrane, Asociación Mounazzeh Midelt, Asociación Tizi Ifris y Asociación Dadess Tinghir  
<sup>877</sup> Comunicado «Communiqué des Associations et personnalités amazighes du Centre du Maroc », 12 de junio de 2011.

<sup>878</sup> Véase Anexos (Documentales).

<sup>879</sup> Los quince firmantes del manifiesto son Mohammed Chafik, Ahmed Aassid, Meryam Demnati, Leyla Amezian, Mohammed Chami, Hassan Idbelqacem, Mohamed Mounib, Hennou Laraj, Kamal Saïd, Abdeslam Khalafi, Elhoussaïn Jouhadi, Zayd Ouchna, Ali Amsoubri, Mohamed Oudadès, Mhamed Sallou.

componentes de la nación y las transformaciones e implicaciones que conllevaría el reconocimiento de esa equiparación en el sistema político marroquí.

Así pues, en primer lugar, bajo la defensa de igualdad entre los componentes de la nación marroquí y con el objetivo de que la próxima reforma constitucional reconociese y fuese consecuente con la verdadera historia de Marruecos, se exigía que el nuevo texto constitucional incluyese la aportación de la cultura amazigh, como base y elemento principal de la identidad marroquí, en interacción con el resto de componentes, que, a lo largo de la historia, han quedado impresos en la cultura del país. De igual modo, se demandaba que la nueva constitución apareciera el árabe y el tamazight, como las dos lenguas oficiales del país, al considerarse ambas *“patrimonio común de todos los marroquíes”*, la reescritura de la historia oficial de Marruecos con criterios científicos y objetivos, la normalización del uso del tamazight en el ámbito de la justicia, la aceptación legal del uso de nombres de origen amazigh para registrar a los recién nacidos y la restitución de la toponimia amazigh del país.

En segundo lugar, se exigía a los decisores políticos la realización de diversas transformaciones en el sistema político del país, con el fin de poder hacer efectiva esa igualdad entre los diferentes componentes nacionales del país, como la división territorial del Estado, teniendo en cuenta las particularidades regionales; la activación de todos los instrumentos jurídicos, humanos y económicos, que permitieran la inserción total de la enseñanza obligatoria de la lengua amazigh en el sistema educativo del país, tanto de manera vertical (en todos los niveles), como horizontal (en todo el país); la eliminación de la tutela del Estado sobre los medios de comunicación y el establecimiento de una relación de igualdad y reciprocidad en el tiempo



dedicado a cada lengua en los canales de televisión<sup>880</sup>; una redistribución equitativa de la riqueza, con especial mención a la tierras tribales, las minas y los recursos marinos del país; la liberación de todos los presos políticos vinculados a la causa amazigh; la inclusión de actores amazighes en los consejos nacionales y comités que fueran creados por el Estado; la eliminación en el discurso oficial del Estado marroquí de todos los conceptos y frases de exclusión, que clasifican a Marruecos como un país árabe o perteneciente al mundo árabe; y el llamamiento a la renovación ideológica de los partidos políticos, con el fin de que respetasen a todos los componentes de la sociedad marroquí.

#### **8.4.2. PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS A LA REFORMA CONSTITUCIONAL**

Los partidos políticos respondieron en su mayor parte a la convocatoria de audiencia, realizada por de la Comisión técnica de la CCRC, a la que se presentaron tanto las formaciones, que componían la coalición gubernamental, como la oposición parlamentaria y otros pequeños partidos. Frente a esta colaboración, algunas fuerzas políticas del país decidieron no tomar parte en esas audiencias y boicotear el papel de la Comisión, así el PSU o Vía Democrática.

Hay que tener en cuenta que, a pesar de la buena disposición de colaboración mostrada por algunas fuerzas políticas del país, las propuestas que ellos elevaron a la Comisión, no fueron fruto de debates internos, abiertos a los militantes de sus partidos, ni de debates públicos en los medios de comunicación. Al contrario, la mayor parte de las fuerzas políticas debía su

---

<sup>880</sup> Se reclama que exista el mismo porcentaje de emisión en tamazight en las cadenas árabes, que el árabe tiene actualmente en la cadena amazigh (el 30% de la programación), así como el aumento de horario de emisión de la cadena amazigh.

contribución al trabajo de comisiones creadas *ad hoc*, en el caso de la USFP a determinados órganos del partido, o al bureau ejecutivo, en el caso del RNI o de grupos reducidos, formados por los máximos responsables de cada formación, y al secretario general, en el caso del PJD (Kirhlani, 2011, Vogel, 2011). Al contrario de lo que había sucedido con el proyecto de regionalización avanzada, en esta cuestión las posiciones de los partidos políticos fueron escasamente difundidas, tan sólo algunos partidos presentaron, en conferencias de prensa, sus líneas generales, mientras que el grueso de las propuestas era expuesto directamente a la Comisión técnica de la CCRC.

Los proyectos presentados por los partidos a la Comisión fueron en su mayoría proyectos bastante vagos, de mínimos, en los que se evidenciaba la falta de compromiso y de visión de las organizaciones con el cambio en Marruecos, demostrando que, tanto la nueva reforma constitucional como el ciclo de protestas, habían cogido desprevenidas a la mayor parte de ellas. En este sentido, con posterioridad algunos miembros de la Comisión, como Mohamed Tozy, llegaron a hacer referencia a la falta de visión y de conciencia que, sobre la importancia del momento, habían mostrado algunos partidos políticos del país<sup>881</sup>.

Analizando las líneas generales de las propuestas, presentadas por los partidos políticos, y centrándonos en cuatro ejes principales (Monarquía, Primer Ministro-Gobierno, Parlamento-Partidos políticos y elecciones, e Identidad-Lengua), se puede afirmar que los documentos elaborados por los partidos se limitaron en su mayor parte a seguir las orientaciones generales, dadas por el Monarca en el discurso del 9 de marzo.

En este sentido, es necesario señalar en primer lugar que, aunque todas ellas se mostraban a favor de la reducción de los poderes del Rey, en ningún

---

<sup>881</sup> Entrevista a Mohamed Tozy, Afkar/Idees, automne 2011: *“Si se exceptúa algunos partidos de izquierda, el Partido de la justicia y del Desarrollo y el Partido Autenticidad y Modernidad, no han comprendido en absoluto la particularidad del momento. Tenían una aptitud oportunista, un poco como mercaderes que entran en un zoco que no conocen. Sus posiciones buscaban comprobar las reacciones del mercado, eran minimalistas. En todos los casos nadie ponía en cuestión los poderes del rey”*.

caso se ponía en cuestión la figura del Monarca como último garante de la integridad de la nación. Algunas formaciones, como el PAM, optaban por suprimir la sacralidad del Rey, mientras que la mayor parte de ellas sostenían su papel y legitimidad religiosa como *Emir Al Mouminin* (USFP, PJD, PI, RNI). Las fórmulas propuestas para definir el nuevo papel de la Monarquía en el sistema político del país fueron diversas, llegando en algunos casos a pedir explícitamente la adaptación y marroquinización de la institución, con el fin de que continuase siendo una expresión de las particularidades del país. Siguiendo esta lógica, algunos partidos proponían establecer “una Monarquía parlamentaria de tipo marroquí” (USFP), o “una Monarquía democrática que se construyera sobre el *imarat al mouminin*” (PJD), mientras que otros abogaban por fórmulas como “Monarquía constitucional parlamentaria” (PAM), “Monarquía ciudadana” (PI), “Monarquía democrática, social y modernista” (UC) o “Monarquía constitucional” (RNI).

En lo que respecta a la figura del Primer Ministro y al Gobierno, los partidos se mostraban a favor del reforzamiento de los poderes de ambos, en detrimento de los que ostentaba el Monarca, y de que el nombramiento del Primer Ministro del país se realizase según los resultados electorales, y no según otro tipo de designación.

En referencia al Parlamento, muchas de las propuestas presentadas se centraban en la reforma de los quórum necesarios para la aprobación de iniciativas para la puesta en marcha de comisiones de investigación parlamentaria o para otras cuestiones, como la moción de censura. En otras proposiciones se demandaba que el Parlamento fuese reforzado como única institución con poder legislativo en el sistema político del país (PI), a pesar de que ningún partido político pedía la supresión total de la figura del dahir real. La función del Parlamento, como órgano de control del gobierno, era recogida en diversas propuestas. De ellas sólo algunas se mostraban a favor de una transformación completa de la estructura parlamentaria, en la que la segunda

cámara pasase a ser un órgano de representación territorial y de los marroquíes residentes en el extranjero (PAM).

Por último, en lo que respecta a las cuestiones de la identidad y la lengua, ambos aspectos se convirtieron en los dos apartados que más polémica desataron entre los partidos por afectar directamente a los intereses del movimiento amazigh. En efecto, aunque la mayor parte de las formaciones políticas se pronunciaron a favor del reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística del país, cada formación política lo hacía de manera diferente, bien estableciendo el tamazight como lengua oficial del país junto con el árabe (PPS, PAM, MP, FFD, PRE), bien refiriéndose a ella exclusivamente como lengua nacional y no oficial (USFP, PJD, RNI, UC). Sin embargo, otras formaciones, como el PI, no adoptaban ninguna de las dos opciones anteriores. En el caso de dicho partido abogaba porque el árabe permaneciese como única lengua nacional y oficial de Marruecos.

Finalmente, la cuestión de la definición de la identidad de Marruecos por parte de los partidos políticos atendía al grado de importancia que cada formación había dado a la constitucionalización de la diversidad cultural del país. De este modo, algunas formaciones se mostraban favorables a que, en el nuevo texto constitucional, se reconociese el carácter plural de la identidad marroquí (PPS, USFP, MP) y a que en las referencias, que se realizan sobre los vínculos y adhesiones geopolíticas, se eliminasen los términos que pudiesen ser excluyentes, especialmente el adjetivo “árabe” de la expresión “Gran Magreb” (PAM, RNI, MP). Desde otro extremo, algunos partidos reclamaban una definición del estado marroquí, en la que se hiciese referencia única y exclusivamente al carácter árabe e islámico (PI), o sólo islámico del país (PJD, PI). A continuación se recogen en las siguientes tablas las propuestas presentadas por los partidos políticos más representativos del espectro parlamentario del país ante la CCRC, así como las de otras organizaciones, como el PSU que, pese a su boicot a la Comisión, había difundido su proyecto y su visión sobre la reforma constitucional a través de la prensa del país.

## PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS A LA REFORMA CONSTITUCIONAL: MONARQUÍA

PARTIDOS	MONARQUÍA
USFP	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Monarquía Parlamentaria de tipo marroquí</li> <li>• División del Artículo 19: - Rey garante y símbolo - Emir Al Mouminin</li> <li>• Supervisión y arbitraje</li> <li>• Orientación (Defensa, Seguridad y AA.EE)</li> </ul>
PPS	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Árbitro y orientador</li> <li>• Garante independencia e integridad territorial.</li> <li>• Preside Consejo de Ministros</li> <li>• Consulta con Primer Ministro y Presidente de Parlamento para estado de excepción y declaración de guerra</li> <li>• Dahires reales revisados por Primer Ministro excepto casos concretos (Consejo de regencia, disolución del Parlamento, revisión de la Constitución)</li> </ul>
PJD	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Monarquía Democrática sobre Imarat Al Mouminin (Legitimidad religiosa)</li> <li>• Dahires revisados por Primer Ministro, menos en excepciones</li> <li>• Preside Alto Consejo de Estado (decisiones estratégicas)</li> </ul>
PI	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mantiene art. 19 y prerrogativas del Rey</li> <li>• Monarquía ciudadana. Rechazo a Monarquía parlamentaria</li> </ul>
PAM	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Monarquía Constitucional y Parlamentaria</li> <li>• Garante de la cohesión de la nación</li> <li>• Árbitro entre Instituciones y la relación de Regiones con el centro.</li> <li>• Garante de integridad, independencia, Islam y modernismo</li> <li>• Suprimir sacralidad Rey</li> <li>• Respeto e inviolabilidad</li> </ul>
RNI	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Monarquía Constitucional</li> <li>• Único título Emir Al Mouminin</li> <li>• Representante Nación</li> <li>• Garante de integridad e independencia</li> <li>• Supervisión buen funcionamiento institucional.</li> <li>• Preside Consejo de Ministros.</li> </ul>
MP	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No modificación</li> </ul>
UC	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Monarquía democrática, social y modernista</li> </ul>
PSU	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Monarquía Parlamentaria. Estado civil, democrático y descentralizado</li> <li>• Emir Al Mouminin, representante Nación</li> <li>• Derogación Artículo 19</li> <li>• Reuniones con el Gobierno en materia de seguridad, defensa y AA.EE</li> <li>• Nombra embajadores y altos funcionarios (bajo proposición)</li> </ul>

Fuente: Kirhlani (2011a), Vogel (2011), Le Matin, MAP, L'Économiste, Libération, La Vie Éco

**PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS A LA REFORMA CONSTITUCIONAL:  
PRIMER MINISTRO Y GOBIERNO**

<b>PARTIDOS</b>	<b>PRIMER MINISTRO Y GOBIERNO</b>
<b>USFP</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Gobierno responsable ante el Rey y Parlamento</li> <li>• Rey nombra al Jefe de Gobierno</li> <li>• Si no se forma mayoría gubernamental, el Rey escoge Jefe de Gobierno en base a los resultados electorales</li> </ul>
<b>PPS</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rey nombra Primer Ministro del partido más votado</li> <li>• Rey preside el Consejo de Ministros</li> <li>• El Consejo de Ministros nombra altos funcionarios</li> </ul>
<b>PJD</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Jefe de Gobierno es nombrado según resultados electorales</li> <li>• Jefe de Gobierno es Jefe del Ejecutivo, responsable de la Administración e Instituciones Públicas</li> <li>• Gobierno rinde cuentas al Rey y al Parlamento</li> </ul>
<b>PI</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rey nombra Primer Ministro del partido más votado</li> <li>• Formación de Gobierno (30 días)</li> <li>• Consejo de Gobierno: Política, Economía, Social, Cultural, Medio Ambiente, Diplomacia, RR.II y Seguridad</li> <li>• Primer Ministro nombra a altos cargos civiles</li> <li>• Gobierno prerrogativas sobre Asuntos Exteriores y Seguridad Nacional</li> </ul>
<b>PAM</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Primer Ministro del Partido más votado</li> <li>• Formación de Gobierno (60 días)</li> <li>• Rey designa Walis y Gobernadores</li> </ul>
<b>RNI</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Primer Ministro del partido más votado</li> <li>• Formación de Gobierno (30 días)</li> <li>• Número de Ministros no puede pasar de 20</li> </ul>
<b>MP</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Gobierno de la mayoría parlamentaria</li> <li>• Formación de Gobierno (30 días)</li> </ul>
<b>UC</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Primer Ministro del partido más votado</li> <li>• Formación de Gobierno (30 días)</li> <li>• Primer Ministro responsable del poder ejecutivo, Jefe de la Administración, responsable políticas públicas</li> </ul>
<b>PSU</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Gobierno responsable ante el Parlamento</li> <li>• Gobierno poderes ejecutivos, gestión política interior y exterior</li> <li>• Gobierno autoridad sobre Fuerzas de Seguridad</li> <li>• Gobierno nombra Walis y Gobernadores</li> </ul>

Fuente: Kirhlani (2011a), Vogel (2011), Le Matin, MAP, L'Économiste, Libération, La Vie Éco

**PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS A LA REFORMA CONSTITUCIONAL:  
PARLAMENTO, PARTIDOS POLÍTICOS Y ELECCIONES**

<b>PARTIDOS</b>	<b>PARLAMENTO, PARTIDOS POLÍTICOS Y ELECCIONES</b>
<b>USFP</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Parlamento con autonomía financiera</li> <li>• Parlamento promulga leyes y controla el rendimiento del Gobierno, cajas, instituciones públicas</li> </ul>
<b>PPS</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Quórum para moción de censura: ¼ miembros</li> <li>• Quórum para comisiones de investigación: 1/10 miembros</li> <li>• Parlamento ejerce derecho de gracia</li> <li>• Partidos deben aplicar el principio de igualdad hombre-mujer</li> </ul>
<b>PJD</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Quórum para creación de comisión de investigación: 1/3 miembros</li> <li>• Parlamento puede recurrir a referéndum</li> <li>• Fortalecimiento del poder legislativo y poder de control del Parlamento</li> </ul>
<b>ISTIQLAL</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Único con poder legislativo</li> </ul>
<b>PAM</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Prominencia de la Primera Cámara</li> <li>• Segunda Cámara con representatividad territorial + MRE</li> </ul>
<b>RNI</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El Parlamento evalúa las políticas públicas</li> <li>• Parlamento controla la acción del Gobierno, la gestión de fondos, empresas y servicios públicos</li> </ul>
<b>MP</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Equilibrio entre Gobierno y Parlamento en la iniciativa de ley</li> <li>• Los diputados tráfugas pierden su mandato</li> <li>• Reforzamiento de la diplomacia parlamentaria</li> </ul>
<b>UC</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Derogación del art. 55: derecho del gobierno de legislar por decreto entre dos sesiones del Parlamento.</li> </ul>
<b>PSU</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sesiones a cámara cerrada por petición del Primer Ministro ó 1/3 de los miembros</li> <li>• Fortalecimiento del poder legislativo y de control</li> <li>• Mínimo de asistencia de 1/3 para validar deliberaciones</li> <li>• Derecho de voto de Marroquíes Residentes en el Extranjero</li> <li>• Prohibido transfuguismo</li> </ul>

Fuente: Kirhlani (2011a), Vogel (2011), Le Matin, MAP, L'Économiste, Libération, La Vie Éco

## PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS A LA REFORMA CONSTITUCIONAL: IDENTIDAD Y LENGUA

PARTIDOS	IDENTIDAD Y LENGUA
USFP	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Respeto por diversidad cultural, expresiones lingüísticas y civilizaciones como componentes de una identidad marroquí abierta.</li> <li>• Árabe y Amazigh, lenguas nacionales.</li> </ul>
PPS	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Árabe y Amazigh, lenguas oficiales.</li> <li>• Asegurar diversidad cultural en sus expresiones regionales.</li> </ul>
PJD	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Identidad Islámica de Marruecos.</li> <li>• Refuerzo de lengua árabe (enseñanza, economía y vida pública)</li> <li>• Amazigh, lengua nacional (caracteres árabes)</li> </ul>
PI	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Resaltar el carácter islámico de Marruecos.</li> <li>• La sharía es la fuente de legislación</li> <li>• Nación árabe e islámica.</li> <li>• Amazigh reconocido y protegido.</li> <li>• Árabe: única lengua oficial y nacional</li> <li>• Patrimonio Hassaní reconocido como afluente de la identidad marroquí.</li> </ul>
PAM	<ul style="list-style-type: none"> <li>• País islámico perteneciente al Gran Magreb.</li> <li>• Árabe y Amazigh, lenguas oficiales.</li> </ul>
RNI	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Amazigh, lengua nacional.</li> <li>• Pertenencia al Gran Magreb.</li> </ul>
MP	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Carácter plural de identidad marroquí.</li> <li>• Pertenencia al Gran Magreb.</li> <li>• Árabe y Amazigh, lenguas oficiales.</li> </ul>
UC	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Árabe y Amazigh, lenguas nacionales.</li> <li>• Árabe, única lengua oficial.</li> </ul>
PSU	<ul style="list-style-type: none"> <li>• País abierto a todas las civilizaciones.</li> <li>• Religión oficial es el Islam.</li> <li>• Árabe y Amazigh, lenguas nacionales y oficiales.</li> <li>• Parte del Gran Magreb.</li> <li>• Identidad marroquí es islámica, árabe y amazigh</li> </ul>
FFD	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Oficialización del tamazight</li> </ul>
PML	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No mención en la Constitución a ninguna lengua como oficial (Marruecos tiene más de sesenta dialectos regionales)</li> </ul>
PRE	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dos lenguas oficiales: el tamazight y el darija</li> </ul>

Fuente: Kirhlani (2011a), Vogel (2011), Le Matin, MAP, L'Économiste, Libération, La Vie Éco



### 8.4.3. LA NUEVA CONSTITUCIÓN: REACCIONES DEL MOVIMIENTO AMAZIGH AL TEXTO FINAL

El 17 de junio de 2011 el Rey anunciaba, en un nuevo discurso, el proyecto final de reforma constitucional, que iba a ser sometido a referéndum el 1 de julio. En líneas generales, el nuevo texto presentaba varias novedades, entre las que figuraba la consagración del país como *“una Monarquía constitucional, democrática, parlamentaria y social”*, de religión musulmana, cuya unidad nacional se basa en la confluencia de múltiples afluentes y de una organización territorial descentralizada, fundada sobre un modelo de regionalización avanzada. En el ámbito institucional, el nuevo texto reforzaba los poderes del Primer Ministro, que pasaba a ser llamado Jefe de Gobierno, en detrimento de los del Monarca, que perdía su carácter sagrado, al mismo tiempo que se redefinía su poder político dentro del sistema, principalmente en lo que refiere a la vinculación de determinadas cuestiones sobre el deber de consulta y de negociación con otros órganos institucionales. Por su parte, el Jefe de Gobierno recibía la presidencia del Consejo de Ministros, órgano que aumentaba sus atribuciones, la así como la potestad de presentar leyes al Parlamento y nombrar a los altos funcionarios.

La nueva Constitución daba igualmente una mayor garantía para la consolidación de la independencia de la justicia, ampliaba los derechos civiles y políticos de los ciudadanos, y consolidaba la supremacía del derecho internacional sobre el derecho interno del país.

A pesar de estas innovaciones, el nuevo texto dejaba sin transformar el núcleo fuerte de la estructura constitucional anterior, por lo que se preveía que el impacto de la nueva constitución iba a depender de la forma en que ésta fuese implementada (Ottaway, 2011), así como de la disposición a realizar esfuerzos colectivos considerables, para que las disposiciones de la nueva Carta Magna llegasen a concretizarse en el sistema político del país (López, 2012).

El nuevo texto constitucional recibía el apoyo de un importante número de formaciones políticas y sociales, entre ellas los partidos de la mayoría gubernamental y casi toda la oposición parlamentaria<sup>882</sup>, las juventudes de los partidos USFP y PJD, que anteriormente se habían adherido a las protestas y se habían integrado dentro del *Movimiento 20 de febrero*, contradiciendo en aquel momento a las directivas de sus respectivas organizaciones<sup>883</sup>, el partido islamista *Al-badil al-hadari* (Alternativa Civilizada), las centrales sindicales UNTM, UGTM, otras organizaciones como *Iniciativa Juvenil para la Lucha contra la Corrupción y el Despotismo*, el *Foro Civil de los Marroquíes en Europa*, así como algunos grupos religiosos, como el MUR y la cofradía sufí *Buchishiya* (Kirhlani, 2011b).

Frente a estos grupos, que daban su apoyo al proyecto de constitución, hecho ya público, el movimiento amazigh decidió boicotear el nuevo texto, junto con otras fuerzas políticas y sociales del país<sup>884</sup>, tanto por su contenido como por el método adoptado para el tratamiento que finalmente se dio a la cuestión lingüística e identitaria del país, y por las negociaciones y concesiones, hechas a determinadas fuerzas políticas, en los días previos a la presentación del documento.

Sin embargo, esta decisión de boicot al proyecto final de la CCRC que adoptaban la mayor parte de los actores del movimiento amazigh, no impidió que también se reconocieran importantes avances en el mismo. Entre estos reconocimientos destacaban la oficialización de la lengua amazigh, aunque se cuestionaba su forma de oficialización, también el respeto a los convenios internacionales ratificados por el país, cuestión especialmente reclamada por el movimiento amazigh, así como el compromiso del Estado de combatir todo tipo

---

<sup>882</sup> No dan su apoyo a la nueva constitución VDS, PADS, PSU y CNI (Kirhlani, 2011b).

<sup>883</sup> Un subgrupo de las juventudes de la USFP, llamado “jóvenes febreristas de la USFP”, se posicionaron a favor del boicot (Kirhlani, 2011b).

<sup>884</sup> Los partidos que conforman la Alianza de la Izquierda Democrática (PADS, PSU y CNI), el VDS, la UNFP, el Partido de la Umma, la CDT, USFP, la Asociación de Predicación del Corán y la Sunna de Mohamed Magraui, el Consejo de las Comunidades Judías en Marruecos, los grupos islamistas Justicia y Espiritualidad y Juventud Islámica, la Comisión Nacional del Movimiento del 20 de Febrero y la AMDH (Kirhlani, 2011b).

de discriminación y la constitucionalización de la igualdad entre el hombre y la mujer.

Así pues, a pesar de dichas mejoras, algunos actores del movimiento amazigh emitieron diferentes comunicados en los que expresaban su descontento con las insuficiencias, contradicciones y aspectos no tratados ni recogidos en el nuevo texto constitucional. Estas críticas correspondía a cinco cuestiones principales (identidad, lengua, partidos políticos regionales o étnico-lingüísticos, la no secularidad del Estado y la no constitucionalización del IRCAM), que se encontraban recogidas en el preámbulo del texto y en los artículos 3, 5, 7, y en los comprendidos entre el 160 y el 170.

En primer lugar, el preámbulo del proyecto final, que se sometió a referéndum, dedicaba parte de su texto a definir y contextualizar la identidad de Marruecos, al que define como un *“estado musulmán soberano”*, de la siguiente manera: *“... el reino de Marruecos busca preservar, en su plenitud y su diversidad, su identidad nacional una e indivisible. Su unidad, forjada por la convergencia de sus componentes arabo-islámico, amazigh y saharo-hassaní, se nutre y enriquece de sus afluentes africano, andaluz, hebreo y mediterráneo”*.

De igual modo, en un segundo párrafo del preámbulo, se afirmaba el compromiso de Marruecos con la *“construcción de la Unión del Magreb”*, con la profundización *“en el sentido de pertenencia a la Umma arabo-islámica”*, así como con la prohibición y el combate contra *“toda discriminación contra cualquier persona, en razón de sexo, color, creencia, cultura, origen social o regional, lengua, minusvalía o cualquier circunstancia personal cualquiera que sea”*.

La ausencia de cualquier referencia a los fundamentos históricos y civilizacionales amazighes de Marruecos y el no reconocimiento de la cultura amazigh como base y raíz de la identidad del país, constituían los dos motivos principales, por los que el movimiento amazigh rechazaba el preámbulo de la nueva constitución, pues consideraba que sus disposiciones falseaban y eran contrarias a la verdadera identidad sociocultural del país. En efecto, se sostenía

que al definir Marruecos como un *“estado musulmán”*, conformado por *“componentes arabo-islámico, amazigh y sahara-hassania, y enriquecido por sus influencias africanas, andalusí, hebrea y mediterránea”*, no se respetaba la cronología histórica del país, pues no se reconocía la amazighidad como el elemento primero y original del país<sup>885</sup>. Al contrario, se denunciaba que el orden, que se seguía, daba a entender que cronológicamente el primer y más importante componente de la identidad del país era el árabo-islámico y que, por tanto, no eran los imazighen el verdadero pueblo autóctono de Marruecos y de todo el norte de África<sup>886</sup>.

En lo que respecta a la cuestión lingüística, el artículo 5 de la nueva Constitución establecía que *“el árabe permanece como lengua oficial del Estado”* y que el Estado *“se abre a la protección y al desarrollo de la lengua árabe, así como la promoción y su utilización”*. En el párrafo siguiente, se disponía que *“del mismo modo, el amazigh constituye una lengua oficial del Estado, en tanto que patrimonio común a todos los marroquíes sin excepción”*, estableciendo que una ley orgánica posterior fuera la que definiera *“el proceso de puesta en marcha del carácter oficial de esta lengua, así como las modalidades de su integración en la enseñanza y en los dominios prioritarios de la vida pública, y con ello llevar a término su función de lengua oficial”*. Igualmente, se anunciaba la creación de un *“Consejo Nacional de lenguas y de la cultura marroquí, encargado de la protección y del desarrollo de las lenguas árabe y amazigh y las diferentes expresiones culturales marroquíes, que constituyen un patrimonio auténtico y una fuente de inspiración contemporánea”*, en el que se agruparían el conjunto de instituciones concernientes a estos dominios y cuyas atribuciones, composición y modalidades de funcionamiento, serían determinadas por una ley orgánica posterior.

Así pues, aunque el movimiento amazigh no dudaba en reconocer de manera unánime que la oficialización de la lengua amazigh era un importante

---

<sup>885</sup> Comunicado del Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades, Rabat 17 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>886</sup> Comunicado del Congreso Mundial Amazigh « Maroc: Tamazightt langue officielle », París 22 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

avance -“un éxito que debe de ser atribuido a los importantes sacrificios y al trabajo realizado por generaciones de militantes de la causa amazigh en Marruecos y sus aliados en las organizaciones civiles y políticas nacionales”<sup>887</sup>-, la consagración de la oficialidad del árabe y del amazigh en dos párrafos diferentes del artículo 5 era vista como un intento de establecer una relación jerárquica entre una primera lengua oficial, el árabe, y una segunda, el tamazight<sup>888</sup>, y por ende, entre los propios marroquíes, al dividirlos entre ciudadanos de primera y de segunda clase<sup>889</sup>.

Asimismo, la referencia a un posterior desarrollo legal de la oficialidad del tamazight, constituía otro de los aspectos más criticados por el movimiento amazigh, no sólo por la desconfianza, que generaba dicha cuestión, en el sentido de que se legislase ya a favor de la oficialidad, y no fuera un algo que se pospusiera eternamente<sup>890</sup> -“una hipoteca sin destino conocido”<sup>891</sup>-, sino también por los múltiples interrogantes que planteaban. En este sentido, algunos actores del movimiento amazigh se preguntaban si se tendrían en cuenta los avances realizados hasta el momento, o si por el contrario se haría *tabula rasa* de los mismos<sup>892</sup>, y cuánto tiempo habría que esperar para que fuese elaborada dicha ley orgánica, o con qué presupuesto se dotaría la misma.

Una tercera cuestión que emergía entre las críticas, realizadas al proyecto finalmente presentado, fue la que ponía en relación el artículo 5 del texto con los comprendidos entre el 160 y el 170, dedicados a la oficialización y constitucionalización de diferentes “*instituciones e instancias de protección de derechos y libertades, de la buena gobernanza, del desarrollo humano y sostenible y de la*

---

<sup>887</sup> Comunicado del Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades, Rabat 17 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>888</sup> Comunicado « Le Mouvement Amazigh du Maroc Central Appel Au Boycotte du Referendum », Meknès 26 de junio de 2011. Véase Anexos(Documentales).

<sup>889</sup> Comunicado del Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades, Rabat 17 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>890</sup> Comunicado del Congreso Mundial Amazigh « Maroc: Tamazightt langue officielle », París 22 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>891</sup> Comunicado de boicot al referéndum constitucional de la Coordinadora de asociaciones amazigh Tafssut, Rabat 28 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>892</sup> Esta cuestión se refiere concretamente a la labor de normalización lingüística realizada por el IRCAM en los últimos años.

*democracia participativa*”, así como de otras “*instancias de protección y promoción de los derechos del hombre*”, entre las que no figuraba el IRCAM<sup>893</sup>. Esta nueva situación era interpretada por parte del movimiento amazigh, especialmente aquellos sectores vinculados directa o indirectamente al IRCAM, como la eliminación de esta institución y su asimilación por el nuevo *Consejo Nacional de lenguas y de la cultura marroquí*, mencionado en el artículo 5 del nuevo texto. Dicha situación supondría, según algunos actores del movimiento amazigh, la desaparición de una institución oficial exclusivamente dedicada a la cuestión amazigh y la dependencia de un nuevo órgano, en el que la consolidación de una justa y equitativa presencia de la cultura y la lengua amazigh, sería una nueva lucha<sup>894</sup>.

Junto a estas tres cuestiones, otras dos se incorporaron a la crítica realizada por el movimiento amazigh: por un lado, el artículo 7, en el que se prohibía la creación de partidos políticos fundados sobre una base “*religiosa, lingüística, étnica o regional, o de una manera general, sobre toda base discriminatoria o contraria a los Derechos del Hombre*”; y por otro lado, el preámbulo y el artículo 3, en los que se establecía que Marruecos es un estado musulmán y que el Islam es la religión del Estado.

En cuanto al artículo 7, la crítica del movimiento amazigh venía por parte de aquellos sectores cercanos a la reivindicación de un Estado federal en Marruecos que argumentaban que la prohibición de partidos regionales entraba en contradicción con lo recogido en el preámbulo de la Constitución, donde se establecía que “*la organización territorial del reino está descentralizada y fundada sobre la regionalización avanzada*”. En este sentido, se reivindicaba la posibilidad de que los imazighen pudieran expresarse políticamente y fundar sus propias

---

<sup>893</sup> Entre los artículos 161 y 170 se hace referencia al Consejo nacional de derechos del Hombre, el Mediador, el Consejo de la comunidad marroquí en el extranjero, la autoridad encargada de la igualdad y de la lucha contra todas formas de discriminación, la Alta autoridad de Comunicación audiovisual, el Consejo de la competencia, la Instancia nacional de probidad y de lucha contra la corrupción, el Consejo Superior de educación, el Consejo consultativo de la familia y de la infancia, y el Consejo de la juventud y de la acción asociativa

<sup>894</sup> Comunicado del Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades, Rabat 17 de junio de 2011. Difundido a través de Facebook por uno de sus miembros. Véase Anexos (Documentales).

organizaciones, en sus territorios tradicionales (Rif, Atlas, Sous), en la medida en que otras formaciones de carácter islámico y arabo-islámico estaban legalizadas y participaban en la vida política del país de manera formal<sup>895</sup>.

En cuanto al preámbulo y el artículo 3, el compromiso expreso en el preámbulo de *“profundizar en el sentido de pertenencia a la Umma arabo-islámica”* y el establecimiento del Islam como la religión del Estado en el artículo 3 constituyeron otro de los aspectos cuestionados por el movimiento amazigh. Algunos sectores habían reivindicado la separación de la religión y del Estado en sus demandas a la reforma constitucional, por lo que la constitucionalización de esta pertenencia religiosa era vista, no sólo como un atentado contra la libertad de conciencia y culto<sup>896</sup>, recogida en las principales normas internacionales, sino también como una concesión formal al lobby arabo-nacionalista e islamista de Marruecos<sup>897</sup> y la pérdida de otra oportunidad de hacer del estado marroquí una democracia civil y moderna<sup>898</sup>.

Junto a estas cuestiones concretas que afectan al corazón de las reivindicaciones realizadas por el movimiento amazigh, la nueva Constitución era igualmente rechazada por no ser el fruto de una Asamblea constituyente, sino una constitución otorgada más de la historia del país<sup>899</sup>, lo que no estaba a la altura de las expectativas de la población marroquí ni de las demandas realizadas desde la calle<sup>900</sup>. En este sentido, algunos actores del movimiento consideraba que el nuevo texto constitucional no era más que *“un texto retocado”*

---

<sup>895</sup> Comunicado del Congreso Mundial Amazigh « Maroc: Tamazightt langue officielle », París 22 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>896</sup> Comunicado del Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades, Rabat 17 de junio de 2011.

<sup>897</sup> Comunicado del Congreso Mundial Amazigh « Maroc: Tamazightt langue officielle », París 22 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>898</sup> Comunicado de boicot al referéndum constitucional de la Coordinadora de asociaciones amazigh Tafssut, que agrupa a 309 asociaciones amazigh de Marruecos y la diáspora, Rabat 28 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>899</sup> Comunicado de boicot al referéndum constitucional de la Coordinadora de asociaciones amazigh Tafssut, Rabat 28 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>900</sup> Comunicado de boicot al referéndum constitucional de la Coordinadora de asociaciones amazigh Tafssut, Rabat 28 de junio de 2011. Comunicado del Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades, Rabat 17 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

de constituciones previas<sup>901</sup>, que se inscribía dentro de la continuidad de los principios que rigen las políticas absolutistas. Se consideraba, pues, que la naturaleza del régimen seguía sin transformarse ni se producía una renovación de fondo que cambiara las prácticas políticas habituales o que pudiera tener un impacto sobre la gobernanza del país, y además en la arquitectura institucional del sistema el Rey continuaba siendo la institución que concentraba mayor poder de todas cuantas lo conformaban<sup>902</sup>.

Junto con las críticas de fondo y forma, que los actores del movimiento amazigh realizaron sobre el proyecto constitucional, que iba a ser votado en referéndum, otros hechos se incorporaron a la lista de reprobaciones. El principal fue la celebración en los días previos a la difusión del texto, de diferentes negociaciones políticas de la CCRC con algunos partidos del país, que consiguen modificar las partes referentes a la cuestión lingüística e identitaria.

La intervención de estas fuerzas políticas en la redacción final de la Constitución tuvo lugar en el curso de la exposición oral, realizada ante la Comisión política, días antes de que la copia del proyecto, elaborado por la Comisión técnica de la CCRC fuese remitida al Rey. Fue en ese momento, cuando la presión ejercida por los partidos PI y PJD, llevó a modificar los pasajes relativos a la identidad, al lugar del Islam y las relaciones entre religión y Estado en el nuevo texto constitucional<sup>903</sup>.

En el escrito inicial que se expuso a los partidos, se refería a esas dos cuestiones, que crearon polémica, de la siguiente manera: por un lado, se establecía Marruecos como un *“Estado civil”*, por otro, en lo que respecta a la cuestión lingüística, se utilizaba la expresión *“el amazigh es una lengua oficial al igual que el árabe”*.

---

<sup>901</sup> Comunicado del Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades, Rabat 17 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>902</sup> Comunicado del Observatorio Amazigh de Derechos y Libertades, Rabat 17 de junio de 2011. Comunicado de boicot del Movimiento Cultural Amazigh al referéndum constitucional, Oujda 28 de junio. Véase Anexos (Documentales).

<sup>903</sup> Entrevista a Mohamed Tozy, *Afkar/Idees*, automne 2011.



Los islamistas del PJD intentaron frenar lo que ellos mismos denominaron *“un golpe de Estado constitucional sobre la identidad y la referencia ideológica del país”*, argumentando que *“la eliminación del carácter islámico del Estado vaciaría la institución de la Comandancia de los Creyentes de su contenido y anunciaría la muerte del Estado, porque la legitimidad religiosa es el principal fundamento de la identidad del Estado marroquí a lo largo de los últimos doce siglos”* (Khirlani, 2011b). El PI se unió al PJD en esta actitud de oposición hacia el tratamiento de la identidad y la oficialización del tamazight, que también recibiría el apoyo de otras fuerzas políticas del país<sup>904</sup>.

Miembros de la Comisión técnica, como Mohamed Tozy y Amina Bouayach, declararon posteriormente en algunos medios que la oposición, ejercida por el PJD y el PI, a los aspectos mencionados del texto (identidad e Islam) había sido realizada bajo amenaza de promoción del boicot al referéndum por parte del Secretario general del PJD, lo que hizo que fuese requerida la intervención del Rey. En este sentido, Mohamed Tozy explicaba a la prensa que el Monarca había evitado grandes regresiones en el texto<sup>905</sup> y que la cesión de la CCRC a las presiones islamistas se debía a la débil contestación ejercida, por las fuerzas progresistas y modernistas para impedirlo<sup>906</sup>.

El inicio de la campaña para el referéndum no impidió que las concentraciones y marchas de protesta se siguieron produciendo. Así, el

---

<sup>904</sup> En un comunicado conjunto, firmado en una reunión celebrada el 10 de junio de 2011, los partidos de Renacimiento y Virtud (RN), el Partido Democrático Nacional (PDN), Partido de la Unificación y la Democracia (PUD) Partido del Centro Social (PCS) y Partido de la Reforma y el Desarrollo (PRD) expresaron su defensa de la estipulación del carácter islámico del Estado, la Comandancia de los creyentes y la consideración del árabe como única lengua oficial del reino.

<sup>905</sup> *“Las modificaciones importantes se han fijado sobre el léxico: ciertas formulaciones cortas y directas han sido cambiadas para permitir varias posibilidades de lectura y sobre todo, sobre la cuestión de la identidad: el estatuto de la lengua árabe fue reforzado”*. Entrevista a Mohamed Tozy, Afkar/Idees, automne 2011.

<sup>906</sup> *“Desafortunadamente, la no estructuración del movimiento en un verdadero frente democrático y las contracciones que porta en él, del hecho de la fuerte presencia de adlistes, lo ha dejado indispuerto en el momento de arbitrajes cruciales, en la víspera de la finalización del texto y la defensas de sus posiciones por parte del PJD para la revisión del texto, presentado por la Comisión. Si el movimiento hubiera estado más presente, el PJD, coaligado con grupos conservadores, no hubiera podido aparecer como el único vencedor de los arbitrajes rendidos in fine para utilizar un léxico arcaico que introduce ciertas ambigüedades en las futuras interpretaciones del texto”*. Entrevista a Mohamed Tozy, Afkar/Idees, automne 2011.

*Movimiento 20 de Febrero* salía de nuevo a la calle, los días 19 y 26 de junio, para pedir el boicot en las urnas, coincidiendo en algunos lugares con contramanifestaciones de grupos monárquicos y partidarios del Sí.

El anuncio, por parte del Rey, de votar Sí en el referéndum constitucional y su llamamiento a los marroquíes a seguir su ejemplo, rompía la neutralidad que el Jefe del Estado debía mantener como árbitro supremo, según establecía el nuevo texto constitucional, convirtiendo el referéndum en un acto de pleitesía al trono e influyendo en la orientación del voto de muchos votantes (Khirlani, 2011c).

A pesar de ello y de las irregularidades registradas<sup>907</sup>, la tasa de participación en el referéndum fue la menor de cuantas consultas de este tipo se han realizado en el país desde su independencia. En esta ocasión votaban el 73,46% de los inscritos, siendo el 98,49% de los votos emitidos, votos a favor del nuevo texto constitucional.

Dos días después de la celebración de la consulta, se reiniciaron las protestas en ciudades como Casablanca y Tánger, con nuevos eslóganes, en los que se hacía mención al resultado de la consulta, “98% de votos sí y las urnas vacías”<sup>908</sup>. Las jornadas de protesta y movilización continuaron incluso llegado el mes de Ramadán. A pesar de esta continuidad, a lo largo del verano comenzaron a producirse las primeras fisuras entre las fuerzas implicadas en las movilizaciones, que entraron en una nueva fase, dominada por la campaña de boicot electoral a las nuevas elecciones legislativas, que iban a celebrarse en el mes de noviembre de 2011.

---

<sup>907</sup> Los medios de comunicación marroquíes se hacían eco en los días posteriores a la celebración del referéndum de las irregularidades que se habían producido a lo largo de la campaña y el propio día de la votación. Entre ellas se citaban la presencia de banderolas a favor del sí en las puertas de los centros de votación, las acciones de los moqadem para movilizar al electorado (llamamientos casa por casa, presiones y amenazas de futuras complicaciones administrativas), la compensación de la participación con obsequios, o la disposición de servicios de transporte escolares para los electores que tuvieran que desplazarse. “Décryptage. Chronique d’un plébiscite (royal) annoncé”, *Telquel*, nº481, del 8 al 15 de julio de 2011.

<sup>908</sup> “Las protestas siguen en Marruecos pese a la nueva Constitución”, *El País*, 4 de julio de 2011.

**TASA DE PARTICIPACIÓN EN LOS REFERENDOS CONSTITUCIONALES EN MARRUECOS Y TASA DE VOTOS A FAVOR (1962-1996)**

<b>TASA DE PARTICIPACIÓN Y VOTOS SÍ EN REFERENDUM CONSTITUCIONAL EN MARRUECOS</b>		
<b>AÑO</b>	<b>PARTICIPACIÓN</b>	<b>VOTOS SI</b>
<b>1962</b>	85%	80,1%
<b>1970</b>	93,2%	98,7%
<b>1972</b>	92,9%	98,1%
<b>1992</b>	97,3%	97%
<b>1996</b>	83%	99,56%

Fuente: López (2002)

**8.4.4. LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE NOVIEMBRE DE 2011: EL BOICOT DEL MOVIMIENTO AMAZIGH**

El proceso de cambio, iniciado con la puesta en marcha de la CCRC, debía concluir con la celebración de unas nuevas elecciones legislativas que adecuaran las instituciones del país al nuevo marco constitucional. La celebración de los nuevos comicios era anunciada el 16 de agosto por el Ministro del Interior, Taieb Cherkaoui.

Frente a esta nueva consulta, el movimiento amazigh dos estrategias diferentes, en consonancia con las actividades y contactos desarrollados por cada organización, durante los meses que transcurrieron entre la celebración del referéndum constitucional y las nuevas elecciones legislativas.

En ese tiempo, un grupo de diez organizaciones, vinculadas al movimiento amazigh,<sup>909</sup> iniciaron una ronda de reuniones con representantes

---

<sup>909</sup> Las organizaciones amazighes que participan en las reuniones son la Confederación de Asociaciones Culturales Amazighes del Norte de Marruecos, la AMREC, el OADL, la Coordinadora Amyafa de Asociaciones del Marruecos Central, la Asociación de los Pueblos de Montaña del Mundo, la Liga

de los partidos MP, MDS, el recién renombrado Partido del Pueblo (anteriormente PRE) y el Partido Al Ahd. Las reuniones tuvieron lugar en Rabat, el 6 de junio y el 11 de agosto, fruto de las cuales se llegó a la adopción de cuatro acuerdos generales entre las partes presentes: la voluntad de actuar conjuntamente dentro de un marco de colaboración, cooperación, complementariedad e independencia de los actores, con el fin de defender la causa común de la amaziguidad; la defensa y recuperación de los derechos individuales y colectivos, así como la promoción y el desarrollo de la lengua, la cultura y la identidad amazigh, en el marco de una verdadera democracia participativa; preparar un plan de acción para la concretización de la puesta en marcha efectiva de la oficialización de la lengua amazigh; la creación de una comisión paritaria de representantes de los cuatro partidos y de cuatro asociaciones, para que fuese elaborada una declaración de intenciones común y un pacto político, con el fin de que los partidos y asociaciones, que se reconocieran en él, pudieran sumarse al mismo y militar por una auténtica puesta en práctica de la oficialización de la lengua amazigh, que fuese justa, equitativa y racional<sup>910</sup>.

Esta línea de actuación se adaptaba a la decisión, tomada por algunos sectores del movimiento amazigh, de acercar posiciones y estrechar las relaciones con aquellas formaciones políticas que fueran favorables a las reivindicaciones del movimiento. Por ello, algunas de las organizaciones que participaron en estas reuniones, en el momento en el que se iniciaba el período preelectoral, decidieron promover el boicot a los partidos políticos que habían sido más beligerantes contra la oficialización de la lengua amazigh.

Aunque la decisión, ya había sido adoptada tras la difusión de las presiones realizadas por parte del PJD y el PI sobre la CCRC en torno a la cuestión de la identidad y la lengua, y recogida en ciertos comunicados de

---

Amazigh de Derechos Humanos, la Asociación Tinhinane, la Asociación Addour Sefrou, la Asociación Tamount y el periódico Le Monde Amazigh.

<sup>910</sup> «Rencontre entre des partis politiques et des associations qui œuvrent pour la réhabilitation de l'amazighité dans toutes ses dimensions», comunicados del PRE, 15 de agosto de 2011. Disponible en [http://www.pre.ma/def.asp?codelangue=23&id\\_info=1860](http://www.pre.ma/def.asp?codelangue=23&id_info=1860) [Acceso : 20 de enero de 2012]

boicot al referéndum constitucional, en estos momentos se reactiva la postura de boicot a ambas formaciones.

*“En esta ocasión lanzamos un llamamiento fraternal lleno de tristeza y rabia a cualquier amazigh demócrata para hacer campaña contra los dos partidos políticos del Istiqlal y PJD, partidos racistas que pretenden sembrar la discordia entre las comunidades nacionales. El boicot a estos dos partidos se ha convertido en un deber nacional de todos los ciudadanos interesados en la defensa de una verdadera unidad nacional que los dos partidos ponen en peligro”<sup>911</sup>.*

La campaña de boicot contra el PJD y el PI encuentra en las redes sociales un espacio desde el cual animar diariamente a la movilización contra ambas formaciones. Para ello, en el mes de septiembre se iniciaba una oleada de difusión de dibujos satíricos, en los que se relacionaba a ambas formaciones con la corrupción, la política de arabización y de destrucción de la cultura amazigh, y se animaba a los electores a deshacerse de ambas, e ignorarlas en la consulta electora.

La promoción del boicot a esos dos partidos políticos mencionados por parte de sectores del movimiento amazigh hizo aumentar la tensión de las relaciones entre ambas partes.

En algunos casos, se emplearon diarios nacionales para lanzar acusaciones contra el movimiento amazigh, como el periódico *Attajdid*, dirigido por Mustapha Khalifi, miembro de la Secretaría general del PJD, donde se acusó a militantes amazighes de haber solicitado a la Administración americana “proteger a los Amaighs de los Árabes en Marruecos”<sup>912</sup>. En otros casos, el

---

<sup>911</sup> Comunicado « Le Mouvement Amazigh du Maroc Central Appel Au Boycotte du Referendum », Meknés 26 de junio de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>912</sup> «Des associations amazighes appellent au boycott du PJD», *Lakome.com*, 14 de septiembre de 2011. Disponible en <http://fr.lakome.com/politique/42-actualites-politique/822-des-associations-amazighes-appellent-au-boycott-du-pjd.html> [Acceso: 20 de septiembre de 2011]

enfrentamiento entre miembros de ambas facciones llegó a alcanzar el nivel de amenazas violentas, tal y como ocurrió tras la publicación de un artículo, firmado por Ahmed Assid, en el diario *Al Ahdath Almaghribiya*<sup>913</sup>. En él, el autor analizaba las razones por las cuales algunos electores de origen amazigh votaban al partido Istiqlal, afirmando que dicho comportamiento se debía a la existencia de notables que, a pesar de su origen, sólo deseaban salvaguardar sus intereses personales en detrimento de los de la causa amazigh. Al artículo respondió el militante y dirigente del PI Abdallah Bakkali con descalificaciones hacia Asside y contra el periódico que había publicado dicho artículo, aumentando la indignación entre los militantes del movimiento amazigh<sup>914</sup>. A este rifirrafe, se le unieron también unas declaraciones que el secretario del PJD realizaba en un mitin en Rabat, en las que comparaba el alfabeto tfinagh con el alfabeto chino<sup>915</sup>, afirmación que el movimiento amazigh públicamente calificó de racista.

Las protestas y las reacciones contra el PJD se producían igualmente en lugares que constituían sus dominios tradicionales de influencia, como la región del Souss, donde el 6 de agosto se produjo una marcha en la que se lanzaron diversas proclamas contra el partido por su ofensiva contra la lengua y la cultura amazigh<sup>916</sup>.

De igual modo, a nivel colectivo, tras una reunión, que tuvo lugar el 11 de septiembre de 2011, 198 asociaciones, vinculadas a la causa amazigh, acordaban apoyar el boicot al partido islamista; y a nivel individual, algunos militantes del movimiento amazigh decidieron emprender sus propias acciones contra el PJD, como Ahmed Arehmouche, miembro de la *Red Azetta para la Ciudadanía*, que iniciaba acciones judiciales contra la formación islamista con el objetivo de

---

<sup>913</sup> Antiguo militante de la asociación AMREC, investigador en el IRCAM y miembro del OADL.

<sup>914</sup> «Abdallah Bakkali, un chantre du parti de l'istiqlal appelle au meurtre de Ahmed Assid, intellectuel et militant amazigh», *Maroc Amazigh*, 22 de octubre de 2011. Disponible en <http://www.marocamazigh.com/?p=1526> [Acceso : 22 de octubre de 2011]

<sup>915</sup> Véase <http://www.youtube.com/watch?v=G1nigaNQdCs&feature=related>

<sup>916</sup> Véase [http://www.youtube.com/watch?v=A05bLSqa8\\_E&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=A05bLSqa8_E&feature=player_embedded)

pedir su disolución, atendiendo a la prohibición de partidos de base religiosa<sup>917</sup>, expresada en la nueva Constitución.

En esa reunión, mantenida el 11 de septiembre en Rabat, las asociaciones, coordinadoras y federaciones amazighes, que asistieron a la misma, expresaron a través de un comunicado su condena a la gestión política realizada por el poder tras la aprobación de la nueva Constitución, en referencia a las prohibiciones de manifestación realizadas contra la oposición política, a las intimidaciones y agresiones dirigidas contra el *Movimiento 20 de febrero*, y a la continuidad de la represión que vivía en las regiones mineras amazighes, envueltas en huelgas y enfrentamientos con el poder. La postura de estos sectores del movimiento amazigh, a pesar de que condenaban la falta de democracia interna de los partidos políticos del país, que concurrían a las elecciones, y la ausencia de condiciones suficientes que permitieran desarrollar las elecciones con garantía de transparencia y equidad, fue la de promover el boicot exclusivamente contra los partidos PJD y PI.

*“Las asociaciones, federaciones y confederaciones amazighes llaman al pueblo marroquí, las fuerzas políticas y la sociedad civil a aislar a este partido que constituye una amenaza para la estabilidad y la paz civil en nuestra sociedad. El Movimiento Amazigh, todas las tendencias diferentes, se opondrá a los partidos Istiqlal y PJD en la próxima campaña electoral para contrarrestar sus posiciones segregacionistas y frenar los complots anti-amazighes, y llamar al pueblo marroquí a boicotearlas. Lllaman igualmente a los ciudadanos preocupados por una verdadera construcción de una sociedad democrática y del futuro de la lengua y de la cultura amazigh a abandonar estos partidos racistas y reaccionarios”<sup>918</sup>.*

---

<sup>917</sup> «Les Amazighs: PJD dégage», *Amazighworld*, 9 de agosto de 2011. Disponible en [http://www.amazighworld.org/human\\_rights/index\\_show.php?id=2566](http://www.amazighworld.org/human_rights/index_show.php?id=2566) [Acceso : 13 de septiembre de 2011]

<sup>918</sup> Comunicado «Le mouvement amazigh Ouarzazate appelle au boycott des elections legislatives du 25 novembre 2011», 23 de noviembre de 2011. Véase Anexos (Documentales).

El emitido comunicado de boicot también se utilizó para dar a conocer la opinión y posición que estas organizaciones habían adoptado en relación a las últimas transformaciones introducidas por la reforma constitucional en el país. En este sentido, se pedía el cese del ostracismo en el que se encontraba el Partido Democrático Amazigh (PDAM), y la autorización a sus actividades políticas, así como la oficialización efectiva y sin retraso de la lengua amazigh, con un sentido de obligatoriedad, generalidad, unidad de la lengua y respeto por el alfabeto tfinagh. Además, se exigía también la aplicación de dicha oficialidad en los ámbitos de la enseñanza, los medios de comunicación y toda la vida pública del país, con la financiación suficiente para hacerlo y con las garantías administrativas para llevarla a cabo.

Otros sectores del movimiento amazigh decidieron, sin embargo, realizar un boicot general a todas las formaciones políticas del país –“*no iremos a votar a ningún partido, sin distinción*”<sup>919</sup>-. Este fue el caso, por ejemplo, de las organizaciones amazighes de Ouarzazate, que decidieron promover el boicot electoral, debido a la ausencia de una verdadera voluntad de cambio por parte del *Majzén*, y en apoyo al *Movimiento 20 de febrero*. Otras de las causas esgrimidas por dichas organizaciones para sostener su posición fueron la permanencia en prisión de estudiantes amazighes y de detenidos de opinión encarcelados en Marruecos, las condiciones de miseria y humillación, que sufrían las poblaciones de su región, la ausencia de derechos fundamentales, así como la persistencia de las situaciones de desigualdad y la injusticia en el país<sup>920</sup>.

Previamente al inicio de la campaña electoral, algunas organizaciones del movimiento amazigh emprendieron diferentes acciones, con el fin de que los partidos políticos marroquíes se implicaran en la utilización de la lengua amazigh en la campaña electoral, tanto de manera escrita como oral. También

---

<sup>919</sup> Comunicado «Le mouvement amazigh Ouarzazate appelle au boycott des elections legislatives du 25 novembre 2011», 23 de noviembre de 2011. Véase Anexos (Documentales).

<sup>920</sup> Comunicado «Le mouvement amazigh Ouarzazate appelle au boycott des elections legislatives du 25 novembre 2011», 23 de noviembre de 2011. Véase Anexos (Documentales).



se pidió a los partidos que reflejaran en sus programas las demandas de defensa de los derechos lingüísticos y culturales del movimiento amazigh y se comprometieran a la puesta en marcha de las leyes orgánicas relativas a la lengua amazigh, según lo estipulado por la nueva Constitución<sup>921</sup>.

Tres días antes de la celebración de las elecciones el Rector del IRCAM hacía una evaluación sobre el compromiso que los partidos políticos habían tenido con las reivindicaciones del movimiento amazigh, y sobre las novedades introducidas en el nuevo texto constitucional sobre la cuestión amazigh por parte de los partidos políticos. Gracias al análisis, se había comprobado que algunos partidos habían insistido en sus programas en la necesidad de promulgar la ley orgánica para la integración del tamazight (PPS, MP), de utilizar el amazigh en los documentos oficiales, reforzar el papel del IRCAM y generalizar la enseñanza de la lengua en el sistema educativo y su uso en los medios de comunicación (MP), o la creación de más másteres en tamazight en las universidades marroquíes (PJD)<sup>922</sup>.

Las elecciones legislativas del 25 de noviembre se iniciaban con 13.626.357 electores inscritos, con 31 partidos políticos, que presentaban listas locales, y 19 partidos con listas nacionales para las mujeres y los jóvenes (López, 2012: 21), en unos comicios que boicoteaban tanto la extrema izquierda, con Vía Democrática a la cabeza, como los islamistas de *Al adl Wal Ihasan*, el *Movimiento 20 de febrero* y parcialmente el movimiento amazigh.

La jornada electoral del 25 de noviembre concluyó con un 45,5% de tasa de participación y con la victoria del partido PJD, que obtuvo 107 diputados, seguido del PI con 60, el RNI con 52, el PAM con 47, la USFP con 39, el MP con 32, la UC con 23, el PPS con 18 y el PT con 4.

---

<sup>921</sup> «Le Réseau Amazigh pour la citoyenneté appelle les partis politiques à utiliser la langue Amazighe dans leurs campagnes électorales», *Aufaitmaroc*, 11 de octubre de 2011. Disponible en <http://www.aufaitmaroc.com/actualites/maroc/2011/10/11/le-reseau-amazigh-pour-la-citoyennete-appelle-les-partis-politiques-a-utiliser-la-langue-amazighe-dans-leurs-campagnes-electoral> [Acceso: 20 de octubre de 2011]

<sup>922</sup> “Amazigh culture has a special place in electoral programmes- IRCAM ‘s Rector”, *Morocco Tomorrow*, 22 de noviembre de 2011. Disponible en <http://moroccotomorrow.org/2011/11/22/amazigh-culture-has-a-special-place-in-electoral-programmes-ircam-s-rector/> [Acceso: 24 de noviembre de 2011]

## REPRESENTACIÓN GRÁFICA DEL REPARTO DE ESCAÑOS SEGÚN LOS RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 2011



Fuente: MAP

Conocidos los resultados electorales, el Rey nombró Jefe de Gobierno al Secretario del PJD, el partido más votado. Algunos sectores del movimiento amazigh se apresuraron entonces a expresar su preocupación por los resultados de las elecciones, pues los partidos, con mayor número de votos y que posteriormente formarían parte del gobierno de coalición, eran aquellos con posiciones anti-amazigh más fuertes.

*“..., el Majzén ha abierto la puerta al PJD, ese partido fundamentalista, que oficialmente ha ganado las elecciones legislativas organizadas el viernes en Marruecos, obteniendo 107 de los 395 diputados aprovechándose de la debilidad de otros partidos, utilizados por la política de cooptación del poder. Un partido que jamás ha ocultado su hostilidad a la modernidad a los demócratas y cuyo proyecto societal trae consigo los gérmenes de la desaceleración del progreso social, y una amenaza para los avances*

*arrancados en estos últimos años en materia de libertades y derechos especialmente, los derechos de la mujer y los derechos lingüísticos y culturales amazighes”<sup>923</sup>.*

El *Movimiento 20 de febrero* reaccionaba, sin embargo, de diferente manera frente a los resultados electorales y el proceso de formación de gobierno, encargado al líder del PJD, Abdelilah Benkirane, al responder favorablemente a la invitación al diálogo y a la participación en las instituciones oficiales, que había sido hecha por el nuevo Jefe de Gobierno, invitación que también se había trasladado al grupo islamista *Al Adl Wal Ihssane*<sup>924</sup>.

El enfrentamiento mantenido con el partido, obligó al movimiento amazigh a adoptar otra posición diferente, siendo consciente de la necesidad de profundizar en la unidad de todos sus componentes y de permanecer en alerta a los futuros cambios que debían producirse en los meses siguientes.

*“Consciente del peligro que represente esta alianza, una campaña de sanción había sido llevada a cabo por el movimiento amazigh contra el PJD y el Istiqlal para ponerse en guardia contra el complot que se tramaba (aunque la mayoría de los militantes amazighes eligieron boicotear las elecciones del 25 de noviembre). El movimiento amazigh va a tener que afrontar otros momentos difíciles y decisivos en su etapa durante los cuales deberá de movilizarse asiduamente y permanecer unido, frente a los enemigos mucho más hipócritas y sutiles que antes intentaron acelerar el lingüicidio amazigh reforzando el apartheid lingüístico y cultural puesto en marcha después de la independencia. La alianza del PJD con el Istiqlal, oponentes salvajes a la oficialización*

---

<sup>923</sup> «Élections législatives du 25 novembre 2011 au Maroc : les vrais enjeux », *Panoramamaroc*, 4 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.panoramamaroc.ma/fr/elections-legislatives-du-25-novembre-2011-au-maroc-les-vrais-enjeux-par-meryam-demnati/> [Acceso : 15 de diciembre de 2011]

<sup>924</sup> La aceptación del Movimiento 20 de febrero se producía bajo unos términos que establecía la coordinadora del movimiento: la liberación de los presos políticos, la apertura de dossiers sobre la corrupción, la garantía de la libertad de prensa y el reforzamiento de las libertades individuales y colectivas. Véase «Le mouvement 20 février veut dialoguer avec Abdelilah Benkirane », *Bladi*, 7 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.bladi.net/mouvement-20-fevrier-abdelilah-benkirane.html> [Acceso: 8 de diciembre de 2011]

*de la lengua amazigh en la constitución, inquieta al movimiento amazigh y sus aliados políticos y civiles, que son llamados a organizarse para defender los logros amazighes de este último decenio y a adoptar las estrategias que se imponen tras estos nuevos desafíos que se desprenden”<sup>925</sup>.*

El nuevo gobierno de Marruecos se formó con los partidos PJD, PI, MP y PPS, que asumieron doce y seis carteras ministeriales los dos primeros, y cuatro cada una de las dos formaciones restantes.

A partir de entonces, el movimiento amazigh ha tenido que hacer frente a una nueva situación en la historia de su militancia. Una de sus más importantes reivindicaciones ha sido admitida por el Estado marroquí y recogida constitucionalmente. Sin embargo, su desarrollo legislativo queda en manos de un gobierno de coalición, en el que se encuentran dos de los partidos políticos del país más beligerantes contra su causa amazigh, que puede ralentizar su puesta en marcha. Frente a ello, el movimiento amazigh carece de representación propia dentro del sistema institucional, debido a la persistencia de la prohibición de los partidos de base regional o étnica. Esta situación de imposibilidad de representación institucional se presenta, al concluir esta tesis doctoral, como uno de los nuevos objetivos del movimiento amazigh en Marruecos tras la oficialización del tamazight en la Constitución.

---

<sup>925</sup> «Élections législatives du 25 novembre 2011 au Maroc : les vrais enjeux », *Panoramamaroc*, 4 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.panoramamaroc.ma/fr/elections-legislatives-du-25-novembre-2011-au-maroc-les-vrais-enjeux-par-meryam-demnati/> [Acceso : 15 de diciembre de 2011]

## **8.5. EL RIF EN EL CICLO DE CONTESTACIÓN: DESARROLLO Y PARTICULARIDADES DE LA PROTESTA EN LA REGIÓN**

El Rif, como otras regiones del país, se sumó a la convocatoria, realizada a través de las redes sociales, participando de manera activa en la primera jornada de movilización.

*“Es un momento en el que no tenemos que tener miedo a pedir cosas”*<sup>926</sup>, constituía una de las frases más comunes y la idea más generalizada entre los activistas de la región sobre las oportunidades, que el ciclo de contestación, iniciado en el Norte de África, podía abrir para el país y para el Rif.

Junto con las aspiraciones, compartidas con el resto de la población marroquí, emergieron desde la región del Rif reivindicaciones propias, relacionadas con sus particularidades políticas, económicas y sociales.

De este modo, las protestas en el Rif, frente a las que tenían lugar en el resto del país, se caracterizaron por presentar una progresiva localización, una mayor presencia de las reivindicaciones político-territoriales, el desarrollo de ciclo de enfrentamiento violento con las fuerzas de seguridad, y el desafío simbólico a las bases del estado marroquí por parte de los manifestantes.

### **8.5.1. EL MOVIMIENTO 20 DE FEBRERO Y EL DESARROLLO DE LAS PROTESTAS EN EL RIF**

La primera jornada de protestas movilizaba en el Rif alrededor de 50.000 personas, según las estimaciones del *Movimiento 20 de febrero* y 10.000, según los cálculos realizados por *Mamfakinch*. En ambos casos, tan sólo se contabilizaban las marchas que tuvieron lugar en la ciudad de Alhucemas y en los núcleos más próximos a la ciudad, en parte debido a la repercusión que estos últimos

---

<sup>926</sup> Entrevista a Jamal Tourou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

tuvieron. En este sentido, mientras que en Nador las manifestaciones transcurrieron con normalidad, en Alhucemas se vivieron los enfrentamientos más violentos de cuantos se produjeron en el país el 20 de febrero de 2011.

#### MANIFESTACIÓN DEL 20 DE FEBRERO EN ALHUCEMAS



Foto: Arrifinu.com

La llamada a la protesta en Alhucemas había sido realizada por un grupo diverso de organizaciones, que incluía a asociaciones de derechos humanos, de mujeres, de desarrollo local y asociaciones culturales. A pesar de que la marcha en la capital de la provincia había transcurrido, durante la mañana, sin incidentes, pero conforme avanzó la tarde fueron llegando a la ciudad manifestantes, procedentes de localidades cercanas como Imzouren, Ait Bouayach, Boukidam y Tamassint, que marcharon por las calles de Alhucemas, mientras se les unía otra gente de la ciudad. Fue entonces, cuando comenzaron a producirse diferentes altercados, que se saldaron con la quema de varios

edificios institucionales (la sede de la Wilaya, la Comisaría, el Ayuntamiento de la ciudad y la Bachawiya), las sedes de los partidos PI y PAM, el hotel *Maghreb Jadid*, y las sedes de dos bancos en la ciudad, sin que las fuerzas del orden hiciesen nada para impedirlo<sup>927</sup>.

#### QUEMA DE COCHES DURANTE LA MANIFESTACIÓN DEL 20 DE FEBRERO DE 2011 EN ALHUCEMAS



Foto: Rifnow.com

A pesar de esa inacción durante los disturbios, posteriormente, durante la tarde y la noche del 20 de febrero, se produjeron 38 arrestos en la ciudad, al mismo tiempo que comenzaba a difundirse la noticia de que habían sido encontrados cinco cadáveres calcinados en el interior de uno de los bancos

<sup>927</sup> Véase [http://www.youtube.com/watch?v=iDJU-VZJA8I&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=iDJU-VZJA8I&feature=player_embedded)  
[http://www.youtube.com/watch?v=4u5h7RRDMVg&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=4u5h7RRDMVg&feature=player_embedded)  
[http://www.youtube.com/watch?v=QP3jZPB5S0E&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=QP3jZPB5S0E&feature=player_embedded)  
[http://www.youtube.com/watch?v=F9aHtp6vkoY&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=F9aHtp6vkoY&feature=player_embedded)  
[http://www.youtube.com/watch?v=F9aHtp6vkoY&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=F9aHtp6vkoY&feature=player_embedded)  
[http://www.youtube.com/watch?v=Acee4w4xRP0&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=Acee4w4xRP0&feature=player_embedded)  
[http://www.youtube.com/watch?v=OKX5g74ljEk&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=OKX5g74ljEk&feature=player_embedded)  
[http://www.youtube.com/watch?v=UGYJM5bhSjE&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=UGYJM5bhSjE&feature=player_embedded)

incendiados. Los cadáveres correspondían a cinco jóvenes, de entre 17 y 25 años, que, según la versión dada por las autoridades marroquíes, habían entrado a la entidad bancaria, aprovechando el desconcierto causado por los enfrentamientos, con el fin de sustraer el dinero que pudiese haber en la entidad, cuando los manifestantes prendieron fuego al edificio<sup>928</sup>. Sin embargo, al día siguiente de su muerte, cuando se conoció la identidad de los jóvenes fallecidos, empezaron a propagarse otras versiones de los hechos, con testigos, que decían haber visto a alguna de las víctimas en los locales policiales la noche de las manifestaciones<sup>929</sup>. Con ello, comenzó a extender entre la población la idea de que los jóvenes habían muerto en realidad en las dependencias policiales, a manos de las fuerzas del orden, quienes posteriormente los habrían depositado en la sede del banco que ya previamente había ardiendo<sup>930</sup>.

La escasa y contradictoria información oficial sobre la situación en la que habían sido encontrados los cadáveres, así como la negativa de las autoridades a abrir un proceso de investigación, no hizo más que aumentar la indignación de los ciudadanos que, a lo largo de las semanas siguientes, fueron organizando tanto ruedas de prensa<sup>931</sup>, como concentraciones y marchas para exigir a las autoridades el esclarecimiento de los hechos<sup>932</sup>. A estos testimonios se les fueron sumando, conforme pasaban los meses, otros que corroboraban la

---

<sup>928</sup> Los jóvenes que habían sido encontrados calcinados en el banco era Nabil Jaâfar (19años), Imad El Qadi (18años), Jaouad Benkaddour (25años) Jamal Salmi (24años) y Samir Bouazzaoui (17años).

<sup>929</sup> Véase [http://www.youtube.com/watch?v=s-ZZCVsmyts&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=s-ZZCVsmyts&feature=player_embedded)

<sup>930</sup> “Se abre una investigación sobre las muertes de Alhucemas”, *AlhucemasPress*, 23 de febrero de 2011. Disponible en [http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1819:se-abre-una-investigacion-sobre-las-muertes-de-alhucemas&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126](http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1819:se-abre-una-investigacion-sobre-las-muertes-de-alhucemas&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126) [Acceso: 24 de febrero de 2011]. “Más pruebas acusan a la policía marroquí de la muerte de 5 personas el 20 de febrero en Alhucemas”, *Kaos en la red*, 11 de abril de 2011. Disponible en <http://old.kaosenlared.net/noticia/mas-pruebas-acusan-policia-marroqui-muerte-5-personas-20-febrero-alhuc> [Acceso: 2 de mayo de 2011]

<sup>931</sup> Véanse [http://www.youtube.com/watch?v=7Ani4lhtBFA&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=7Ani4lhtBFA&feature=player_embedded)

[http://www.youtube.com/watch?v=tda\\_WOWo1Hc&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=tda_WOWo1Hc&feature=player_embedded)

<sup>932</sup> Véase [http://www.youtube.com/watch?v=gKyVFUEOVW4&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=gKyVFUEOVW4&feature=player_embedded)



práctica de detenciones ilegales y de torturas en la comisaria de Alhucemas, durante la jornada del 20 de febrero y días posteriores<sup>933</sup>.

La primera consecuencia de los enfrentamientos violentos y de las pérdidas humanas y materiales, que tuvieron lugar el 20 de febrero en Alhucemas, fue, el mismo día 20 y dentro de la esfera política regional, la dimisión de Mohamed Boudra como presidente del Consejo Regional de Alhucemas-Taza-Taounat por el PAM, partido, del que también era su coordinador regional. A ésta, se le sumaría, un día después, la de la alcaldesa y presidenta de la Cámara de Comercio de la ciudad, Fátima Saadi, miembro del mismo partido. La razón principal esgrimida por el presidente del Consejo regional para su dimisión fue la ausencia de cualquier tipo de intervención de las fuerzas de seguridad, a pesar de los disturbios y altercados que se estaban produciendo<sup>934</sup>. Finalmente, la dimisión de Mohamed Boudra no llegaría a hacerse efectiva<sup>935</sup>.

El alcance de los disturbios, así como el objetivo de alguno de ellos hicieron pensar que los altercados de aquella tarde respondían a otro tipo de motivaciones más que al simple descontento popular, o a una acción de grupos radicales, que buscaban tan sólo asaltar comercios y bancos. Para algunos

---

<sup>933</sup> Véase [http://www.youtube.com/watch?v=qjx9NSzCexw&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=qjx9NSzCexw&feature=player_embedded) «Testimonio de un testigo, así como el video donde declara públicamente lo que ocurre en las comisarias de Marruecos», *AlhucemasPress*, 19 de mayo de 2011. Disponible en [http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2089:testimonio-de-un-testigo-asi-como-el-video-donde-declara-publicamente-lo-que-ocurre-en-las-comisarias-de-marruecos&catid=50:ultimas-noticias-slide-show](http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2089:testimonio-de-un-testigo-asi-como-el-video-donde-declara-publicamente-lo-que-ocurre-en-las-comisarias-de-marruecos&catid=50:ultimas-noticias-slide-show) [Acceso: 20 de mayo de 2011]

<sup>934</sup> Esta opinión era igualmente compartida por algunos activistas de la ciudad que, habiendo estado cerca de los lugares en los que se habían producido los altercados, criticaban la no intervención de las fuerzas de seguridad para dispersar y parar los daños que se estaban realizando en el mobiliario urbano: *“Los alborotadores eran pocos pero causaron muchos destrozos. Quemaron el material de la municipalidad en mitad de la calle sin inquietarse lo más mínimo. Yo vi a ciudadanos proteger los edificios públicos sin ningún rastro de las fuerzas del orden. Ellas había desertado”*. Véase « Une enquête au pays de Khattabi », *Mamfakinch*, 22 de julio de 2011. Disponible en <http://www.mamfakinch.com/une-enquete-au-pays-de-khattabi/> [Acceso : 22 de julio de 2011]

<sup>935</sup> En algunos medios de comunicación, como el diario *Al Alam*, se vincularía esta dimisión con el intento por parte del presidente del Consejo de desvincularse del partido hacia el cual se dirigían muchas de las críticas expresadas por los manifestantes. Por otro lado, las dimisiones tanto en el Consejo Regional como en el Consejo municipal y la Cámara de Comercio dejaban igualmente incrédulos a determinados actores sociales de la provincia de Alhucemas, que las veían como otra estrategia más del partido para causar discordia y divisiones dentro del Rif. Véase “Comunicado del Movimiento 20 de febrero de Tamassint”.

actores de la esfera política y social de la región, las acciones y destrozos, cometidos en la tarde del 20 de febrero, tenían más que ver con rivalidades políticas locales, que buscaban desestabilizar el gobierno del PAM en la región. Algunos de esos actores atribuían ese propósito a un sentimiento generalizado de desesperación por parte de la población con el partido, mientras que otros consideraban que se debía a una acción orquestada sólo por ciertos enemigos del partido.

#### CARTA DE DIMISIÓN DEL PRESIDENTE DEL CONSEJO REGIONAL DE ALHUCEMAS-TAZA-TAOUNAT MOHAMED BOUDRA



Fuente: Distribución a través de la lista de correo MarocPresse

*“La gente quería rendir cuentas, sobre todo con el PAM que se jactaba de controlar la región”<sup>936</sup>.*

*« El rey siempre está aquí desde 1999 y tiene un gran éxito. Sin el lobby político rifeño la reconciliación con el Palacio no hubiese tenido lugar. Hay gente que está relacionada con los incidentes que quieren volar la reconciliación entre el Rif y el Palacio Real. Ha habido manipulación. La gente que atacó la ciudad no era gente de Imzouren como dicen. Ha sido una cosa verdaderamente organizada. Después del 20 de febrero y de que al PAM le haya pedido “dégage”, lo que queda es el PJD y el Istiqlal que son el lobby de Fes y Rabat. Lo que se necesita son partidos que representen a los Imazighen, y a las regiones, para poder crear un lobby rifeño”<sup>937</sup>.*

Tanto de manera encubierta como abiertamente, el nombre de Ilyas El Omari se encontraba en boca de todo el mundo, tras el 20 de febrero, no sólo a nivel regional, donde se le consideraba, para bien o para mal, el responsable del control político que el PAM había logrado sobre toda la provincia de Alhucemas, sino también a nivel nacional, al aparecer tanto su nombre como su foto en diversas pancartas de protesta que recorrieron las calles de Rabat<sup>938</sup>. Se le consideraba uno de los poderes fácticos en la sombra, que por la cercanía del líder del partido, Fouad Ali El Himma, al monarca, se beneficiaba de una autoridad informal, que le permitía presionar e influir políticamente sobre determinadas áreas del sistema.

Las protestas se intensificaron en los días posteriores al 20 de febrero, durante los cuales se organizaron manifestaciones en diversos puntos de la provincia, con el fin de denunciar los actos violentos y los altercados acaecidos durante la primera jornada de movilizaciones. Asimismo, se buscaba denunciar

---

<sup>936</sup> Declaraciones de Ahmed Belaichi. Véase « Une enquête au pays de Khattabi », *Mamfakinch*, 22 de julio de 2011. Disponible en <http://www.mamfakinch.com/une-enquete-au-pays-de-khattabi/> [Acceso : 22 de julio de 2011]

<sup>937</sup> Entrevista a Jamal Tourou, Alhucemas 7 de abril de 2011.

<sup>938</sup> Véase galería de imágenes en Anexos (Imágenes).

la instrumentalización que se creía que el *Majzén* estaba haciendo de dichos sucesos para distorsionar la imagen del Rif y crear conflicto entre sus ciudadanos. Junto a estas cuestiones, otros aspectos como la represión policial, las muertes acaecidas durante la primera jornada de protestas, la militarización que se estaba viviendo en la región y los abusos de poder por parte de las fuerzas del orden contra la población local<sup>939</sup>, formaban parte de los motivos esgrimidos por ciudadanos y organizaciones para salir a la calle en las semanas posteriores<sup>940</sup>.

Todo este malestar quedó recogido en varios comunicados que fueron emitidos por diferentes comités locales, creados tras los disturbios del 20 de febrero en la región. En ellos, las organizaciones, además de mostrar su rechazo a las intervenciones represivas de las fuerzas de seguridad<sup>941</sup>, de exigir responsabilidades al Estado por las detenciones arbitrarias, realizadas a nivel local y nacional, y la liberación de los detenidos<sup>942</sup>, expresaban también su solidaridad con las familias de los detenidos y de los jóvenes fallecidos, que

---

<sup>939</sup> Medios de comunicación locales como *AlhucemasPress* o *Rifnow* dejaban constancia de la presencia del ejército en la región y denunciaban tanto detenciones arbitrarias, como agresiones e insultos por parte de los efectivos policiales y militares desplegados en la zona.

<sup>940</sup> Entre las nuevas manifestaciones que se organizan se encuentra la que se celebra el día 21 en Imzouren en la que participan alrededor de 7000 personas, o la marcha que el día 25 de febrero recorre los núcleos más importantes de la provincia de Alhucemas. En ésta última participan 10.000 ciudadanos pertenecientes a Imzouren, Ait Bouayach, Tamassint y Boukidam que recorren caminando la distancia que separa estas localidades con la ciudad de Alhucemas, donde concluye la manifestación. Véase [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=ulvuBQ3gcbw#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=ulvuBQ3gcbw#t=0s). y galería de imágenes en Anexos (Imágenes).

Asimismo, los jóvenes de la región organizan sus propias concentraciones tanto en los centros de enseñanza secundaria de la provincia como en la universidad. En el primer caso, estudiantes de centros de secundaria de Imzouren, Ajdir y Ait Bouayach organizan marchas de protesta simultáneas el día 23 de febrero para condenar el vandalismo y el saqueo cometido en la ciudad de Alhucemas el 20 de febrero, así como su compromiso con las reivindicaciones del Movimiento 20 de febrero. Véase [http://asenti.blogspot.com.es/2011/02/blog-post\\_22.html](http://asenti.blogspot.com.es/2011/02/blog-post_22.html) y galería de imágenes en Anexos.

En el segundo caso, estudiantes rifeños en la universidad de Oujda organizaban una marcha de solidaridad con la provincia de Alhucemas, en la que participaban las otras secciones de la UNEM, una colaboración que no se producía desde las protestas organizadas en la universidad por el terremoto de Alhucemas del año 2004. Véase أحداث الحسيمة تساهم في توحيد طلبة الريف بجامعة وجدة رغم الاختلافات السياسية, Dalil Rif, 22 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.dalil-rif.com/home/-hoceimaunemoujda> [Acceso: 22 de febrero de 2011]

<sup>941</sup> Declaración n°1 del Comité local de Ait Bouayach; Comunicado del Movimiento 20 de febrero de Tamassint.

<sup>942</sup> Declaración n°1 del Comité local de Ait Bouayach.

desde ese momento pasarían a considerarse “mártires” del *Movimiento 20 de febrero* en la región<sup>943</sup>, y su voluntad de continuar con la protesta<sup>944</sup>.

Pasadas las primeras semanas, y bajo una situación de continua presión en la calle y una presencia permanente de las fuerzas de seguridad en la región, sectores de la sociedad civil de Alhucemas se reúnen para evaluar la situación de la provincia, acordar y emitir sus propias demandas y para dejar constancia de su adhesión al *Movimiento 20 de febrero*, sus principios y a sus reivindicaciones<sup>945</sup>.

Como fruto de estos encuentros, se emite una declaración, en la que las organización firmantes piden al Estado el cese de presiones y seguimientos a activistas, y de intimidaciones e insultos a la población de la región, así como su desmilitarización, puesto que, desde la jornada del 20 de febrero, se encontraba bajo vigilancia permanente de las fuerzas de seguridad del país.

La fuerte presencia policial y militar en la provincia, durante esas semanas y las siguientes, provocó diversos enfrentamientos entre miembros de estos cuerpos de seguridad y la población local. Dos semanas después del inicio de las protestas, en la declaración, que hemos mencionado, las organizaciones reunidas hacían referencia al “*no compromiso ético ni legal de las fuerzas de seguridad en sus relaciones con las ciudadanas y los ciudadanos*”, mencionando el uso de insultos y agresiones verbales injustificadas, el acoso a chicas y la falta

---

<sup>943</sup> Declaración nº1 del Comité local de Ait Bouayach; Comunicado del Movimiento 20 de febrero de Tamassint.

<sup>944</sup> Declaración nº1 del Comité local de Ait Bouayach; Comunicado del Movimiento 20 de febrero de Tamassint.

<sup>945</sup> Entre los días 5 y 8 de marzo se reúnen los siguientes organismos y asociaciones: Asamblea Regional de Educación y Cultura y el trabajo voluntario en el Mediterráneo, la Asociación Juvenil para el Desarrollo Rural, la Sociedad de Turismo, la Comisión Nacional para la protección de los fondos públicos en Marruecos, la Asociación del renacimiento cultural y social, el Foro de la Juventud y de la ciudadanía, la Asociación cultural y social Timuzga, la Asociación de esperanza para las zonas rurales, la Asociación de fútbol de Alhucemas, el Espacio Asociativo de la Juventud y Deportes, la Asamblea de apoyo al pueblo palestino, la Asociación Mirador para el Desarrollo de la Juventud, la Sociedad Azir para la Protección del medio ambiente, la Asociación de Juvenil Iniciativa, la Asociación Bouya para la Cultura y las Artes, Asociación Tafssut para la Cultura y el Desarrollo, Rif Informática y Nuevas Tecnologías y actividades juveniles y civiles independientes.

de respeto “a la identidad colectiva de la región y a los símbolos nacionales, encabezados por Moulay Mohamed ben Abdelkarim”<sup>946</sup>.

Junto con estas denuncias, se exigía al Estado marroquí, al igual que otros comités locales habían hecho, la liberación de todos los detenidos y la apertura de una investigación “seria, responsable e imparcial” sobre lo que había sucedido el día 20 de febrero en la región<sup>947</sup>.

Asimismo, se expresaba “el apoyo total e incondicional a las demandas justas y legítimas presentadas por los jóvenes en todo Marruecos, y la renovación del apoyo a todos los movimientos de protesta pacífica que exigen reformas políticas, mejoras económicas y sociales y justicia social” por parte de la provincia de Alhucemas<sup>948</sup>.

El día 4 de abril fueron puestos en libertad 38 detenidos de la provincia de Alhucemas, 8 de los cuales sin cargos y el resto con una multa de 500 dh, sin que ello supusiera una reducción de las tensiones entre la población y las fuerzas de seguridad. Todos ellos habían permanecido en prisión durante dos meses.

El 13 de junio se volvió a producir un incidente en la región entre la población y la policía. En esta ocasión, un policía agredió a un taxista con un arma blanca, al mismo tiempo que profería insultos hacia todos los rifeños –uno de los cuales era “forajidos”, empleado ya por Hassan II para llamar a los habitantes del Rif, tras la revuelta de 1984-, desatando la indignación del resto de compañeros del gremio y de la población<sup>949</sup>. Como respuesta, esa misma tarde se organizó una manifestación en el centro de la ciudad, en la que pudo comprobarse el repunte de la tensión social en la región. Durante la misma los manifestantes, concentrados en la Plaza del Rif de la ciudad, protestaban contra

---

<sup>946</sup> Declaración de los organismos y jóvenes de la provincia de Alhucemas, 8 de marzo de 2011.

<sup>947</sup> Declaración de los organismos y jóvenes de la provincia de Alhucemas, 8 de marzo de 2011.

<sup>948</sup> Declaración de los organismos y jóvenes de la provincia de Alhucemas, 8 de marzo de 2011.

<sup>949</sup> «Al Hoceima : un policier agresse un chauffeur de taxi avec une arme blanche et insulte les rifains de « fils de prostitués » et d’apaches!!!», *Rifonline*, 15 de junio de 2011. Disponible en <http://rifonline.net/news/?p=1512> [Acceso : 15 de junio de 2011]

lo que consideraron un atentado al honor de los rifeños y una violación a la dignidad de los ciudadanos<sup>950</sup>.

Tan sólo un día después, se produjo otro nuevo altercado, en el que volvían a estar implicadas las fuerzas de seguridad y la población local. En esta ocasión, la nueva protesta paralizó la ciudad de Alhucemas, después que un policía agrediese e insultase a cuatro jóvenes que participaban en un acto a favor del cambio político en Marruecos. Dicho acto se celebró en la ciudad de Alhucemas, al que se unieron otros grupos de localidades cercanas, con el fin de expresar el malestar que, desde hacía meses, se acumulaba hacia el comportamiento de los policías y militares desplegados en la región. La intensidad de las protestas hizo que, según la prensa local, el Rey, que se encontraba de visita oficial en Alhucemas, adelantase su vuelta a Rabat<sup>951</sup>.

En este ambiente de tensión social, bajo el cual seguían celebrándose diferentes marchas y concentraciones en los principales núcleos urbanos y rurales de la región<sup>952</sup>, se inicia la campaña del referéndum constitucional. En

<sup>950</sup> Véanse *مدينة الحسيمة وسط احتجاج ليلي عارم*, *Hespress*, 14 de junio de 2011. Disponible en <http://hespress.com/permalink/32901.html> [Acceso: 15 de junio de 2011] *إعتداء بعض المحسوبين على الشرطة*, *Rifnow*, 13 de junio de 2011. Disponible en [http://www.rifnow.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3214%3A2011-04-13-15-07-04&catid=39%3A2009-04-12-16-06-34&Itemid=87](http://www.rifnow.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3214%3A2011-04-13-15-07-04&catid=39%3A2009-04-12-16-06-34&Itemid=87) [Acceso: 15 de junio de 2011] el vídeo [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=zs1skr67HXM#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=zs1skr67HXM#t=0s) y galería de imágenes disponible en Anexos.

Dos días después se organizará también una concentración frente a la Comisaría tras la puesta en libertad del policía, durante la cual un número importante de ciudadanos amenazaron con renunciar a sus carnés de identificación nacional si el acusado quedaba impune, en alusión a los insultos recibidos por parte del policía (hijos de españoles y forajidos) Véase *الشرطي الذي وصف الريفيين بالأوباش يصب الزيت على*, *Rifnow*, 15 de junio de 2011. Disponible en [http://www.rifnow.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3223%3A2011-04-13-16-42-38&catid=39%3A2009-04-12-16-06-34&Itemid=87](http://www.rifnow.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3223%3A2011-04-13-16-42-38&catid=39%3A2009-04-12-16-06-34&Itemid=87) [Acceso: 16 de septiembre de 2011] y « AL Hoceima : poursuites des manifestations contre un policier et menaces de renonciation aux cartes d'identité nationales », *Rifonline*, 16 de junio de 2011. Disponible en <http://rifonline.net/news/?p=1514> [Acceso : 16 de junio de 2011]

<sup>951</sup> Véase [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=WOBVs5v9Nhs#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=WOBVs5v9Nhs#t=0s), y “Miles de manifestantes colapsan el centro de la ciudad marroquí de Alhucemas”, *AlhucemasPress*, 15 de junio de 2011. Disponible en [http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2134:miles-de-manifestantes-colapsan-el-centro-de-la-ciudad-marroqui-de-alhucemas&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126](http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2134:miles-de-manifestantes-colapsan-el-centro-de-la-ciudad-marroqui-de-alhucemas&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126) [Acceso: 15 de junio de 2011]

<sup>952</sup> Durante los meses de mayo y junio se iniciaron diversas movilizaciones en la provincia de Alhucemas bajo el nombre de “Marchas de lealtad a los mártires del movimiento”, como la celebrada de manera simultánea en las localidades de Imzouren, Ait Bouayach y Alhucemas el día 22 de mayo o el 5 de junio





punto de la región, como la ciudad de Alhucemas<sup>956</sup>. Todas ellas estuvieron dominadas por la presencia de símbolos evocadores de la unidad nacional, como la bandera marroquí o portarretratos del Rey, que eran exhibidos como expresión de solidaridad y compromiso con la nueva reforma constitucional.

En lo que concierne a los actos y manifestaciones de boicot al referéndum, diversas organizaciones y colectivos, como el *Movimiento 20 de febrero*, AMDH, Vía Democrática y ANDCM en Imzouren<sup>957</sup> y asociaciones del movimiento amazigh en Nador<sup>958</sup>, participaron en las movilizaciones, con el fin de convencer a la población de la deficiencia del proceso de reforma y la necesidad de continuar con la protesta.

El movimiento amazigh del Rif, como ocurría a nivel estatal, se unió al boicot al referéndum, emitiendo un comunicado en el que se expresaba su rechazo a la Constitución, que iba a ser refrendada, tanto por su contenido como por su forma, al no constituir un verdadero contrato social y político entre todos los segmentos del pueblo marroquí<sup>959</sup>. También se rechazaba el nuevo proyecto constitucional por considerar que no representaba ninguna diferencia, respecto a otras constituciones anteriores, debido incluso a su carácter otorgado, a pesar del mecanismo consultivo que se había dispuesto.

El referéndum constitucional, aprobado por un 98% de los votos, contó con una participación, a nivel nacional, del 75% de los inscritos. En el caso del Rif se llegaron a registrar, en algunas zonas, porcentajes inferiores a la media nacional, como en la ciudad de Alhucemas, uno de los núcleos de la región, en

<sup>956</sup> Véase المجتمع المدني بالحسيمة يحث المواطنين على التصويت بنعم على مشروع الدستور الجديد , *Riftoday*, 27 de junio de 2011. Disponible en <http://www.riftoday.com/modules/news/article.php?storyid=1332> [Acceso: 1 de julio de 2011]

<sup>957</sup> Véase النهج الديمقراطي بامزورن ينظم مهرجانا خطابيا عشية الاستفتاء الدستوري , *Rifnow*, 1 de julio de 2011. Disponible en [http://www.rifnow.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3281:q-q-20-&catid=39:2009-04-12-16-06-34&Itemid=87](http://www.rifnow.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3281:q-q-20-&catid=39:2009-04-12-16-06-34&Itemid=87) [Acceso: 1 de julio de 2011] y حركة 20 فبراير بامزورن تحث , *Rifnow*, 29 de junio de 2011. Disponible en [http://www.rifnow.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3280%3A2011-06-24-18-45-15&catid=39%3A2009-04-12-16-06-34&Itemid=87](http://www.rifnow.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3280%3A2011-06-24-18-45-15&catid=39%3A2009-04-12-16-06-34&Itemid=87) [Acceso: 1 de julio de 2011]

<sup>958</sup> Véase الحركة الأمازيغية بالريف تنادي بمقاطعة الاستفتاء قطعاً لطريق السمسة , *Nadorplus*, 1 de Julio de 2011. Disponible en [http://www.nadorplus.com/82\\_a213.html](http://www.nadorplus.com/82_a213.html) [Acceso: 1 de julio de 2011]

<sup>959</sup> Declaración de boicot al referéndum del movimiento amazigh del Gran Rif- Norte de Marruecos.

los que se estaba viviendo mayor tensión, situándose la participación se situó en el 55% de los inscritos<sup>960</sup>.

#### MANIFESTACIÓN A FAVOR DEL BOICOT AL REFERÉNDUM CONSTITUCIONAL EN ALHUCEMAS



Foto: Arrifinu

#### 8.5.1.1. LOCALIZACIÓN Y RADICALIZACIÓN DE LA CONTESTACIÓN EN EL RIF

Con la llegada del verano, se produjo la habitual estancia del Rey en la región, concretamente en la ciudad de Alhucemas, donde, desde hace años acostumbra a pasar parte de sus vacaciones estivales. Esta circunstancia, lejos de alterar el ritmo de las protestas, no evitó las movilizaciones para pedir el

---

<sup>960</sup> Véase "محلّية : نسبة المشاركة في التصويت بلغت 75% في الحسيمة و 98% منهم صوتوا بـ "نعم" Rif Presse, 1 de Julio de 2011. Disponible en <http://rifpresse.alhucemas.info/modules/news/article.php?storyid=2344> [Acceso: 1 de Julio de 2011]

cambio político en el país y el esclarecimiento de los hechos ocurridos en torno a las cinco muertes registradas en la ciudad durante la jornada del 20 de febrero, sino que continuaron durante todo el período vacacional del Monarca, obligando a las autoridades locales a organizar, de manera paralela, manifestaciones de apoyo a la Monarquía, durante el período de estancia real en la ciudad, tal y como sucedía el 17 de julio de 2011<sup>961</sup>.

La presencia del Rey en la ciudad incrementó el despliegue de fuerzas de seguridad, cuerpos con los que la población local mantenía unas tensas relaciones desde el inicio del ciclo de contestación. Conforme las semanas habían ido pasando, dicha tensión se había ido incorporando al repertorio de denuncias de los manifestantes. En este sentido, el cese de los insultos y agresiones a la dignidad de la población local pasó a formar parte del conjunto de demandas expresadas en marchas y concentraciones<sup>962</sup>, mientras que, de manera paralela, la presión y vigilancia aumentaba sobre activistas locales.

Esa presión sería relevante, sobre todo, en la localidad de Ait Bouayach, en la provincia de Alhucemas, donde desde el inicio de las protestas la presencia y control militar había sido especialmente importante, del mismo modo que los enfrentamientos y problemas de la población con los cuerpos de seguridad. En Ait Bouayach, una de las zonas más afectadas por el terremoto de 2004, las acciones de protestas, emprendidas por la población habían dado un paso más allá, comparativamente a las que habían sido adoptadas en otros núcleos de la región.

Las huelgas de servicios, las acampadas en plaza pública, el corte de carreteras o el boicot al pago de las facturas de electricidad, se incluyeron

---

<sup>961</sup> "Alhucemas 1: Con policía debajo de las piedras, elegir entre ¡Viva el pueblo! o ¡Viva el rey!", *AlhucemasPress*, 19 de agosto de 2011. Disponible en [http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2241:alhucemas-1-con-policia-debajo-de-las-piedras-elegir-entre-i-viva-el-pueblo-i-o-i-viva-el-rey&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126](http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2241:alhucemas-1-con-policia-debajo-de-las-piedras-elegir-entre-i-viva-el-pueblo-i-o-i-viva-el-rey&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126) [Acceso: 19 de agosto de 2011]

<sup>962</sup> Véase ساكنة أزلاف تفتح أفقا جديدا لإحتجاجاتها ، وتطالب بمحاسبة رئيس مجلس الجماعة على إهانته لكرامة المحتجين ، *Rifnow*, 29 de junio de 2011. Disponible en [http://www.rifnow.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3276:2011-06-24-18-45-15&catid=39:2009-04-12-16-06-34&Itemid=87](http://www.rifnow.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3276:2011-06-24-18-45-15&catid=39:2009-04-12-16-06-34&Itemid=87) [Acceso: 1 de Julio de 2011]

dentro de las estrategias de acción colectiva, promovidas por los Comités locales de Ait Bouyach, Imzouren o Driuch<sup>963</sup>.

Asimismo, más allá de estas acciones de base local, se incorporaron otras con las que se intentó alcanzar un impacto comunicacional que trascendiese a los límites de las fronteras nacionales. Así, el día 30 de diciembre universitarios rifeños de la provincia de Nador emprendían una marcha hacia Melilla, con el fin de solicitar asilo político y protestar por la política arabizadora del estado marroquí. La marcha había sido convocada por la sección local de la ..... , a la que se le unieron posteriormente otras asociaciones y manifestantes procedentes de Alhucemas<sup>964</sup>. Ante ello, la gendarmería marroquí decidió cortar los accesos a la ciudad de Nador, para que no pudieran unirse más jóvenes de los que ya se encontraban ya congregados en la plaza del antiguo Ayuntamiento, del mismo modo que la carretera principal, que une esta ciudad con Melilla, desplazando refuerzos policiales al paso fronterizo de Beni Enzar, y cerrando la salida de Marruecos<sup>965</sup>.

En el momento, en el que se producía esta marcha hacia Melilla, la presencia del ejército y la policía en la región ya se había incrementado de manera notable, especialmente en la provincia vecina de Alhucemas, donde

<sup>963</sup> Véanse ساكنة ايت بوعياش تستجيب للاضراب العام ومسيرة حاشدة تطالب *Blog Comité Central Ait Bouayach*, 22 de mayo de 2011. Disponible en <http://bouayach-comite.blogspot.com.es/> [Acceso: 20 de abril de 2012] “Lucha y represión de la ANDCM en Alhucemas”, *CGT Andalucía*, 23 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.cgandalucia.org/Lucha-y-represion-de-la-ANDCM-en> [Acceso: 23 de diciembre de 2011] ساكنة أزلاف تفتح أفقا جديدا لإحتجاجاتها ، وتطالب بمحاسبة رئيس مجلس الجماعة على إهائته لكرامة المحتجين *Rifnow*, 29 de junio de 2011. Disponible en [http://www.rifnow.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3276:2011-06-24-18-45-15&catid=39:2009-04-12-16-06-34&Itemid=87](http://www.rifnow.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3276:2011-06-24-18-45-15&catid=39:2009-04-12-16-06-34&Itemid=87) [Acceso: 1 de julio de 2011] ساكنة أزلاف تنفذ إضرابا عاما *Riftoday*, 22 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.riftoday.com/modules/news/article.php?storyid=1814> [Acceso: 28 de diciembre de 2011]

<sup>964</sup> Las informaciones que trascendieron de la noticia mencionaban que los jóvenes manifestantes marcharon por carreteras secundarias y a través de las montañas, tal y como se muestra en el siguiente video [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=D\\_OBZAVIzUk#t=126s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=D_OBZAVIzUk#t=126s)

<sup>965</sup> Véase “Universitarios rifeños protestan en Nador contra la política arabizadora”, *AlhucemasPress*, 1 de enero de 2012. Disponible en [http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2394:universitarios-rifenos-protestan-en-nador-contrala-politica-arabizadora-&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126](http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2394:universitarios-rifenos-protestan-en-nador-contrala-politica-arabizadora-&catid=36:noticias-del-rif&Itemid=126) [Acceso: 1 de enero de 2012] “Universitarios rifeños protestan en Nador contra la política arabizadora”, *El Faro digital*, 31 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.elfarodigital.es/melilla/sucesos/78662-universitarios-rifenos-protestan-en-nador-contrala-politica-arabizadora.html> [Acceso: 1 de enero de 2012]

desde el mes de septiembre la vigilancia y el número de arrestos a activistas locales se había intensificado.

Una de las detenciones, que más repercusión tuvo en la esfera local y nacional, fue la que se produjo el 7 de octubre, cuando Abdelhalim El Bakkali, conocido activista de la región, extremadamente activo dentro del ANDCM y miembro del *Movimiento 20 de febrero* en Ait Bouayach, fue arrestado en un autobús, en el que viajaba a su ciudad natal, procedente de Kassita. Permaneció retenido durante cinco días, siendo liberado gracias a que activistas de localidades, cercanas a Ait Bouayach, se organizaran en once secciones diferentes, que se movilizaron para pedir su liberación<sup>966</sup>.

Por aquel entonces, las protestas en la región ya habían perdido la homogeneidad inicial, es decir, aquella adhesión y seguimiento a las reivindicaciones y métodos adoptados por el *Movimiento 20 de febrero*, para adquirir un carácter propio e independiente, que contribuirá a que la contestación en la región se encuentre, cada vez más, definida localmente.

Las reivindicaciones sociales adquirieron mayor peso en las demandas de los activistas y se concretizaron en cuestiones específicamente locales, que no sólo se dirigían al poder central, sino también a las propias autoridades locales. Así pues, a las reivindicaciones por una vida digna y el fin de la marginación y exclusión del Rif, se le unieron otras como la provisión y mejora de instalaciones sanitarias, educativas, deportivas o culturales<sup>967</sup>, o la mejora de infraestructuras locales<sup>968</sup>. Las autoridades locales se convirtieron entonces en

---

<sup>966</sup> Véase declaración de Abdelhalim El Bakkali al diario local *AsdaeRif* tras su liberación <http://asdaerif.net/?p=1617>

<sup>967</sup> ساكنة أزلاف تفتح أفقا جديدا لإحتجاجاتها ، وتطالب بمحاسبة رئيس مجلس الجماعة على إهانتته لكرامة المحتجين *Rifnow*, 29 de junio de 2011. Disponible en [http://www.rifnow.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3276:2011-06-24-18-45-15&catid=39:2009-04-12-16-06-34&Itemid=87](http://www.rifnow.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3276:2011-06-24-18-45-15&catid=39:2009-04-12-16-06-34&Itemid=87) [Acceso: 1 de julio de 2011]

<sup>968</sup> Véase ساكنة أزلاف تنفذ إضرابا عاما للمطالبة برفع التهميش وتتضامن مع احتجاجات المعطلين بالريف *Riftoday*, 22 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.riftoday.com/modules/news/article.php?storyid=1814> [Acceso: 28 de diciembre de 2011]

destinatarios de las reivindicaciones populares, a las que, al igual que al poder central, se les exigía la mejora de las condiciones de vida de la población<sup>969</sup>.

Junto a estas demandas de carácter económico y social, la localización de la contestación también se trasladó al plano político. En este sentido, el alcance de las protestas y la represión, ejercida por las autoridades en la región, hicieron que las reivindicaciones, vinculadas a la cuestión de la reconciliación del Rif con el poder central a un lugar central, regresasen volviendo a poner de manifiesto la existencia de heridas no cerradas entre ambas partes, a pesar de la labor del IER.

*“[Somos] conscientes de la etapa que se vive y de la gravedad de la situación, y conscientes del entramado que existe contra el Rif y las opiniones de odio a la región, se está tratando de empujar por todos los medios a la región hacia lo desconocido, eludiendo las demandas de las masas rifeñas y silenciando las voces que claman por la libertad y la dignidad, la justicia y la igualdad. Esto hace recordar los levantamientos populares que ocurrieron en el Rif a finales de los cincuenta y mediados de los ochenta, y que encontraron la represión de un asedio feroz, una acción militar sangrienta y una represalia destinada al empobrecimiento y la marginación, el desplazamiento y privación [de la región]”<sup>970</sup>.*

Al igual que había ocurrido a nivel estatal, en el Rif también las nuevas elecciones recibieron el boicot de fuerzas sociales, vinculadas al *Movimiento 20*

---

<sup>969</sup> En localidades como Imzouren, Ait Bouayach o Driuch se organizaban marchas en las que se reclamaban a sus respectivas municipalidades la mejora de las infraestructuras y servicios esencial en cuestiones relacionadas, por ejemplo, con la construcción y mejora de los canales de drenaje, la mejora de la iluminación viaria, la extensión de la red eléctrica y de agua potable o la mejora de la recogida de basuras. Véanse, ساكنة حي "بركم" بامزورن تنظم مسيرة إحتجاجية للمطالبة بتوفير البنيات التحتية الضرورية, *Rifnow*, 9 de septiembre de 2011. Disponible en [http://www.rifnow.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3463%3A-gg-&catid=39%3A2009-04-12-16-06-34&Itemid=87](http://www.rifnow.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3463%3A-gg-&catid=39%3A2009-04-12-16-06-34&Itemid=87) [Acceso: 10 de septiembre de 2011], video de la manifestación [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=hvX549i7JDA#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=hvX549i7JDA#t=0s) y ساكنة أزلاف تنفذ إضرابا عاما للمطالبة برفع التهميش وتضامن مع احتجاجات المعطلين بالريف, *Riftoday*, 22 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.riftoday.com/modules/news/article.php?storyid=1814> [Acceso: 28 de diciembre de 2011]

<sup>970</sup> “Comunicado de la Asociación de la Memoria del Rif”, Alhucemas 7 de marzo de 2011. Véase Anexos (Documentales).

de febrero, especialmente la extrema izquierda y el movimiento amazigh, pero también el de los comités locales formados para la coordinación de las protestas.

#### RESULTADOS DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 2011 EN EL RIF

CIRCUNSCRIPCIÓN: ALHUCEMAS	
Nº DE DIPUTADOS	4
TASA DE PARTICIPACIÓN	37,2 %
VOTOS NULOS	12,3 %
RESULTADOS DE LA VOTACIÓN	
PORCENTAJE	PARTIDOS Y DIPUTADOS
24,5 %	PAM: MOHAMED BOUDRA
18,6 %	PI: NOURDINNE MOUDIAN
14,5 %	MP: MOHAMED LAÂREJ
8,6 %	USFP: ABDELHAK AMGHAR
CIRCUNSCRIPCIÓN: DRIUCH	
Nº DE DIPUTADOS	3
TASA DE PARTICIPACIÓN	41,2 %
VOTOS NULOS	14,7 %
RESULTADOS DE LA VOTACIÓN	
PORCENTAJE	PARTIDOS Y DIPUTADOS
22,8 %	PAM: FOUAD DARKAOUI
18,7 %	RNI: ABDELLAD EL BOUKILI
15,7 %	MP: EL MOKHTAR GHAMBOU
CIRCUNSCRIPCIÓN: NADOR	
Nº DE DIPUTADOS	3
TASA DE PARTICIPACIÓN	33,9 %
VOTOS NULOS	29,6 %
RESULTADOS DE LA VOTACIÓN	
PORCENTAJE	PARTIDOS Y DIPUTADOS
13,9 %	PJD: NOURREDINE BARKANI
12,0 %	MP: OUADII TINMLALI
11,0 %	USFP: MOHAMED ABERKANE
	RNI: MUSTAFA MANSOURI

Fuente: Cap Démocratie Maroc

Así pues, las elecciones legislativas del 25 de noviembre se producían en el Rif bajo un clima de tensión social, en el que apareció un nuevo símbolo de transgresión política: la presencia de la bandera de la antigua República del Rif en algunas manifestaciones.

En las semanas siguientes, se sucedieron concentraciones y manifestaciones en diferentes puntos de la región y, a finales del año 2011, se habían registrado ya en el Rif un total de 6 muertes<sup>971</sup> y 55 arrestos, relacionados con las protestas iniciadas el 20 de febrero<sup>972</sup>.

### 8.5.2. EL PROCESO DE DESACRALIZACIÓN DE LOS SÍMBOLOS DEL ESTADO EN LAS PROTESTAS EN EL RIF

El inicio del proceso de reforma constitucional permitió la apertura del debate sobre una de las cuestiones tabúes dentro de la política marroquí, como era la monarquía. La puesta en marcha de la CCRC alimentó el debate entre las fuerzas políticas y sociales del país y la ciudadanía en torno a la cuestión, alimentando la discusión sobre qué tipo de sistema era deseado y adecuado para el país, y sobre qué papel debía la monarquía tener dentro del sistema.

A pesar de la apertura de estos espacios de debate sobre la Monarquía, la figura del rey no era puesta en cuestionamiento en ningún momento, sino que el propio *Movimiento 20 de febrero* se había auto-impuesto el límite de la monarquía parlamentaria<sup>973</sup>.

---

<sup>971</sup> Al número de defunciones registradas tras la primera jornada de protestas, se le añadía la muerte de Kamal Hussaini, originario de Ait Bouayach, el 27 de octubre, miembros activo de la ANDCM y del Movimiento 20 de febrero, tras ser apuñalado por otro joven, pro-monárquico y hostil al Movimiento 20 de febrero, mientras se encontraba reunido en el centro de Ait Bouyach con otros militantes.

<sup>972</sup> La AMDH registraba en el mes de noviembre un total de 40 detenidos en Alhucemas ciudad Saïd El Ahmadi, Ilias El Kamili, Fayçal Benahmed, Mohamed Bouïchi, Abdelmjid El Omari, Jamal Ousaïd ben Abdelmalek, Abdelkader Oulad Abdelmalek, Achraf Sahraoui, Mohamed Ashad, Imad Azeroual, Fouad Ouled Abdenbi, Ahmed Laâmarti, Tarik Atourki, Noureddine Seddiki Hassan Boulaâyoun, Mohamed Aït Omar, Abdelfettah Afellah, Mohamed Afellah, Ahmed Ameziane, Rachid Achoukhi, Imad Benseddik, Taoufiq Takouki, Redouane ElBatmi, Nabil El Fassi. Abdelhalim El Bakkali en Ait Bouaych y catorce estudiantes de los centros de secundaria Imzouren y Moulay Ismail de Imzouren, detenidos en el curso de una marcha organizada por alumnos de los dos centros de educación secundaria en el que se pedía la liberación de los detenidos en Alhucemas: Khalid El Ghalizouri, Amal El Maâraoui, Amine Benmoussa, Slimane El Hadouchi, Mourad Lemrabet, Bachir Hajji, Ibrahim El Haddadi, Abdelmjid El Haddadi, Abdelhamid Halifi, Mhamed El Halfioui, Mohamed Saïd Derrazi, Mohamed Sbaï, Abdelhak Chtioui y Slimane Ziani.

<sup>973</sup> “Es necesario rendirse a la evidencia: el poder nos ha impuesto un límite de no-recepción, porque nuestra reivindicación principal era la monarquía parlamentaria” señalaba la periodista Zineb El Rhazoui.



Conforme avanzan las semanas de protesta en el Rif, ese consenso no escrito en torno al trono alauita comienza a debilitarse en la región, donde la convergencia del inicio del ciclo de contestación con la presentación del proyecto final de regionalización avanzada de la CCR, reactivará el debate sobre el modelo territorial del estado marroquí, y con él las aspiraciones autonomistas de determinados sectores del Rif.

La nueva configuración territorial diseñada por la CCR, presentaba una región construida sobre unos criterios principalmente económicos, centrados en el desarrollo integrado de las regiones, en detrimento de la creación de instituciones y prerrogativas que concediesen a las regiones una mayor independencia política respecto al poder central.

La forma de Estado que disponía el modelo mantenía el carácter unitario del sistema, sin cuestionar en ningún momento la unidad política, legislativa y judicial del mismo (Ojeda y Suárez, 2011), aspecto que se encontraba lejos de las aspiraciones políticas de la corriente autonomista del Rif. Asimismo, la delimitación regional propuesta y la no legalización de los partidos regionales recogidas en el proyecto de la CCR, constituían otros de los aspectos que más críticas suscitaban entre los actores sociales y políticos afines a las distintas corrientes de reivindicación regional del Rif.

De esta manera, mientras que la puesta en marcha de la CCRC hacía que la atención de los partidos, organizaciones, asociaciones, instituciones y ciudadanía se trasladara al nuevo debate surgido en torno a la reforma constitucional, y que el proyecto de regionalización pasará a ser un tema residual, supeditado al nuevo contexto político del país, en el Rif se va no sólo a mantener vivo, sino a incorporarse a las reivindicaciones y demandas que forman parte de la protesta en la región.

---

Véase “Maroc: trop de contestation tue la contestation”, *Jeune Afrique*, 4 de octubre de 2011. Disponible en <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2646p050-051.xml0/> [Acceso: 4 de octubre de 2011]

En primer lugar, a pesar de las innovaciones que el proyecto de la CCR introducía respecto al modelo territorial anterior del año 1997, al permitir la elección del consejo regional a través de un sufragio universal directo, otorgar a los presidentes de los consejos poder de ejecución en detrimento del wali y aumentar el nivel competencial de las regiones (Ojeda y Suárez, 2011), las aspiraciones de los sectores autonomistas del Rif iban más allá<sup>974</sup>.

De igual modo, la no legalización de los partidos regionales constituye otra de las críticas principales al proyecto, pues desde determinados colectivos de la región, entre ellos el MARIF, se reivindica desde hace años su formación.

Las protestas contra el modelo diseñado por la CCR se realizan principalmente en reuniones y actos organizados tanto por los propios grupos autonomistas, como por las secciones locales del *Movimiento 20 de febrero*<sup>975</sup>.

En el marco de algunas de estas reuniones, donde se busca insertar las reivindicaciones autonomistas o federalistas dentro del marco de las movilizaciones por el cambio político, junto al debate exaltado por el derecho del Rif al autogobierno, se producen algunos gestos simbólicos de importancia, como celebrar dichas reuniones sin que en la sala se encuentre el omnipresente retrato del monarca, que lejos de ser considerados algo anecdótico por parte de las autoridades, generan nerviosismo entre las mismas<sup>976</sup>.

---

<sup>974</sup> “Nuestra petición de adopción de un sistema federal que dote a las regiones de garantías políticas reales de las regiones históricas para ejercer el autogobierno y gestión de todos sus asuntos, desenmascararía a todos aquellos que controlan el destino de las personas, las políticas de manera sistemática, que han conducido al saqueo de la riqueza y los recursos de Marruecos y el agotamiento de sus capacidades [...] se tiene como objetivo crear una nueva forma de política basada en la distribución equitativa del poder político que garantice órganos de gobierno y de gestión”. Declaración de boicot al referéndum constitucional del movimiento amazigh del Gran Rif- Norte de Marruecos, junio de 2011.

<sup>975</sup> Entre las reuniones que se celebran, podemos citar la que organiza el *Foro por los Derechos Humanos del Norte de Marruecos* en Chefchauen en el mes de abril, las del MAR en Alhucemas el 20 de mayo de 2011 y en Nador el 10 de junio de 2011. Junto con estas reuniones específicas, la cuestión de la regionalización y las reivindicaciones de implantación de un sistema autonómico o un estado federado en el Rif son incluidas en las reuniones organizadas por las secciones locales del *Movimiento 20 de febrero*, como la que tiene lugar el día 3 de abril en Nador

<sup>976</sup> Notas del cuaderno del campo nº 11 (26 de marzo 2011- 4 abril de 2011): “Hoy, día 3 de abril de 2011, en la Cámara de Comercio de Nador la asociación Amezian organizó un acto para debatir sobre la reforma constitucional. Antes de que comenzara el acto y llegara la gente algunos militantes guardaron en una sala contigua el retrato real que presidía la sala. Más tarde la charla comenzaba sin problema. Cuando ya había terminado el primer ponente y hablaba el segundo, se formó un alboroto de gritos

## REUNIÓN DEL MOVIMIENTO 20 DE FEBRERO EN NADOR EL 3 DE ABRIL DE 2011



Foto: Ángela Suárez Collado

fuera de la sala, y entró el conserje del edificio diciendo que había dos furgonetas de la policía fuera (posteriormente llegó la seguridad nacional, y había tres coches más de policía de vestida de paisano). Según se comentaba en la sala, alguien desde dentro había comentado que el retrato del rey no estaba. Esta persona era un delegado de la Wilaya con el que casualmente había estado hablando antes del inicio de la charla. Él había transmitido esta información a la Wilaya y desde Rabat llamaron para que se volviese a poner el cuadro del rey en la sala. En lugar del cuadro del rey, había banderas del Movimiento 20 de febrero y una pancarta con la efigie de Abdelkrim. De repente, el conserje de la Cámara entra nervioso en la sala e intenta quitar la banderola de Abdelkrim y poner el cuadro del rey, pero la gente empieza a gritar y le impide que lo haga. Finalmente el retrato de Mohamed VI se queda en el suelo, debajo del de Abdelkrim y a una altura en la que el público sólo veía un sillón vacío. La policía seguía fuera y decían que iban a prohibir el acto si no se colocaba la foto del rey. El conserje vuelve a entrar para poner el cuadro del Rey en su lugar original. Estaba tan nervioso que, queriendo colgar el cuadro lo más rápido posible, lo deja torcido, con una cierta inclinación descendente... Se inician entonces entre la gente que se encontraba en la sala risas y murmullos entre la gente, hasta que en una tercera entrada del conserje, junto con el director de la Cámara y el comisario el cuadro del rey queda perfectamente colocado en la pared. Entre tanto, se decidió poner en un extremo de la sala la pancarta con la efigie de Abdelkrim, a pesar de las protestas de la gente, que trataba de impedir aquello diciendo que eso era parte de la historia, y que no se podía quitar algo que forma parte de ella. Tras el incidente la mitad de la sala decidió irse”.

## REUNIÓN DEL MOVIMIENTO 20 DE FEBRERO EN NADOR EL 3 DE ABRIL DE 2011



Foto: Ángela Suárez Collado

Otro acto especialmente significativo y que causará gran impacto político en la región, es el despliegue de la bandera del Rif en una manifestación celebrada el 16 de octubre en Ait Bouayach, dentro del marco de las protestas que se estaban celebrando en la región. Su aparición, que es considerada como un acto de valentía por parte de otros militantes, tanto de la propia región como de la diáspora, que así lo expresan a través de las redes sociales, no representa en este momento la reivindicación de un estado independiente de Marruecos por parte de sus portadores, sino más bien un símbolo con el que remarcar la identidad de la protesta local, y reforzar las demandas políticas de la región ante el poder central.

Lejos de considerarse satisfechos con las reformas puestas en marcha, la corrupción local, el coste de la vida, la ausencia de mejoras sociales y económicas, y la persistencia de aspiraciones políticas no satisfechas con la reforma constitucional y el nuevo modelo de organización territorial.

## MANIFESTACIÓN EN AIT BOUAYACH 16 DE OCTUBRE DE 2011



Foto: Dalil-Rif.com

Después de esa manifestación del 16 de octubre, la presencia de la bandera de la República del Rif en marchas y concentraciones se incrementa y se extiende a otros núcleos de la región como Alhucemas y Nador. Poco después de esta manifestación del 16 de octubre los activistas rifeños en la diáspora, que hasta entonces portaban banderas del movimiento amazigh o imágenes de Abdelkrim en sus concentraciones, comienzan también a portar la bandera de la República rifeña en las mismas asiduamente.

Lo que hasta entonces había sido un completo tabú en la esfera pública de la región<sup>977</sup>, emerge en este ciclo de contestación como consecuencia de esa insatisfacción con las reformas iniciadas hasta el momento, y como modo con el que reafirmar las particularidades de una región, cuya juventud, no sólo ha perdido el miedo a expresar su adhesión comunitaria, sino que ha encontrado en la defensa de su identidad regional un modo con el que expresar su

<sup>977</sup> En la esfera privada, activistas de la región guardan en sus casas la bandera de la República del Rif, tal y como hemos podido comprobar a lo largo de nuestra investigación.

compromiso político fuera de los cauces tradicionales, y su crítica al poder y sistema político marroquí.

Si bien, en un primer momento la presencia de la bandera iba acompañada de reivindicaciones económicas, políticas y sociales locales, progresivamente su presencia comienza a ser acompañada de otro tipo de demandas de carácter independentista, tal y como ocurre en la ciudad de Nador el 27 de noviembre, un día después del anuncio de los resultados electorales de las elecciones legislativas. En esta ocasión, junto a la denuncia de irregularidades electorales y las reivindicaciones de “justicia, libertad y dignidad social”, otro grupo de manifestantes clamaba a favor de una “República del Rif”, la revolución y la liberación, a pesar de que esas proclamas pudiesen ser consideradas como atentados a la unidad de la nación por parte del régimen marroquí<sup>978</sup>.

Paralelamente, y con el objetivo de dar una respuesta homogénea al nuevo contexto político y social y al proyecto final presentado por la CCR, se organizan diversos encuentros de acercamiento entre las diferentes tendencias que componen el movimiento de reivindicación regional en el Rif y en la diáspora a lo largo de los meses de marzo y abril. Algunos de estos sectores anuncian el 19 de abril de 2011 la creación de una formación política rifeña que recibe el nombre de *Partido Rifeño de la Solidaridad*, lo que constituía igualmente un modo de respuesta y crítica al poder central y a las políticas que se estaban adoptando, así como una decisión de estrategia interna<sup>979</sup>.

Las protestas en el Rif, como en el resto del país, se prolongan a lo largo del 2012, al mismo tiempo que se incrementa su radicalidad y los enfrentamientos con las fuerzas de seguridad marroquíes en la región. Especialmente violentos serán los meses de marzo y abril en la provincia de Alhucemas, y más concretamente en las localidades de Imzouren, Tamassint,

---

<sup>978</sup> Véase Vídeo [http://www.youtube.com/watch?v=n\\_fMXW-dyNM&feature=player\\_embedded#!](http://www.youtube.com/watch?v=n_fMXW-dyNM&feature=player_embedded#!) , galería de imágenes en Anexos y *الجمهورية الريفية* "ترفع بمسيرة فيرايربي الناظور" , *Nadorplus*, 27 de noviembre de 2011. Disponible en [http://www.nadorplus.com/A9B1\\_a1353.html](http://www.nadorplus.com/A9B1_a1353.html) [Acceso: 28 de noviembre de 2011]

<sup>979</sup> Véase capítulo VII de la tesis doctoral.



Ait Bouayach y Boukidam, donde la represión policial será especialmente contundente, produciéndose numerosos arrestos entre jóvenes activistas de dichas localidades.

Durante estos primeros meses del año 2012, las protestas en la región continúan evolucionando según las dinámicas de localización y radicalización iniciadas ya a finales del año 2011. En ellas se combina la promulgación de unas exigencias y demandas políticas, económicas y sociales que emanan directamente de la realidad local y regional, con el empleo de símbolos políticos regionales como la bandera de la República del Rif, cuya presencia en las protestas se incrementa a lo largo de los primeros meses del 2012, y con ello las proclamas a favor de la recuperación de la República entre los manifestantes.

#### **MARCHA DE PROTESTA DEL 7 DE MARZO DE 2012 EN LA PROVINCIA DE ALHUCEMAS**



Foto: Arrifino.net

El caso más relevante de cuantos se producen a lo largo de este período es el de la manifestación organizada por los jóvenes vinculados al *Movimiento 20 de febrero* el 7 de marzo en la provincia de Alhucemas. En el curso de la marcha de protesta que transcurría desde las localidades de Imzouren, Boukidam y Ajdir hacia la ciudad de Alhucemas, se depositaba de nuevo sobre el antiguo edificio del gobierno de la república de Abdelkrim la antigua bandera del Rif, al mismo tiempo que los jóvenes manifestantes clamaban por la vuelta de la república a la región, creando un gran impacto mediático y político, tanto a nivel regional como estatal<sup>980</sup>.

**MANIFESTANTES DEPOSITANDO LA BANDERA DE LA REPÚBLICA DEL RIF AL PASO POR AJDIR EL 7 DE MARZO DE 2012**



Foto: Arrifino.net

Desde entonces los enfrentamientos entre las fuerzas de seguridad y la población local se recrudecen, y con ello las detenciones de activistas de la

<sup>980</sup> متظاهرون من بني بو عياش يرفعون علم 'جمهورية الريف' فوق مبنى قيادة عبد الكريم الخطابي بأجدير, Arrifino, 7 de marzo de 2012. Disponible en <http://www.ariffino.net/?p=79129> [Acceso: 8 de marzo de 2012]



región, a pesar de los intentos de acercamiento y diálogo entre autoridades locales y los representantes del movimiento de protesta popular a través de células de discusión creadas *ad hoc*.

En estos meses, si bien en las convocatorias de movilizaciones o en los comunicados y declaraciones emitidas por las organizaciones y activistas implicados en la protesta, el nombre del *Movimiento 20 de febrero* continúa presente, aunque de manera intermitente, mientras que el liderazgo de la contestación vuelve a asociaciones y secciones locales de organizaciones nacionales, como asociaciones vecinales o secciones locales de la ANDCM.

## **8.6. EL CONTEXTO INTERNACIONAL Y LA CUESTIÓN AMAZIGH: LA PRIMAVERA DEL ACTIVISMO AMAZIGH EN EL NORTE DE ÁFRICA**

El activismo amazigh, presente de manera muy significativa en las protestas en Marruecos, tal y como hemos visto, emerge igualmente en otros países que inician sus propias revueltas, como Túnez y muy especialmente Libia.

En el caso de Túnez, la caída de Ben Alí y el proceso de apertura que se inicia tras ella, permite la creación de un pequeño tejido asociativo, bajo el cual comienza a organizarse el activismo amazigh en el país, que iniciando su andadura con un perfil principalmente culturalista, comienza a insertarse plenamente en el ámbito internacional de la causa amazigh, hospedando la celebración del VI Congreso Mundial Amazigh en el mes de septiembre.

En el caso de Libia, la población amazigh participa en la lucha rebelde contra el régimen de Gadafi, controlando el frente de la región Adrar Nafusa, y emprendiendo de manera simultánea en las zonas liberadas distintas acciones encaminadas a consolidar su espacio en la nueva arena pública del país así como su presencia en el nuevo sistema político del país.

Durante el período de levantamiento en estos países, las TIC permiten a las organizaciones y militantes amazighes obtener información fluida y permanente sobre el desarrollo de la contestación y las acciones desarrolladas por los activistas amazighes en cada país. En este sentido, la importante participación de la población amazigh en la revuelta de Libia, las acciones tomadas en las zonas liberadas y la capacidad de movilización por el reconocimiento de sus derechos en el nuevo contexto post-Gadafi, difundido por Internet, han transformado las referencias de movilización del activismo amazigh de otros países como Marruecos, Túnez y Argelia.

La posibilidad de que las protestas y revueltas emprendidas trajesen consigo la apertura de un nuevo escenario político en el Norte de África en el que sus sistemas reconociesen las particularidades de los diversos grupos étnicos que componen estos estados, impulsa a las organizaciones amazighes a reivindicar su papel en el proceso y defender su propia “primavera amazigh”.

Sin embargo, ni esta posición de defensa ni el contacto permanente que se mantienen entre un activismo y otro del Norte de África logran modificar el hecho de que la participación de la población amazigh en las protestas y sus reivindicaciones se limitaran a la escala nacional de sus respectivos países.

A pesar de ello, la comunicación y apoyo permanente así como la solidaridad expresada por unos y otros ha permitido la regeneración y el reforzamiento de los lazos de unión y de solidaridad entre los militantes, más allá de las fronteras de los estados, en este contexto de contestación a los poderes establecidos, animando la formación de nuevas organizaciones amazighes transnacionales y la reestructuración de otras ya existentes.

### 8.6.1. EL RENACIMIENTO AMAZIGH EN LIBIA: HISTORIA DE UN ACTIVISMO EN LA SOMBRA Y SU DESPERTAR

La población amazigh de Libia se estima que representa entre el 4 y el 10% de la población total del país, es decir entre 236.000 y 590.000 habitantes<sup>981</sup>. Tradicionalmente ha estado asentada en torno a la ciudad costera de Zouara, la cordillera de Adrar Nefoussa, limítrofe con Túnez, la región de Ghadames en el sur, así como en los oasis Djera Bub y Awdjila, próximos a la frontera con Egipto. Fruto de las propias migraciones internas del país, principalmente hacia Trípoli, nuevas generaciones de amazigófonos se encuentran fuera de los territorios libios tradicionalmente amazighes. Junto con estas características demográficas, es igualmente importante señalar, la vinculación de la población amazigh libia a la corriente ibadí del islam<sup>982</sup>, lo que constituye un particularismo de esta comunidad a diferencia del resto de poblaciones amazighes del Norte de África.

Los Imazighen, al igual que otras minorías del país, como los tuaregs, también de origen cultural amazigh, y diversos grupos sub-saharianos, no recibieron ningún tipo de reconocimiento o protección de sus derechos culturales o lingüísticos durante los cuarenta y dos años de gobierno del coronel Muammar el Gadafi. Al contrario, el sistema político libio se sustentaba sobre la negación de cualquier tipo de diversidad cultural y lingüística, en pos de la exaltación de la arabidad del país.

La llegada de Gadafi al poder tiene lugar el 1 de septiembre de 1969 tras un golpe de estado en el que se derroca al rey Idris I, el cual había accedido al trono tras la independencia del país en diciembre de 1951. Influido por el

---

<sup>981</sup> *World Directory of Minorities and Indigenous Peoples - Libya: Overview*, agosto de 2011. Disponible en <http://www.unhcr.org/refworld/docid/4954ce3523.html>

<sup>982</sup> Los ibadíes constituyen una corriente que emana del islam jariyí que pervive en distintas partes del Norte de África con población amazigófona (la isla de Yerba en Túnez, la región argelina de Mzab, y la cordillera de Nefussa en Libia), además de en Zanzíbar y Omán. Los ibadíes mantienen un ideario rigorista y asambleario, que ritualmente se encuentra próximo al de los malikíes (Gómez, 2009: 147). En la actualidad, los libios ibadíes no tienen ni cheijs ni mezquitas propias, y algunos han forjado lazos con Omán en lo que se respecta a enseñanza y documentación religiosa sobre la ibadiya (Al-Rumi, 2009: 4)

nasserismo y la propia figura del *rais*, Gadafi instaura en Libia una república inspirada en el sistema político egipcio. De este modo, la nueva constitución libia definía el país como un estado árabe, establecía un sistema de partido único, la Unión Socialista Árabe, e impulsaba las premisas nasseristas de nacionalización y arabización de todas las esferas del país.

Desde el punto de vista ideológico el sistema político libio se asentaba sobre tres componentes básicos (Djaziri, 2010:223): un discurso de “no Estado” que remite al imaginario tribal; la identidad árabe como soporte de un discurso nacionalista arabo-musulmán y de una utopía unitaria árabe y panafricana; y un componente “nacionalitario” y patriótico, que sirve de refuerzo a la protección de los intereses nacionales.

Así pues, en ese sistema político impulsado por Gadafi tras su llegada al poder, la arabidad del estado constituía uno de los pilares fundamentales del mismo, tal y como queda reflejado en diferentes textos, como la *Declaración Constitucional* de 1969, donde se define Libia como una nación árabe cuya única lengua oficial es el árabe, o la *Declaración del Establecimiento de la Autoridad del Pueblo* de 1977, que reemplazaba a la anterior, y donde se reafirmaba la naturaleza árabe del estado libio. A diferencia del texto constitucional que les había precedido, la Constitución de 1951, que rige la etapa monárquica postcolonial, donde el árabe no había sido impuesto al resto de minorías del país, a las que se garantizaba la libertad de expresión en su lengua, la Constitución de 1969 y la Declaración de 1977 niegan cualquier reconocimiento oficial a la lengua y cultura amazigh (Al-Rumi, 2009).

Sobre esta base se desarrolla la política de arabización del estado libio en la que confluyen tres importantes factores (Al- Rumi, 2009): una euforia panárabe que recorría el clima político del período postcolonial; la influencia de ciertos intelectuales libios que habían regresado al país a principios de los años cincuenta procedentes del exilio en Egipto, Túnez y Siria; y el papel de Egipto y de los profesores egipcios en la organización del sistema educativo libio postcolonial.

Dentro de esta política de arabización, el régimen libio elabora su propia narrativa histórica, escrita sobre la exaltación de la civilización árabe y la negación de la existencia, tanto pasada como presente, de cualquier otra civilización (Weulersse, 2005). Esta construcción de la historia oficial de Libia es reproducida por el sistema educativo del país, en el que los manuales escolares son los encargados de presentar a los árabes como una nación única y solidaria, con un pasado glorioso, que vencía sistemáticamente a todos sus enemigos (Weulersse, 2005).

La política de arabización del estado se intensificará con la llamada “revolución cultural” libia, durante la cual se elimina y hace desaparecer cualquier expresión que pusiese en cuestionamiento la unidad y homogeneidad cultural del país. Como consecuencia de esa “revolución cultural”, a finales de los setenta, son quemados tanto libros sobre los Imazighen, como aquellas otras publicaciones que son consideradas como reaccionarias por el sistema, al mismo tiempo que se reprime cualquier iniciativa que siguiese esa dinámica, como la primera asociación amazigh de Libia, *Rabita Shamal Afriqiya*, cuyos miembros fueron arrestados, acusados de intento de creación de partido político (Al-Rumi, 2009).

Fruto de esa política de arabización del país y de la negación de la existencia de cualquier otra cultura no árabe en el mismo, el uso público del tamazight permanecerá prohibido, así como cualquier acción de promoción o preservación de la lengua y cultura amazigh y la exaltación de la historia y civilización amazigh del país. Esta circunstancia llevará al régimen libio a una negación sistemática de la existencia de cualquier tipo de diversidad cultural en el país, así como a la desaparición física y encarcelamiento de los defensores de los derechos de la población amazigh libia (Ishra, 2011), en la medida en que cualquier versión contraria a la oficial era considerada producto del intento colonial de dividir a la sociedad y de corromper la verdadera y única historia del país (Weulersse, 2005).

Desde entonces, la posición del régimen libio, encarnada por el propio coronel Gadafi, fluctuaba entre la negación de la existencia de una cuestión amazigh en el país, en tanto en cuanto consideraba que los Imazighen no eran más que ancestros de los árabes<sup>983</sup> y la división entre unos y otros un producto del colonialismo (Ishra, 2011), y el desprecio hacia estas poblaciones y su cultura<sup>984</sup>.

Para Gadafi los defensores de la lengua amazigh no eran más que “colaboradores de Francia, Estados Unidos e Israel”, y como consecuencia de ello, algunos fueron perseguidos y encarcelados. Entre los libios que el movimiento amazigh considera que han sido víctimas de la represión del régimen gadafista por defender y promover la cultura y la lengua amazigh en el país, se encuentran en los años setenta el escritor Ali Yaya Maamar, el poeta Said Al Maghrug, conocido como Sifaw, autor del “Libro negro”, una sátira y crítica del “Libro verde” de Gadafi, que sufrió un intento de asesinato en el año 1979, y murió en el exilio en 1994 en la isla de Yerba. En los años ochenta, la represión del régimen libio eliminaba a ciertos militantes como Yusef Salah Kherbich, que había abandonado el país en 1979 y era asesinado en Roma en junio de 1987 por los servicios secretos libios, el intelectual ibadí Umru Al Nami, muerto en prisión tras su encarcelamiento en 1981, el joven estudiante Ferhat Ammar Hleb, colgado en una plaza pública de Zouara en el año 1985, por sus posiciones favorables al reconocimiento de la identidad amazigh, una muerte que también vivirán un grupo de estudiantes amazigh en el campus de la universidad de Trípoli en el año 1984<sup>985</sup>.

---

<sup>983</sup> Gadafi declaraba en un discurso pronunciado el 26 de mayo de 1984 que el gran error de los bereberes del Norte de África era no reconocer que son árabes, puesto que descendían de una migración árabe que databa de 10.000 años (Weulersse, 2005: 6).

<sup>984</sup> Gadafi consideraba que el tamazight era una lengua muerta, cuyo uso y recuperación no suponía más que una regresión cultural. Para ello argumentaba que no había “ningún libro en bereber, ningún patrimonio escrito en bereber en el cual nos pudiésemos sustentar. Aprender el bereber quiere decir entregarse al exilio o alejarse del mundo [...] refiriéndonos a la lengua bereber no es más que una de las evoluciones del árabe antiguo que han desaparecido ante el árabe, la lengua del Corán. Restaurando estas evoluciones lo que hacemos es una regresión cultural” (Lehtinen, 2003: 257).

<sup>985</sup> Estas desapariciones y procesamientos han sido recogidas por algunos autores como Al-Rumi (2009) y algunas organizaciones como Tamazgha <http://tamazgha.fr>

Esta situación se prolongará a lo largo de todo el régimen de Gadafi a pesar de las tímidas aperturas que se producen hacia la cuestión en los últimos años, lo que determinará que la reivindicación amazigh en Libia permanezca durante décadas en la clandestinidad total, y numerosos militantes amazighes decidan irse al exilio (Lehtinen, 2003: 257). Es por ello que, a pesar de que en el terreno se forman algunas asociaciones clandestinas (Lehtinen, 2003: 257), la militancia por el reconocimiento de los derechos culturales y lingüísticos de los Imazighen en Libia se lleva a cabo fundamentalmente en el exterior. Así pues, es en Marruecos o Argelia, y en las reuniones asamblearias del CMA, donde se concentra casi exclusivamente la actividad desarrollada por los líderes activistas libios.

Estas conexiones de los activistas libios con la militancia de otros países del Norte de África y de la diáspora permitieron que desde estos otros espacios de militancia se denuncie con más intensidad la situación de la población amazigh en Libia ante instancias internacionales. Así pues, es a lo largo de la primera década del siglo XXI cuando la situación amazigh en Libia traspasa las fronteras del país y recibe la atención de organizaciones internacionales, cuya mayor preocupación por la cuestión es en parte fruto de la estrategia de internacionalización de la causa amazigh iniciada por ciertos sectores y organizaciones del movimiento amazigh de Marruecos, Argelia y la diáspora.

Así en el año 2004, con la ayuda de la asociación parisina Tamazgha (Maddy-Weitzman, 2011: 140) el *Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial* (CERD), encargado de vigilar la implementación de la *Convención Internacional de Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial*, emite un informe en el que pide expresamente al estado libio que respete el derecho de la población amazigh del país de poder vivir su cultura y hacer uso de su lengua, en público y en privado, libremente y sin discriminación, así como el derecho de asociación para la protección y promoción de la cultura amazigh. Junto con esta demanda, se pedía igualmente al estado libio que emprendiese medidas, especialmente en el ámbito educativo,

para potenciar el conocimiento de la historia, la lengua y la cultura de los Imazighen.

Tal y como recoge el informe del CERD de 2004, Libia continuaba en esa época sin reconocer la diversidad étnica y cultural del país, sin proporcionar ningún tipo de información sobre la situación de los derechos de los inmigrantes, negros, tuaregs y amazighes que vivían en él, y sin contar con una legislación que previniese la discriminación racial ni un programa educativo que sensibilizase a los niños y jóvenes en la tolerancia y respeto a las minorías étnicas y religiosas<sup>986</sup>.

Las recomendaciones del CERD no recibieron ningún tipo de respuesta por parte del régimen libio, que en los años siguientes continuó sin reconocer ningún tipo de diversidad étnica, cultural o lingüística en el interior del país. A pesar de ello el régimen libio inició un cierto acercamiento institucional a la población amazigh y una tímida apertura hacia la cuestión, fruto de su interés por reinsertarse nuevamente en la comunidad internacional tras décadas de ostracismo, que combinaba con la permanencia de una política represiva hacia los militantes amazigh libios más activos. Asimismo, a partir de la declaración del CERD, la cuestión amazigh adquiere mayor presencia en el interior de diferentes organismos internacionales, debido en parte a un mayor compromiso y actividad de ciertos grupos de activistas porque así fuese, como por ejemplo ciertos grupos de la diáspora amazigh libia.

Así, el 30 de mayo de 2005, se presenta al *Grupo de Trabajo en Minorías* de la *Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas*, un informe elaborado por el *Libyan Working Group*, “Violaciones de los Derechos Lingüísticos y Culturales de la población amazigh en Libia”, con el que se intentaba difundir la cuestión

---

<sup>986</sup> La legislación libia impedía según el art. 21 de la Ley Civil nº7 de 1998 registrar nombres que no fueran islámicos o árabes, y Ley Civil nº24 de 2011 prohibía usar otro idioma que no fuese el árabe en ediciones impresas y cartas, documentos y referencias, señales y letreros públicos, nombres de calles y nombres de negocios privados y tiendas. La violación de dichas leyes comportaba multas de 5000 LD y la negación de pasaporte y documento de identidad personal, permisos de trabajo así como la imposibilidad de matricularse en el sistema escolar. Véase “Violations of Linguistic and Cultural Rights of Amazigh population in Libya”, *Libyan Working Group*, 30 de mayo de 2005.



en el seno de Naciones Unidas, a fin de que desde diferentes agencias de la ONU se presionase al estado libio<sup>987</sup>. En el informe se recogían las violaciones de derecho internacional que eran cometidas en el país con la población amazigh, y que atentaban a lo dispuesto en diferentes declaraciones y pactos internacionales, en una época en la que el régimen libio buscaba reinsertarse en la comunidad internacional.

Desde entonces, algunos organismos de Naciones Unidas iniciaron sus propias acciones de presión sobre el estado libio, instando a este a que proveyese información a los organismos internacionales sobre la composición étnica, lingüística y religiosa de su población. Sobre la cuestión amazigh en el país, algunas organizaciones comenzaron a exigir al régimen libio el reconocimiento de la existencia de una minoría amazigh del país, instando a que se diese un status legal al tamazight, se permitiese a las asociaciones e instituciones amazighes operar libremente, se introdujera la enseñanza de la lengua en el sistema educativo del país, y se permitiese que los recién nacidos pudieran llevar nombres amazighes<sup>988</sup>.

Por su parte, el estado libio, impulsado por las presiones internacionales, inicia un período de apertura hacia la cuestión amazigh, que se concretará en la adopción de ciertas medidas respecto a la población del país, y en la celebración de diversos encuentros de acercamiento al activismo amazigh internacional. En este sentido, entre los años 2005 y 2009, algunas figuras del régimen, como el propio Gadafi o su hijo, Seif Al-Islam, quien asumirá un papel activo en la defensa y apoyo de aquellos que reclaman un reconocimiento de los derechos culturales y lingüísticos de los Imazighen de Libia<sup>989</sup>, organizarán diversos

---

<sup>987</sup> "Violations of Linguistic and Cultural Rights of Amazigh population in Libya", *Libyan Working Group*, 30 de mayo de 2005.

<sup>988</sup> Comité de Naciones Unidas sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR): "Consideration Of Reports Submitted By States Parties Under Articles 16 And 17 Of The Covenant - Libyan Arab Jamahiriya", 35ª sesión, 7-25 de noviembre de 2005.

<sup>989</sup> Seif Al Islam a través de su organización, la Fundación Internacional Gadafi, representa durante el período comprendido entre el año 2007 y el 2009 uno de los más importantes baluartes del reconocimiento de los derechos culturales de la población amazigh en Libia. Tomando como marco dicha Fundación Seif Al-Islam realiza algunas declaraciones de apoyo, como aquella en la que defendía que la prohibición del uso de nombres amazigh en el país constituía una agresión que no podía ser por

encuentros de aproximación con activistas de dentro y de fuera del país. Sin embargo, paralelamente a esta aparente mayor permisividad, se siguen produciendo situaciones de acoso e intimidación a activistas amazighes, detenciones arbitrarias, así como discursos despreciativos por parte de determinadas figuras del régimen, especialmente el propio coronel Gadafi.

Esa mayor flexibilidad del régimen a la que hacemos mención se concretiza en la adopción de medidas e iniciativas como la de permitir que los recién nacidos puedan recibir un nombre amazigh, adoptada en el año 2007. Junto a estas medidas, desde el punto de vista institucional, se produce dos visitas de alto nivel a la región amazigh de Adrar Nefussa, del primer ministro del país, Baghdadi Mahmudi, y de Seif Al Islam Gadafi, ambas con el fin de poner en marcha diferentes proyectos de desarrollo local<sup>990</sup>.

Paralelamente a estas decisiones de carácter interno, el régimen libio emprende diversas iniciativas de acercamiento al activismo internacional a través de la promoción de una serie de encuentros entre miembros del CMA y autoridades del gobierno libio. La primera de ellas tiene lugar en Trípoli el 5 de noviembre de 2005 entre el presidente del CMA, Belkacem Lounès, y Gadafi a iniciativa del líder libio (Maddy-Weitzman, 2011: 140). A esta primera reunión le sigue un segundo encuentro un mes más tarde en el que participan activistas del Norte de África y de la diáspora y nuevamente Gadafi, convirtiéndose en ese momento en el primer líder norteafricano en recibir a una delegación internacional de activistas amazighes.

Estos encuentros entre Gadafi y miembros del CMA no suponen sin embargo ningún cambio en la actitud pública del líder libio en lo que se refiere

---

más tiempo ignorada, y promueve el acercamiento a algunos sectores del activismo amazigh internacional.

<sup>990</sup> La visita del primer ministro a Adrar Nefussa supone la puesta el inicio de los trabajos de una fundición de cemento y el relanzamiento de un importante proyecto de viviendas que había estado congelado desde principios de los años noventa. Por su parte, Seif Al Islam inauguraba una nueva estación eléctrica y un embalse de grandes dimensiones, proyectos suponían para el estado libio un coste de más de 400 millones de euros. "Libya's Berber minority begins to come in from the cold", *Breitbart*, 24 de agosto de 2007. Disponible en [http://www.breitbart.com/article.php?id=070824060703.fmj8xujj&show\\_article](http://www.breitbart.com/article.php?id=070824060703.fmj8xujj&show_article) [Acceso: 27 de enero de 2012]

a su discurso sobre las raíces árabes del pueblo libio. Así pues, Gadafi, incluso a pesar de encontrarse en ocasiones frente a población amazigh libia, continúa manteniendo su personal narrativa sobre los orígenes arabo-musulmanes de los Imazighen, acusando a aquellos que contradicen su versión de ser agentes del colonialismo y de Occidente<sup>991</sup>.

La defensa de la arabidad como única base de la identidad del país seguía siendo considerada un elemento central para el régimen. Es por ello que, a pesar de dicha apertura, la cuestión amazigh seguía siendo algo muy sensible para que fuese tomada en consideración de manera oficial y para que, más allá de los encuentros organizados a instancias del régimen libio, los activistas amazighes en el país pudiesen actuar e interactuar con otras organizaciones o autoridades extranjeras libremente<sup>992</sup>.

---

<sup>991</sup> A lo largo del mes de marzo de 2007, Gadafi realiza varios discursos en los que niega la existencia de un pueblo amazigh no árabe. El 1 de marzo, víspera del golpe de estado que lleva al coronel al poder, Gadafi se dirigía de la siguiente manera a la audiencia: *"Nosotros salimos de Yemen hasta que llegamos aquí [Libia]. Fuimos tierra por tierra, por lo que nos llamó de los bereberes. [...] Nosotros los bereberes somos los árabes que vinieron tierra por tierra [...] Por lo tanto, somos la sociedad "tierra por tierra", y el colonialismo llegó y dijo: "Vosotros sois verberes, un pueblo diferente. No sois árabes. Querían hacernos errar acerca de nuestra historia, nuestro origen y nuestra civilización [...]"* Libia es para los libios. No vamos a tolerar en Libia ningún fanatismo étnico. Nadie puede decir 'mi origen es esto, aquello o lo otro'. El que dice que eso es un agente del colonialismo. Esto es "divide y vencerás" [...] " Los israelíes quieren balcanizar los países árabes, islámicos y africanos. El colonialismo europeo quiere dividir el Norte de África y desgarrarlo en piezas". Posteriormente, el 31 de marzo, en un discurso en Níger frente a líderes tribales tuaregs, Gadafi volvía a insistir en: *"Nosotros, en el norte de África somos árabes, y el Norte de África es 100% de árabes. Aquellos a los que llamamos bereberes son los originales, los árabes no adulterados. El hecho de que Francia y el colonialismo occidental les diga 'no sois árabes'. Quien acepte esto debe cargar con su responsabilidad"*. Véase "In Overture to Iran, Qaddafi Declares North Africa Shi'ite and Calls for Establishment of New Fatimid State", MEMRI, Special Dispatch, No. 1535, 6 de abril de 2007. Disponible en <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/2137.htm>

<sup>992</sup> *"La cuestión (los bereberes) es demasiado sensible para nosotros (Libia) para discutir"* argumentaba Mohammad Ayad, el responsable de relaciones con América del Ministerio de Asuntos Exteriores libio, después de que el gobierno libio desautorizase en marzo de 2008 una visita prevista por un miembro de la embajada estadounidense a Zuara con el fin de discutir con autoridades locales sobre el patrimonio amazigh del país. El gobierno libio respondía a la solicitud realizada por la embajada americana, no sólo denegando la misma, sino también negando al personal diplomático estadounidense la existencia de cualquier comunidad amazigh en Libia y la protección y seguridad personal de aquellos que decidan finalmente desplazarse a la región. Meses después de este incidente, el 17 de mayo, Mouamar Gadafi, en una visita sin precedentes a diferentes tribus amazigh de Jadu, defendió ante los líderes locales la pertenencia y el destino árabe de todos los libios del país, negando la historia amazigh de Libia y rechazando cualquier reivindicación cultural amazigh, pues consideraba que no era más que el fruto de "demandas propagadas por agentes llenos de envidia de Occidente y sus cuerpos de inteligencia para dividir [Libia] bajo falsos eslóganes étnicos, sectarios y tribales".

Ambos incidentes quedaron recogidos en un cable de la embajada norteamericana en Libia, en el que también se menciona un encuentro privado posterior de Gadafi con los líderes de la comunidad en el

En este sentido, a finales del año 2008 se produce un suceso que pone en evidencia la limitada y controlada aproximación del régimen a la cuestión amazigh. El 24 de diciembre un grupo de miembros de los llamados comités revolucionarios y del grupo *Libya al-Ghad* (Libia Mañana), vinculado a Seif Al Islam, se desplazan a la ciudad de Yefren, donde marchan por distintas calles manifestándose contra un grupo de activistas amaziges de la ciudad<sup>993</sup>. La marcha, cuya grabación aparece días después en Youtube<sup>994</sup>, se produce bajo la presencia de una veintena de policías que no impiden a los manifestantes llegar a las casas de un grupo de activistas, causar destrozos en las mismas e intentar acceder a su interior, amenazando tanto a ellos como a sus familias<sup>995</sup>.

Los activistas hacia los cuales se dirigían la mayor parte de las protestas eran Salem Madi, M'Hamed al Hamrani e Isa Sijouk. Los dos primeros habían sido arrestados previamente por su activismo dentro de la comunidad amazigh y por haber participado en la V Asamblea del CMA, que se había celebrado entre los días 31 de octubre y 2 de noviembre de 2008 en Meknés. Por su parte, Isa Sijouk era un histórico líder amazigh que había permanecido exiliado en Túnez en la década de los noventa.

Los incidentes que se produjeron en Yefren tuvieron una importante repercusión entre los activistas amazighes de otros países del norte de África y de la diáspora, así como entre los libios amazighes en el exilio, que trataron por

---

que les advertía sobre las consecuencias de definirse públicamente como amazigh en el país: “Os podéis llamar a vosotros mismos como queráis dentro de vuestras casas –Bereberes, Hijos de Satán, lo que sea- pero vosotros sois sólo libios cuando abandonáis vuestras casas”.

Véase WikiLeaks: “Libya’s berber minority still out in the cold”, 08TRIPOLI530, 3 de Julio de 2008.

<sup>993</sup> Durante la marcha se escuchan clamores como “¡Hermano Muamar, estamos contigo!” o sostener que los Imazighen en realidad son árabes y que los líderes de las comunidades amazigh lo único que buscan es destrozar la unidad del país. “La identidad amazigh debe de ser destruida”,

<sup>994</sup> Véase el incidente en los siguientes videos <http://www.youtube.com/watch?v=YKzsQnl1im4>

[http://www.youtube.com/watch?v=P\\_P0tV693Wk](http://www.youtube.com/watch?v=P_P0tV693Wk)

<http://www.youtube.com/watch?v=ZMXCtGJ0A3g>

<sup>995</sup> “Bereberes traidores” o “muerte a los perros bereberes” son algunos de los eslóganes cantados por los miembros de los comités revolucionarios y del grupo Libia Al Ghad que participaban en la concentración y marcha por las calles de Yefren. Según un cable de la embajada estadounidense publicado por WikiLeaks, los manifestantes produjeron destrozos en las viviendas de los tres líderes amazigh contra los que se dirigían, rompiendo las ventanas de sus casas, intentando asaltar la casa de uno de ellos, y realizando pintadas en los muros de sus viviendas que incluían “Muerte a ti y a tu familia”. Véase WikiLeaks: “Libya’s berber minority still out in the cold”, 08TRIPOLI530, 3 de Julio de 2008.

diversos medios de alertar a la comunidad internacional sobre el suceso. Así, algunas organizaciones emitieron comunicados en los que se instaba a organismos internacionales a que presionaran al gobierno libio, en tanto en cuanto la discriminación étnica existente en el país suponía un atentado contra los derechos humanos<sup>996</sup>. Paralelamente, otras organizaciones optaron por recurrir directamente a Naciones Unidas, aprovechando la celebración de la II Conferencia de Durban, para denunciar los sucesos acaecidos en Yefren. Así, tanto el CMA, principal interlocutor amazigh del gobierno libio hasta el momento, como otras organizaciones amazigh libias de la diáspora, como el Libyan Working Group, se dirigieron a dicha organización con el fin de denunciar los ataques perpetrados a activistas amazighes en Libia y la discriminación racial todavía existente en el país<sup>997</sup>.

Los sucesos de Yefren pusieron de manifiesto la limitada apertura e interacción que el régimen libio estaba dispuesto a consentir respecto a la cuestión amazigh en el país. Sin embargo, los encuentros entre el activismo amazigh internacional y las autoridades libias fueron reanudados, esta vez con el hijo del coronel, Seif al Islam Gadafi, como principal promotor por parte de las autoridades libias. En realidad, desde el año 2007 Seif Al Islam había comenzado a desempeñar un papel más activo en relación a la cuestión amazigh en Libia a través de la *Fundación Internacional Gadafi para el Desarrollo y la Beneficencia*, organización que él mismo había creado, y que empleaba como plataforma desde la que poder participar y liderar la resolución de algunos dossiers sensibles que afectaban a la imagen del país (Haddad, 2009: 302) y suponían un obstáculo para su reinserción en la comunidad internacional<sup>998</sup>.

---

<sup>996</sup> « Declaration De Soutien Aux Amazighs De Libye » emitida el 9 de enero de 2009 por la organizaciones Organisation Tamaynut; Le comité d'action libyen; Le collectif de l'union des forces d'Azawad; Confédération Tamunt n Iffus; Fondation Tawalt; Alliance Internationale Tamazgha; Tamunt n Imazighen de Libye.

<sup>997</sup> La intervención del presidente del CMA, Lounès Belkacem, puede ser vista en el siguiente vídeo <http://www.youtube.com/watch?v=C8nelfzFfyc> El informe enviado por el Libyan Working Group con motivo de la II Conferencia de Durban puede encontrarse en [http://www.libyanworkinggroup.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=76&Itemid=55](http://www.libyanworkinggroup.com/index.php?option=com_content&view=article&id=76&Itemid=55)

<sup>998</sup> La Fundación fue creada por Saif al Islam en el año 1998, y a través de ella el propio hijo del líder participaba en la resolución de ciertos conflictos que el estado libio mantenía con otros países, como

Asimismo, dicha Fundación constituía un medio a través del cual Seif Al Islam intentaba promocionarse a sí mismo como hombre diplomático y cooperativo en la esfera internacional, así como instrumento con el que poder tejer su propia red clientelar dentro de la sociedad libia, a través de la promoción de proyectos de desarrollo y obras humanitarias con asociaciones locales (Djaziri, 2010). En este sentido, la invitación de la *Fundación Internacional Gadafi* se realiza a través de M'Hamed al Hamrani, miembro del Consejo Federal del CMA por Libia, durante la reunión anual que el Consejo Federal del CMA mantenía en Tizart (Cabilia) entre los días 31 de julio y 1 de agosto de 2009.

La invitación de la Fundación Gadafi se realiza con el fin de que la organización asistiera a la fiesta nacional de la juventud libia, que había de tener lugar el 20 de agosto de 2009, y de que pudiera establecerse algún tipo de colaboración entre las dos organizaciones<sup>999</sup>. La delegación que se desplaza al país mantiene diversas reuniones con miembros del Consejo Ejecutivo de la Fundación<sup>1000</sup>, además de con el hijo del líder libio, sin que esa cooperación llegue a concretarse en ninguna iniciativa o actividad específica posterior<sup>1001</sup>, a

---

por ejemplo la canalización de las indemnizaciones a las víctimas de los atentados terroristas inspirados por Libia en la década de los ochenta, o la intersección en la extradición de las enfermeras búlgaras y el médico palestino que había sido encarcelados acusados de infectar el VIH en un hospital infantil del país. Asimismo intercedió para conseguir que organizaciones de derechos humanos, como *Human Rights Watch*, pudiesen visitar la situación de presos políticos en el país (Haddad, 2009: 301).

<sup>999</sup> « Kaddafi International Foundation reçoit le Congrès Mondial Amazigh à Tripoli », *Amazigh World*, 22 de agosto de 2009. Disponible en [http://www.amazighworld.org/news/index\\_show.php?id=1929](http://www.amazighworld.org/news/index_show.php?id=1929) [Acceso : 27 de enero de 2012]

<sup>1000</sup> La delegación del CMA que finalmente viaja a Trípoli está formada por el presidente de la organización Lounès Belkacem, y los vicepresidentes de las secciones federales de Canarias, Jaime Sáenz, Marruecos, Khalid Zerrari, y los Tuaregs, Cheikh Ag Baye. « Kaddafi International Foundation reçoit le Congrès Mondial Amazigh à Tripoli », *Amazigh World*, 22 de agosto de 2009. Disponible en [http://www.amazighworld.org/news/index\\_show.php?id=1929](http://www.amazighworld.org/news/index_show.php?id=1929) [Acceso : 27 de enero de 2012]

<sup>1001</sup> En las reuniones que la organización mantiene con el Consejo Ejecutivo de la Fundación los asuntos planteados concernieron a la cooperación en cuestiones relacionadas con la descolonización de los últimos territorios colonizados en el Norte de África, la emigración y los derechos de los inmigrantes, la lucha contra la pobreza particularmente en las regiones marginadas, la protección y la promoción de los patrimonios locales, la unión de los países y pueblos del Norte de África y el Sahara, en el respeto por su diversidad, la reafirmación de los derechos económicos, sociales, culturales y lingüísticos de los pueblos del África y Sahara, sin discriminación. « Kaddafi International Foundation reçoit le Congrès Mondial Amazigh à Tripoli », *Amazigh World*, 22 de agosto de 2009. Disponible en [http://www.amazighworld.org/news/index\\_show.php?id=1929](http://www.amazighworld.org/news/index_show.php?id=1929) [Acceso : 27 de enero de 2012]

pesar de las buenas intenciones expresadas en aquella reunión por Seif Al Islam<sup>1002</sup>.

Esta interacción con las autoridades libias no era bien vista por algunos sectores del movimiento amazigh de Marruecos, Argelia y la diáspora, que no dudaron en expresar su rechazo a que organizaciones amazighes mantuviesen contacto con el régimen libio. Ciertos activistas consideraban que ese tipo de iniciativas respondían única y exclusivamente a un intento del régimen de cooptar a activistas que operaban a nivel internacional, así como al deseo de aquellos por ser cooptados y consolidarse como interlocutores oficiales con las autoridades de los estados norteafricanos<sup>1003</sup>, en tanto en cuanto la represión sobre activistas amazighes continuaba en el interior del país.

En este sentido, las desapariciones y el encarcelamiento de personas vinculadas a la defensa de los derechos culturales y lingüísticos de los Imazighen en Libia han continuado hasta el mismo inicio de la revolución en el país. Así pues, en los últimos años, otros casos como los del joven Shuaib

---

<sup>1002</sup> Durante la entrevista con los miembros del CMA desplazados a Trípoli Seif Al Islam, según el informe redactado por la delegación que viaja a Libia, llega a expresar su compromiso con todos aquellos que defienden los derechos culturales y lingüísticos amazighs, con la protección de los libios amazigh exiliados que decidan regresar al país, así como su voluntad de que de la lengua y cultura amazigh reciban un lugar en el país (sin especificar qué lugar sería ese) y sean consideradas parte integrante de la identidad libia, y su posición favorable al establecimiento de una institución cultural amazigh en el país. « Kaddafi International Foundation reçoit le Congrès Mondial Amazigh à Tripoli », *Amazigh World*, 22 de agosto de 2009. Disponible en [http://www.amazighworld.org/news/index\\_show.php?id=1929](http://www.amazighworld.org/news/index_show.php?id=1929) [Acceso : 27 de enero de 2012]

<sup>1003</sup> La difusión de un video en el que se mostraba al presidente del CMA Lounès Belkacem alabando al dirigente libio durante una entrevista que le había sido realizada para la televisión pública del país crea una gran indignación en entre diversos sectores del activismo amazigh, al considerar que con este tipo de acciones la organización, en lugar de defender los derechos del pueblo amazigh, servía a los intereses de *“los dirigentes dictatoriales del espacio norteafricano”*.

Véase en este sentido « A qui profite la légitimation des régimes anti-amazighs en Afrique du Nord ? », *Tamazgha*, 21 diciembre de 2009. Disponible en <http://tamazgha.fr/A-qui-profite-la-legitimation-des-regimes-anti-amazighs-en-Afrique-du-Nord,2534.html>, [Acceso : 27 de enero de 2012] y « Le Congrès Mondial Amazigh et la Libye », *Tamazgha Press*, 12 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.tamazghapress.com/?p=3075> [Acceso : 27 de enero de 2011]

En dicha entrevista Belkacem expresaba el honor que había supuesto para él se recibido por el guía de la revolución, un encuentro que calificaba de *“ocasión histórica y extraordinaria”*, al encontrarse frente a *“un ejemplo de lucha contra el imperialismo y la colonización”*, *“un hombre de derecho”* que busca el bien del pueblo libio.

La entrevista está disponible en [http://www.dailymotion.com/video/xb0st4\\_supercherie-en-libye-6-novembre-20\\_news?start=12#from=embed](http://www.dailymotion.com/video/xb0st4_supercherie-en-libye-6-novembre-20_news?start=12#from=embed) y <http://www.youtube.com/watch?v=rAvpk8uCmWQ>

Alabied<sup>1004</sup>, el cantante Abdullah Ashini<sup>1005</sup>, los hermanos Mazigh y Maghris Bouazahar<sup>1006</sup>, o los investigadores marroquíes Mahfouz Asmahri y Hassan Ramo<sup>1007</sup>. Algunos de ellos fueron acusados abiertamente de pertenencia a organizaciones clandestinas amazigh dentro de Libia, y otros fueron encarcelados y condenados por su participación en actividades culturales o reuniones vinculadas al movimiento amazigh fuera de las fronteras del país.

Así pues, la tímida apertura que tiene lugar durante los últimos cinco años del régimen de Gadafi hacia la cuestión amazigh, no permite la consolidación de ningún tipo de estructura organizativa estable en el país, debido a la persistencia de acciones represivas del aparato del estado sobre activistas y militantes libios. Sin embargo, la labor subterránea de grupos activistas, aflorará tras el inicio de la revolución libia.

---

<sup>1004</sup> Shuaib Alabied fue arrestado en septiembre de 2006 acusado de pertenecer a un partido amazigh y sometido a brutales torturas en prisión. Véase "Victims' dismay at Libya's rehabilitation", BBC, 28 de mayo de 2008. Disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7422494.stm> [Acceso: 27 de enero de 2012]

<sup>1005</sup> El músico Abdullah Ashini fue detenido en el año 2010 por "migración ilegal", y condenado a cinco años de prisión. La causa de su encarcelamiento había sido su participación en el Festival de Cultura y Música Amazigh de Las Palmas, en las Islas Canarias en 2008, tras la cual las autoridades libias le requisaron su pasaporte. Ashini tenía prohibido grabar ningún álbum en Libia debido a que cantaba en un idioma diferente al árabe. Véase "Imprisoned berber musician on hunger strike", *Fremuse*, 4 de febrero de 2011. Disponible en <http://freemuse.org/sw40392.asp> [Acceso: 27 de enero de 2012]

<sup>1006</sup> El 16 de diciembre de 2010 los dos hermanos Mazigh y Maghris Bouazahar eran detenidos y acusado de "espionaje para agencias de inteligencia extranjeras". El paradero de los dos hermanos llegó a conocerse tras las presiones ejercidas por Amnistía Internacional, confirmando que habían sido arrestados en su domicilio de Trípoli, donde habían sido confiscados objetos, libros y otra documentación relacionada con la cuestión amazigh y su ordenador. Véase "Libya's Amazigh People Fight for Identity as Government Continues to Deny Their Existence", Gáldu Resource Centre for the Rights of Indigenous Peoples, 16 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.galdu.org/web/index.php?odas=5125&giella1=eng> [Acceso: 27 de enero de 2012]

<sup>1007</sup> A finales del mes de diciembre de 2010, los investigadores marroquíes de origen amazigh Mahfouz Asmahri, historiador afiliado al IRCAM, y Hassan Ramo, experto en medioambiente e investigador en el Centro para Estudios Históricos y Medioambientales, desaparecían una vez que habían llegado a Libia, con el fin de realizar sus trabajos de investigación en la región de Gadames. Véase "Moroccan Berbers protest researchers' arrest in Libya", *Al Arabiya*, 6 de enero de 2011. Disponible en <http://www.alarabiya.net/articles/2011/01/06/132425.html> [Acceso: 27 de enero de 2012]



#### 8.6.1.1. HACIA UNA NUEVA LIBIA: ACCIONES Y REIVINDICACIONES DEL ACTIVISMO AMAZIGH DURANTE LA REVOLUCIÓN Y EN EL PERÍODO POST-GADAFI

Al igual, que ocurría en Marruecos, las revueltas tunecinas y egipcias sirven de inspiración y revulsivo para el inicio de las protestas en Libia. Aunque las primeras manifestaciones se producen en el mes de enero en algunas ciudades del país para protestar por la demora en la entrega de unas viviendas de protección social que el gobierno se había comprometido en distribuir, no es hasta el 17 de febrero cuando se inicia el ciclo de contestación en el país. Para ese día había sido convocada la primera marcha nacional, bajo el nombre de «*Revuelta del 17 de febrero: Día de la ira en Libia*», que será especialmente secundada en la ciudad de Bengasi, donde se forma la “*Coalición 17 de febrero*” como gobierno provisional de Libia.

La participación de los Imazighen libios se desarrolla principalmente a partir de la región de Adrar Nefusa, donde desde las montañas consiguen recuperar las zonas comprendidas entre Nalut, en la frontera con Túnez, y Zintan en el este, las ciudades de Yefren, Bir-al-Ghanam, Zaouia y Gharyane, a cien kilómetros de Trípoli, participando en la liberación de la capital del país<sup>1008</sup>.

Durante los meses de enfrentamiento entre los rebeldes y los partidarios del régimen, el activismo amazigh dejaba su huella conforme las ciudades iban siendo liberadas, con pintadas sobre los muros con palabras como *Igrawliyen* - “revolucionarios” en tamazight-, la presencia de banderas amazighes en edificios públicos al lado de la bandera de la rebelión libia, y la puesta en

---

<sup>1008</sup> Véase « Le rôle primordial de la résistance amazighe dans la prise de Tripoli », *Berbere24*, 18 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.berbere24.com/articles/le-role-primordial-de-la-resistance-amazighe-dans-la-prise-de-tripoli-23591-20092011.html> [Acceso: 18 de septiembre de 2011] « A Tripoli, les Berbères réclament leur place dans la Libye nouvelle », *Le Monde*, 29 de septiembre de 2011. Disponible en [http://www.lemonde.fr/international/article/2011/09/29/a-tripoli-les-berberes-reclament-leur-place-dans-la-libye-nouvelle\\_1580065\\_3210.html#ens\\_id=1481986](http://www.lemonde.fr/international/article/2011/09/29/a-tripoli-les-berberes-reclament-leur-place-dans-la-libye-nouvelle_1580065_3210.html#ens_id=1481986) [Acceso: 29 de septiembre de 2011] “Le nouveau combat des Berbères libyens », *Le Figaro*, 26 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.lefigaro.fr/international/2011/09/26/01003-20110926ARTFIG00791-le-nouveau-combat-des-berberes-libyens.php> [Acceso: 26 de septiembre de 2011]

marcha de deferentes iniciativas de normalización de la lengua y la cultura amazigh.

La rebelión contra Gadafi había impulsado el acercamiento entre los propios imazighen de Libia, cuyas relaciones previas habían estado marcadas por las diferencias tribales<sup>1009</sup>, que igualmente recibían el apoyo del Consejo Nacional de Transición -órgano de gobierno de los rebeldes libios durante la revolución- para emprender dichas iniciativas, como por ejemplo la presencia del tamazight en los medios de comunicación rebeldes.

Una de las medidas más importantes adoptadas durante los meses de revuelta fue precisamente la creación de centros de comunicación propios en tamazight y la disponibilidad de tiempo de difusión en dicha lengua en los medios controlados por los rebeldes, como Libya TV, que con base en Qatar, emitía dos horas diarias en lengua amazigh.

La puesta en marcha de centros de comunicación propios y la disponibilidad de tiempo de emisión en otros nacionales fueron de gran importancia para poder difundir las acciones emprendidas por los rebeldes procedentes de las regiones montañosas amazighes, dar a conocer al resto de la población libia las actividades emprendidas por la comunidad amazigh, así como difundir las mismas entre la propia población amazigh del país. Del mismo modo, esta disponibilidad y presencia en los medios nacionales contribuía a normalizar la situación de la lengua y la cultura amazigh en el país, a pesar del contexto de revuelta, con el objetivo de reconocer a nivel nacional el trabajo y las acciones emprendidas por esta parte de la comunicación. Así pues, en el canal *Libya Al AhrarTV*, se emprendieron varias iniciativas, además de las

---

<sup>1009</sup> "La revolución nos ha unido a todos [...] Teníamos nuestras alianzas previas, y hubiera sido raro que alguien comiera la misma gasa'a al ser de diferentes ciudades amazighes. Ahora Nalut, Kabaw, Jadu, Zintan, Yefren, al-Qalaa comemos todos del mismo plato". Véase "In liberated Libya in the year 2961", *The Guardian*, 6 de agosto de 2011. Disponible en <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/aug/06/libya-berber-amazagh/print> [Acceso: 6 de agosto de 2011]

noticias diarias en tamazight<sup>1010</sup>, como la difusión de programas educativos de enseñanza de la lengua<sup>1011</sup>.

Así pues, los nuevos medios de comunicación, tanto escritos, como audiovisuales y digitales, desarrollarán un papel importante a la hora de difundir al resto del país y también al exterior, la existencia de una población amazigh autóctona combativa en este contexto revolucionario en Libia.

*“Además de la lucha contra Gadafi, debemos luchar contra los conceptos arabistas que están todavía presentes en Libia, y en el seno de la rebelión. Intentamos convencerá nuestros aliados dentro de la rebelión de la pluralidad cultural de Libia. Por ejemplo sobre la nueva cadena de la oposición, Libya TV, que emite desde Qatar, tenemos emisiones bilingües tamazight/árabe. Mientras los rebeldes de Nafusa intervienen en ella por teléfono, no olvidan nunca mencionar su amazighidad”*<sup>1012</sup>.

Entre los medios creados en las regiones amazighes hay tanto prensa escrita como digital, y nuevos canales radiofónicos, como el creado en la ciudad de Jadu<sup>1013</sup>. Entre la prensa escrita que aparece destaca el periódico local *Tamusna*, creado en la ciudad de Jadu y editado en tres idiomas (tamazight, árabe e inglés), o la primera revista amazigh post-revolucionaria, *Tilelli*, impresa en la ciudad Trípoli en árabe y tamazight. Entre los medios digitales pueden citarse el grupo de comunicación creado en la región de Nefusa, *Nefusa Mountain Media Group*, con centros de información en diferentes ciudades que

---

<sup>1010</sup> Véanse [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=RDQXOHROcmk](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=RDQXOHROcmk)  
[http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=J-mghWgS2k](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=J-mghWgS2k)

<sup>1011</sup> Véase <http://www.youtube.com/watch?v=K4TxlepLqOE&feature=related>

<sup>1012</sup> Entrevista a Fethi Benkhelifa, activista amazigh libio en la diáspora y colaborador dentro del CNT desarrollando tareas de consejero del ministro de justicia del CNT. Véase «Fethi Benkhelifa: un Amazigh de Libye contre Kadhafi et les arabo-islamistes», *Le Monde*, 23 de junio de 2011. Disponible <http://amazigh.blog.lemonde.fr/2011/06/23/fethi-benkhelifa-un-amazigh-de-libye-contre-kadhafi-et-les-arabo-islamistes/> [Acceso : 23 de junio de 2011]

<sup>1013</sup> “Libya's mountain Berber see opportunity in war”, *Reuters*, 26 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.trust.org/alertnet/news/libyas-mountain-berber-see-opportunity-in-war> [Acceso: 26 de mayo de 2011]

opera como red de difusión de información a través de diversos medios digitales<sup>1014</sup>, así como otros medios vinculados al activismo amazigh como *ImazighenLibya*, *OssanLibya* o *Libyaimal*.

Junto con estos medios de comunicación, activistas amazighes crean igualmente nuevas organizaciones, como la *Fundación Nacional para la Cultura Amazigh* o la asociación Tanit de Yefren, a través de las cuales que emprenden diferentes iniciativas, como la publicación de los primeros libros de enseñanza de la lengua para niños<sup>1015</sup>, o la puesta en marcha de clases de tamazight en las escuelas de la región amazigh de Adrar Nafusa, que de manera voluntaria empiezan a ser dispensadas por mujeres de la región<sup>1016</sup>.

Las iniciativas de promoción de la cultura amazigh se extienden más allá de la región de Adrar Nefusa, a ciudades como Bengazi, donde en el mes de diciembre se celebra el *Primer Festival de Música Amazigh-Bereber Libia*<sup>1017</sup>.

Estas acciones de normalización de la cuestión amazigh se llevan a cabo paralelamente a su inserción de la misma dentro de la esfera política del país, a través de la participación en las organizaciones creadas tras el levantamiento, y en la creación de grupos de defensa de los derechos e intereses de la población amazigh del país.

Semanas después del inicio de la propuesta, líderes de las regiones amazighes anuncian su alianza a la revolución<sup>1018</sup>, y líderes locales de origen amazigh pasan a integrarse dentro del *Consejo Nacional de Transición* (CNT), órgano que se forma diez días después del inicio de las primeras revueltas, con

---

<sup>1014</sup> Véase IX de la tesis doctoral.

<sup>1015</sup> Véase <http://twitpic.com/5rop4l>

<sup>1016</sup> Véase « Libye : Amazighs, plus que jamais! », *Jeune Afrique*, 13 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2644p050.xml0/mouammar-kaddafi-ethnie-revolution-berberelibye-amazighs-plus-que-jamais.html> [Acceso: 13 de septiembre de 2011] y los videos <http://www.youtube.com/watch?v=ooVySJC9XyE>

<http://www.youtube.com/watch?v=Is7EIPJ8EeU&feature=related>

<sup>1017</sup> Véanse los videos <http://www.youtube.com/watch?v=itv4fLRMKKg&feature=share> ,

<http://www.youtube.com/watch?v=sMyqE-5gBkw>

<http://www.youtube.com/watch?v=bpc6kicQUMU&feature=relmfu>

<sup>1018</sup> Véanse los vídeos

[http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=tuWe0ze5bHA#t=0s](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=tuWe0ze5bHA#t=0s)

[http://www.youtube.com/watch?v=L\\_zsB\\_WRIDk&feature=player\\_embedded#t=0s](http://www.youtube.com/watch?v=L_zsB_WRIDk&feature=player_embedded#t=0s)

el fin de que las ciudades que fuesen siendo liberadas contaran con representación en el mismo.

Durante los meses que trascurren entre el inicio de la revuelta y la publicación del primer borrador del proyecto constitucional por el CNT, y ante el temor de que en el intento de blindar la unidad del país la cuestión amazigh fuese relegada a un segundo plano o condicionada a una consideración futura, activistas libios multiplican los contactos con otros militantes amazighes del Norte de África, principalmente marroquíes, inmersos en su propia reforma constitucional, además de la diáspora, con el fin de recibir consejo sobre qué postura adoptar ante el nuevo proceso<sup>1019</sup>, al mismo tiempo que se busca eliminar cualquier duda sobre las intenciones territoriales de los Imazighen en Libia<sup>1020</sup>.

En los meses siguientes, líderes locales y activistas amazighes libios, principalmente de la región de Adrar Nafusa, tratan de presionar al CNT para que el futuro proyecto constitucional reconozca los derechos lingüísticos y culturales de la población amazigh del país. Para ello, se emprenden varias iniciativas, como es la carta que el comité local de Jefren envía al CNT de Bengasi en la que expresa las aspiraciones de la población local, cuya reivindicación lingüística demandaba que las dos lenguas del país, el tamazight y el árabe, fuesen ambas las lenguas oficiales de Libia, y que se beneficiasen de

---

<sup>1019</sup> Véase « Libye : Amazighs, plus que jamais! », *Jeune Afrique*, 13 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2644p050.xml0/mouammar-kaddafi-ethnie-revolution-berberelibye-amazighs-plus-que-jamais.html> [Acceso: 13 de septiembre de 2011]

<sup>1020</sup> “No buscamos nuestro propio país. Nosotros somos todos libios. Todo lo que queremos son nuestros derechos” en declaraciones de un activista amazigh de Jefren. Véase “Amid a Berber Reawakening in Libya, Fears of Revenge”, *The New York Times*, 8 de agosto de 2011. Disponible en <http://www.nytimes.com/2011/08/09/world/africa/09berbers.html?pagewanted=2&r=2> [Acceso: 8 de agosto de 2012]

“¿Por qué no podemos tener nuestra propia identidad? En Gran Bretaña, tienen a los Galeses e Irlandeses cada uno con su propia identidad que el gobierno británico apoya. Tiene cierto grado de autonomía política pero incluso nosotros no estamos pidiendo eso. Nosotros solo queremos poder enseñar a nuestros hijos sobre nuestra cultura y patrimonio”. Véase “In liberated Libya in the year 2961”, *The Guardian*, 6 de agosto de 2011. Disponible en <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/aug/06/libya-berber-amazagh/> [Acceso: 6 de agosto de 2011]

los mismos derechos y deberes que el estado abre para su desarrollo de igual manera<sup>1021</sup>.

El CNT no da respuesta a ninguna de esas iniciativas hasta que a principios del mes de agosto se hace público el nuevo texto constitucional que regirá el sistema político del país. Así pues, el 3 de agosto el CNT concluye el proyecto de carta constitucional para el periodo de transición sobre el que había estado trabajando. El texto se divide en cinco partes. Una primera dedicada a las disposiciones generales, una segunda dedicada a los derechos y libertades públicas, una tercera que corresponde a la forma de gobierno durante el período de transición, una cuarta dedicada a las garantías judiciales, y una quinta que contiene las medidas finales.

En este primer texto, sin mencionar directamente la cuestión amazigh, varios artículos del mismo están vinculados indirectamente a ella. Así pues, dentro de las disposiciones generales, el artículo 1º establecía el islam como religión del estado, la *sharía* como fuente principal de jurisprudencia, y el árabe como lengua oficial, garantizando la preservación de los derechos culturales y lingüísticos de todos los componentes de la sociedad libia<sup>1022</sup>.

En lo que concierne al sistema de gobierno para el período transicional, el texto preparado por el CNT buscaba poner fin a las relaciones y alianzas intertribales que pudiesen complicar las relaciones políticas entre los rebeldes durante la revuelta y en un futuro posterior. Así pues, en el artículo 6 se establecía que las relaciones entre libios debían estar basadas conforme a la ley, sin caer en relaciones tribales o lealtades personales, así como la igualdad en derechos civiles y políticos e igualdad de oportunidades entre los libios, sin discriminación de religión, creencia, raza, lengua, riqueza, pertenencia u

---

<sup>1021</sup> Véase "Libye: la constitution provisoire du CNT ne satisfait pas les demandes amazighes», Le Monde, 19 de agosto de 2011. Disponible en <http://amazigh.blog.lemonde.fr/2011/08/19/constitution-provisoire-en-libye-pas-dofficialisation-de-la-langue-amazighe/> [Acceso : 19 de agosto de 2011]

<sup>1022</sup> El artículo 1 del proyecto de constitución del CNT establecía lo siguiente: *"el Islam es la religión del estado y la principal fuente de legislación es la jurisprudencia islámica (Sharía). El árabe es la lengua oficial, al mismo tiempo que se preservan los derechos culturales y lingüísticos de todos los componentes de la sociedad libia. El estado garantizará a los no-musulmanes la libertad y derechos de culto y garantizará el respeto por sus sistemas de estatus personal"*.

opinión política o estatus social. Estas disposiciones, se establecían con el objetivo de, tal y como recoge el artículo 9, asegurar la defensa de la patria y de la unidad nacional por encima de los sesgos tribales.

El proyecto constitucional presentado por el CNT produce un gran descontento entre la población amazigh de Libia, al considerar que no se había dado respuesta a las inquietudes y demandas expresadas por la misma desde el inicio de la revuelta.

El día 12 de agosto, tras la celebración de varias reuniones en distintas poblaciones de la región de Adrar Nafusa, principalmente en Jadu e Ifran, se llega a la redacción de un documento “Nuevo Estado de Libia. Por la Libia democrática y el pluralismo constitucional”. El texto, escrito en tamazight con alfabeto tfinagh y en francés, se posiciona a favor de la búsqueda del establecimiento de un nuevo estado libio *“democrático, unificado y libre”*, en el que se respete la diversidad y en el que el diálogo y la tolerancia sean la base sobre la que construir *“una entente nacional y trabajar para el interés de todos”*<sup>1023</sup>.

Para ello, se establecen una serie de principios que deben de ser respetados y regir el nuevo sistema político del país. En primer lugar se reivindica el establecimiento de la lengua amazigh y la lengua árabe como las dos lenguas oficiales de Libia, con los mismos derechos y privilegios en cuanto a su utilización a nivel de todas las instituciones del estado. En segundo lugar, se demanda que los símbolos del estado sean conformes con las dimensiones identitaria, histórica, cultural e intelectual de Libia. En tercer lugar, se exige el establecimiento de un estado libio laico, democrático y soberano, con un régimen constitucional y parlamentario basado en la separación y equilibrio de poderes y la descentralización. En cuarto lugar se pide la prohibición de constituir partidos políticos sobre base religiosa, regional, étnica o tribal, así como garantizar *“la igualdad de libertad y de derechos políticos, cívicos, económicos, sociales y culturales para todos los libios, independientemente de su sexo e ideas*

---

<sup>1023</sup> Documento “Nuevo Estado de Libia. Por la Libia democrática y el pluralismo constitucional”, Movimiento amazigh de Libia, 12 de agosto de 2011.

*políticas”, y la “libertad de existencia de todas las corrientes intelectuales, de opinión y expresión, en cualquier forma de creación, difusión y edición”*<sup>1024</sup>.

El proyecto presentado por la CNT genera, como hemos señalado, numerosas protestas entre la población amazigh, que responde al mismo a través de diferentes misivas de protesta enviadas a Bengazi, con el fin de llegar a una modificación del texto presentado por el Consejo. Entre las mismas, se encuentra el comunicado emitido por las organizaciones civiles de Adrar Nafusa en el que expresan su compromiso con la constitucionalización del tamazight y su reivindicación. En él se pone de manifiesto el indudable carácter nacional que el tamazight tiene para la población de la región<sup>1025</sup>, y se exige además su integración en todas las instituciones públicas en tanto constituye uno de los fundamentos de la identidad nacional, una responsabilidad nacional y un bien común de todos los libios sin excepción, considerando que sólo su inscripción en la constitución garantizaría su protección.

El proyecto constitucional del CNT planteaba para el activismo amazigh las bases de constitución de una república islámica que supondría la erradicación definitiva de la amazighidad del país. La reacción de la población amazigh libia y su decisión de hacer frente a la nueva situación defendiendo sus intereses lingüísticos y culturales fue bien acogida por militantes amazighes de otros países del Norte de África y la diáspora, que expresaban su apoyo para evitar la consolidación del proyecto presentado por el CNT, con el fin de *“barrer a los que portan ese proyecto antes de que sea demasiado tarde”*<sup>1026</sup>. En este sentido, tanto para los Imazighen libios como para los Imazighen de otros países de la región, el contexto político que se vive representa una oportunidad única para

---

<sup>1024</sup> Documento “Nuevo Estado de Libia. Por la Libia democrática y el pluralismo constitucional”, Movimiento amazigh de Libia, 12 de agosto de 2011.

<sup>1025</sup> « *Dado que el tamazight no fue impuesto tras ninguna conquista, colonización o mezclas culturales, es una lengua nacional que no necesita el reconocimiento de aquello que es. El tamazight es la lengua nacional de los pueblos del Norte de África [...] el pueblo amazigh que vive sobre esta tierra ha hecho uso desde siempre de ella* ». Véase “Comunicado de las organizaciones civiles de Adrar Nafusa”, 18 de agosto de 2011.

<sup>1026</sup> « *Pour le mouvement amazigh, la Libye est un Etat laïc qui ne peut exister sans Tamazightt* », *Tamazgha*, 30 de agosto de 2011. Disponible en <http://tamazgha.fr/Pour-le-mouvement-amazigh-la-Libye.html> [Acceso: 30 de agosto de 2011]



que sus derechos sean reconocidos por los sistemas políticos en transformación de estados que previamente les habían negado dicho reconocimiento. Para todos ellos, la población amazigh libia, cuya existencia había sido negada por el régimen anterior, había desarrollado un importante papel a lo largo de los meses de revuelta, siendo su participación decisiva en algunos frentes, por lo que no se podía permitir que el reconocimiento de sus demandas quedase pospuesto.

Con el objetivo de construir un frente más sólido y unido se forma un comité preparatorio en la ciudad de Jadu el 6 de septiembre, que será el germen del llamado *Congreso Nacional Amazigh* (CNA) de Libia, una formación que pretende representar a la población amazigh del país. El CNA inicia su labor oficial el 26 de septiembre con una conferencia que es celebrada en Trípoli, bajo el título «la oficialización de la lengua amazigh y el apoyo de la unidad nacional», que se estructuraba en torno a dos ejes: «La oficialización de la lengua amazig como derecho indispensable» y «No hay legitimidad sin la oficialización de la lengua amazigh». La constitución del CNA venía motivada por los objetivos de contrarrestar la corriente “bengasista” del CNT, a la que se le atribuía las mayores reticencias en la constitucionalización del tamazight<sup>1027</sup>, y demostrar que el tamazight no era negociable, así como su compromiso con la liberación de Libia.

La conferencia de Trípoli congregó a Imazighen de todo el país, y a ella asistieron igualmente miembros del CNT, ante los cuales activistas amazighes del país expusieron su deseo e intención de que la lengua amazigh se convirtiese en oficial, en igualdad con el árabe<sup>1028</sup>. Fruto de esta conferencia se

---

<sup>1027</sup> «Congrès national amazigh à Tripoli», *Tamazgha*, 26 de septiembre de 2011. Disponible en <http://tamazgha.fr/Congres-national-amazigh-a-Tripoli.html> [Acceso: 26 de septiembre de 2011]

<sup>1028</sup> “Nuestro discurso han recordado claramente nuestro deseo de ver nuestra lengua convertirse oficial, en igualdad con la lengua árabe. Si, en un primer tiempo, será difícil hacer esta oficialización efectiva en la totalidad del país, se permita al menos su aplicación inmediata en las zonas amazigófonas como Nafusa o Zuara. El ministro de cultura del CNT, así como muchos intelectuales, estaban presentes. Pienso que han escuchado nuestro mensaje”, según el activista libio Madghis Bouzakhar. Véase «A Tripoli, les Berbères réclament leur place dans la Libye nouvelle», *Le Monde*, 29 de septiembre de 2011. Disponible en [http://www.lemonde.fr/international/article/2011/09/29/a-tripoli-les-berberes-reclament-leur-place-dans-la-libye-nouvelle\\_1580065\\_3210.html](http://www.lemonde.fr/international/article/2011/09/29/a-tripoli-les-berberes-reclament-leur-place-dans-la-libye-nouvelle_1580065_3210.html) [Acceso: 29 de septiembre de 2011]

emite un comunicado en el que el CNA expresa su rechazo a la declaración constitucional provisional del 3 de agosto de 2011 del CNT por considerar que el artículo 1 del texto es discriminatorio y va contra la realidad lingüística, cultural y social de Libia, y que además se encuentra *“en completa contradicción con las bases de formación de los estados democráticos, civiles, plurales, modernos y justos”*, así como con *“los principios de base de los derechos del Hombre y de tratados internacionales”*<sup>1029</sup>.

En este comunicado, el CNA se anuncia los principios básicos sobre los que la organización va a basar su acción reivindicativa: la exigencia de que la lengua amazigh sea considerada como lengua oficial, junto con el árabe, de estado libio; la lucha por el reconocimiento de la importante y decisiva participación de la población amazigh de Libia en la caída de Gadafi; el rechazo a la formación del gobierno provisional de transición antes de la liberación de todo el país, por constituir una violación flagrante del artículo 30 de la declaración constitucional provisional del CNT; el llamamiento al CNT y a su Consejo ejecutivo a respetar los derechos del hombre y la diversidad política y lingüística; el rechazo a todas las declaraciones políticas tribales y racistas, por ser consideradas características del antiguo régimen; la reafirmación de la continuidad del militantismo amazigh hasta que los derechos políticos, económicos y sociales de los Imazighen de Libia sean reconocidos; la defensa de una nueva Libia basada sobre los principios de ciudadanía y de partenariado nacional sin ninguna discriminación por origen étnico, sexo, lengua o religión; el llamamiento a las fuerzas nacionales a tomar parte y asumir su responsabilidad histórica en el período único que Libia atraviesa.

Tras la celebración de la conferencia de Trípoli, el CNA pone en marcha un nuevo órgano, un comité preparatorio, que será el encargado de elaborar el reglamento interno del CNA, que decide adoptar el comunicado del 26 de septiembre como una referencia política, jurídica e histórica única para el

---

<sup>1029</sup> “Comunicado del Primer Congreso Nacional Amazigh Libio”, Trípoli, 26 de septiembre de 2011. Véase Anexos.

conjunto de los Imazighen de Libia, con el fin de evitar que intereses personales o regionalistas se puedan interponer en la consecución de los objetivos del CNA.

Al día siguiente de la celebración de la conferencia se produce la primera gran manifestación amazigh en Libia, que tiene lugar en Trípoli el 27 de septiembre. La concentración, que se produce en la renombrada plaza de los Mártires de la ciudad, resulta multitudinaria. A ella se unen miles de personas procedentes de Adrar Nafusa y de otras partes del país, que inundan la plaza con banderas de la Libia liberada y banderas amazighes<sup>1030</sup>, causando una profunda impresión dentro y fuera del país, donde las imágenes de cuanto acontecía en el interior de Libia llegaban a través de Internet y de la televisión por satélite.

Junto al comunicado del CNA, bajo el nombre de los Imazighen de la región de Adrar Nefusa se emite una declaración en el que se defiende la creación de un nuevo estado libio democrático bajo los siguientes preceptos: la oficialización de la lengua amazigh y la lengua árabe, en tanto que patrimonio de todos los libios sin excepción, con el fin de que ambas gocen de los mismos derechos y privilegios a nivel de todas las instituciones del estado; la adecuación de los símbolos del estado, una vez que el país haya sido liberado y se encuentre estabilizado, conforme a las dimensiones identitaria, histórica, cultural e intelectual de Libia; la instauración de un estado laico, democrático y soberano, con un régimen constitucional y parlamentario construido sobre la separación y equilibrio de poderes y la descentralización; la prohibición de constituir partidos políticos sobre una base religiosa, regional, étnica o tribal; la garantía de igualdad de libertades y derechos políticos, cívicos, económicos, sociales y culturales para todos los libios, y la garantía y mismas oportunidades a personalidades, coaliciones y corrientes políticas; garantizar la libertad de

---

<sup>1030</sup> «Démonstration exemplaire des Berbères à Tripoli», *Tamazgha*, 28 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Demonstration-exemplaire-des.html> [Acceso: 28 de septiembre de 2011]

existencia sobre todas sus formas – intelectual, de opinión, expresiva- a través de todas las formas de creación, de difusión y de edición<sup>1031</sup>.

El 23 de octubre, tres días después de la muerte de Gadafi, se declara oficialmente la liberación del país, y casi un mes más tarde, el 22 de noviembre, el que había sido elegido primer ministro dentro de los miembros del CNT, Abdel Rahim Al-Kib, anuncia la composición del gobierno provisional libio, cuya formación había sido pospuesta en varias ocasiones. Los nombramientos de ese gobierno provisional, en el cual no se encuentran representadas ninguna de las regiones montañosas de Nefusa y de Zwara, Ghadames, Oubari, Ghat, Aujila, y que además incluye la figura de Fathi Terbel, que había mostrado públicamente su hostilidad a los Amazighs y su cultura, no son bien recibidos por la población amazigh ni por sus representantes en el constituido CNA y el CNT.

Para todos ellos, el componente amazigh había quedado excluido del gobierno provisional, y denunciaban el refuerzo que sectores hostiles a la cuestión amazigh habían ido recibiendo dentro de las diferentes instituciones creadas por los rebeldes durante los meses de levantamiento. Entre ellas, para el activismo amazigh destacaban las figuras del primer ministro del gobierno de transición, una persona a la que se consideraba contraria a la cuestión amazigh y al reconocimiento de los derechos de la población en libia, y el presidente del CNT, Moustapha Abdouldjalil, que había acusado a los Imazighen de “*estar manipulados por los extranjeros*”<sup>1032</sup>.

Ante esa situación, los miembros amazighes del CNT deciden retirarse de dicho organismo, al mismo tiempo que la población decide expresar su determinación en continuar con el combate, y su rechazo a negociar el lugar que el tamazight debe de ocupar en Libia.

---

<sup>1031</sup> Comunicado « Comment le Mouvement Amazigh Libyen voit La Libye de demain », Movimento Amazigh de Libia-Imazighen de Adrar Nefusa, 12 de agosto de 2011.

<sup>1032</sup> Véase [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=geBBiw7DARs](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=geBBiw7DARs)

Ante todo, el sentimiento compartido por la población y activistas amazighes es que su aportación a la revolución, que consideran imprescindible para la caída del régimen, ha sido completamente ignorada, y sus reivindicaciones desoídas por las nuevas autoridades del país. Para la población amazigh libia, la revolución no ha comportado un cambio significativo en su situación, por lo que se decide continuar con las acciones reivindicativas y de contestación, en este caso a las nuevas instituciones del país<sup>1033</sup>.

Con este fin son organizadas nuevas protestas y manifestaciones a lo largo de los meses de noviembre y diciembre con las que se quiere decir no al gobierno provisional de Libia. Así pues, en los días inmediatamente posteriores al anuncio de la formación del nuevo gobierno, se producen de nuevo varias manifestaciones. Una de ellas tiene lugar en Bengasi, donde los manifestantes corean eslóganes como *“no al reconocimiento de un gobierno sin el amazigh en Libia”*, *“no reconocimiento al proyecto constitucional sin el amazigh”*, *“la sangre de los mártires no puede irse sin resultados”*, *“ningún gobierno sin el amazigh”*, *“ninguna constitución sin el amazigh”*, o *“nosotros no queremos un gobierno que no reconoce el amazigh”*<sup>1034</sup>.

Otra de las manifestaciones importantes que se organizan como consecuencia de la formación del nuevo gobierno, tiene lugar en Trípoli el 27 de noviembre, de nuevo en la Plaza de los Mártires, y frente al edificio en el que se alojaba la oficina del primer ministro libio. En esta ocasión era hacia él hacia quien se dirigían las protestas y a quien se quería hacer saber el rechazo de la

---

<sup>1033</sup> *“Jugamos un papel importante en la revolución [...] Liberamos nuestras propias ciudades. Nadie lo hizo por nosotros. Forzamos a Gadafi a desviar muchas de sus fuerzas de Misrat y Bangasi. Si no hubiera sido por las fuerzas amazighes, el viento nunca se hubiera vuelto a favor de los revolucionarios [...] El CNT nos dio las gracias, pero eso fue todo [...] Ellos nos ignoraron y continúan todavía ignorándonos. Las formas de hacer las cosas son las mismas como si estuvieran en el período de Gadafi. En esta revolución era todo por la libertad, así que para los amazigh la revolución no ha terminado [...] Cuando alcancemos nuestros derechos, entonces la revolución acabará”* señalaba un rebelde amazigh, Hossam Aisa Hamisi, que había participado en los enfrentamientos en la ciudad de Zuara. Véase «After Gaddafi, Libya's Amazigh demand recognition», BBC, 23 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-16289543> [Acceso: 23 de diciembre de 2011]

<sup>1034</sup> Véase el video <http://www.youtube.com/watch?v=V1WqzL4M6UI&feature=related>

población amazigh a la exclusión realizada a representantes de la misma dentro de las posiciones ministeriales del nuevo gobierno<sup>1035</sup>.

El activismo amazigh en el país denunciaba pues que el hecho que el estado de la cuestión amazigh en el país les hubiese llevado de nuevo al punto de partida, *“como si no hubiera habido revolución, como si todos los sacrificios hubieran sido en vano”*<sup>1036</sup>, y pedía a las organizaciones internacionales, como la OTAN y la ONU, que se comprometiesen en *“proteger a las poblaciones autóctonas amazigh contra el abuso de los nuevos gobiernos y vigilar establecimiento de una democracia efectiva para todos ellos”*, en la medida en que el derecho internacional lo exigía y la estabilidad del país lo imponía<sup>1037</sup>.

Así pues, el año 2011 concluía con el activismo amazigh libio movilizado contra el gobierno provisional del país, exigiendo el fin de la exclusión de la población amazigh en Libia, así como el respeto de sus derechos de participación en el nuevo gobierno y la reformulación del proyecto constitucional adoptado. La negativa de las autoridades del CNT y del gobierno de transición a acceder a las reivindicaciones, a pesar de los leves acercamientos y de las negociaciones entabladas con algunos activistas<sup>1038</sup>, hace que se continúen generando nuevas movilizaciones, como la que tiene lugar el 4 de diciembre en Trípoli<sup>1039</sup>.

---

<sup>1035</sup> Véanse los vídeos <http://www.youtube.com/watch?v=Vag7V2Bh2xA&feature=share> , [http://www.youtube.com/watch?v=CZP\\_6UxM0oU](http://www.youtube.com/watch?v=CZP_6UxM0oU) , <http://www.youtube.com/watch?v=OliVnGTISCA> y [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=CZP\\_6UxM0oU](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=CZP_6UxM0oU)

<sup>1036</sup> Lettre ouverte de Fathi Nkhilifa et Jean Lassalle aux membres de l'OTAN, París 2 de diciembre de 2011.

<sup>1037</sup> Lettre ouverte de Fathi Nkhilifa et Jean Lassalle aux membres de l'OTAN, París 2 de diciembre de 2011.

<sup>1038</sup> Activistas amazighes libios declaraban que en una reunión mantenida con el presidente del CNT, Mustafa Abdul Jalil, había dicho que el idioma oficial de Libia era el árabe, y que esa era una cuestión no negociable, pero que para el tamazight podrían ser examinadas otras vías, como su reconocimiento como lengua nacional. Consideraban además que los argumentos esgrimidos sobre los peligros de algunas organizaciones nacionales, como el Centro Libio para los Derechos Humanos que se mostraba a favor de que desapareciese el término “árabe” a la hora de nombrar al estado libio, y de la enseñanza del tamazight en las escuelas y su reconocimiento como segunda lengua. Véase *“أمازيغ ليبيا يهددون بإغلاق Youm7, 1 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www3.youm7.com/News.asp?NewsID=544995> [Acceso: 1 de diciembre de 2011]*

<sup>1039</sup> Véase el video <http://www.youtube.com/watch?v=XNkj-NQyWJI>

El discurso del activismo amazigh se construía sobre la reivindicación del reconocimiento de los derechos lingüísticos, culturales y políticos de la población amazigh, al que el nuevo estado libio debía de hacer frente por ser una cuestión de justicia histórica, política y social, pasada y presente<sup>1040</sup>.

*“Hoy ha comenzando en Libia una nueva etapa, nuevo máximo histórico que requiere un nuevo pensamiento para que sean tratados todos los temas de interés público del ciudadano libio, ¡con independencia de que el ciudadano pertenezca a la mayoría o la minoría! Teniendo en cuenta esto, no se debe de crearse distinción por idioma, religión o doctrina [entre los ciudadanos] [...] exigimos que la constitucionalización de la lengua tamazightt, que la Constitución proteja contra la tiranía de la mayoría y trabaje en la formación de una identidad nacional histórica y una tendencia civil y secular de la política, [...] el consenso no está sujeto al principio de mayoría y minoría”*<sup>1041</sup>.

Junto con ello dicha reivindicación el discurso del activismo amazigh se construía igualmente sobre la base de la defensa de los derechos de las minorías, sobre la necesidad expresa de que la construcción de un sistema democrático en el país tuviese en cuenta dicho aspecto<sup>1042</sup>, para que la

---

<sup>1040</sup> “El tamazight es la lengua más antigua en Libia desde hace miles de años y cuenta con una legitimidad de la geografía: la tierra libia de norte a sur y de este a oeste lleva nombres amazigh en las llanuras y montañas, los valles y pueblos. La revisión de la Constitución [con la inclusión del tamazight] es pasar de la marginación al desarrollo, del desprecio a la dignidad, de la desigualdad a la igualdad”. Véase « Carta de protesta de un militante » [en árabe حتى لا نسقط في ديكتاتورية الأغلبية], Amazigh World, 1 de noviembre de 2011. Disponible en [http://www.amazighworld.org/arabic/human\\_rights/index\\_show.php?id=2360](http://www.amazighworld.org/arabic/human_rights/index_show.php?id=2360) [Acceso: 1 de noviembre de 2011]

<sup>1041</sup> « Carta de protesta de un militante » [en árabe حتى لا نسقط في ديكتاتورية الأغلبية], Amazigh World, 1 de noviembre de 2011. Disponible en [http://www.amazighworld.org/arabic/human\\_rights/index\\_show.php?id=2360](http://www.amazighworld.org/arabic/human_rights/index_show.php?id=2360) [Acceso: 1 de noviembre de 2011]

<sup>1042</sup> “La democracia no es regla de la mayoría, sino también proteger a la minoría”. Véase « Carta de protesta de un militante » [en árabe حتى لا نسقط في ديكتاتورية الأغلبية], Amazigh World, 1 de noviembre de 2011. Disponible en [http://www.amazighworld.org/arabic/human\\_rights/index\\_show.php?id=2360](http://www.amazighworld.org/arabic/human_rights/index_show.php?id=2360) [Acceso: 1 de noviembre de 2011]

protección de la lengua amazigh como medio con el que poder asegurar que todos los grupos de población puedan alcanzar el mismo nivel de desarrollo.

Asimismo, si bien el modelo de organización territorial no constituía una cuestión central en esta primera etapa dentro del discurso del activismo amazigh en el país, la diáspora y algunos sectores de la propia población libia, no durarán en reivindicar para los Imazighen libios un sistema descentralizado, que conceda a la población amazigh nivel de autogobierno.

Así pues, sobre estas consideraciones y debido a la falta de respuesta de las nuevas autoridades del país a las mismas, el activismo amazigh decide continuar con la organización las protestas en diferentes partes del país, mostrando una enorme capacidad de movilización entre todos los sectores de la población, que despertaba la admiración entre la militancia amazigh de otros países del Norte de África y la diáspora.

Dicha admiración era expresada tanto por militantes individuales como por asociaciones, organizaciones y colectivos amazighes, que a través de comunicados y las redes sociales, mostraban su fascinación por la determinación con la que los Imazighen libios habían participado en el derrocamiento del régimen de Gadafi y en la defensa de sus derechos culturales, lingüísticos, políticos y económicos en el nuevo período.

Desde el inicio de la revuelta en Libia, organizaciones y militantes amazighes del Norte de África y de la diáspora han estado pendientes de la evolución de los acontecimientos en el país, llegando a solicitar transcurrido el primer mes, una intervención internacional en el país<sup>1043</sup>.

Así pues, organizaciones amazighes, de carácter internacional, como el CMA, de la diáspora como Tamazgha, o vinculadas a la militancia en otros países del Norte de África, expresaban a través de comunicados su apoyo a la revolución libia y al activismo de la población amazigh en el país.

---

<sup>1043</sup> Comunicado “Llamada a una intervención urgente de la comunidad internacional en Libia”, 15 de marzo de 2011.



En este sentido, el militantismo amazigh de otros países del Norte de África y de la diáspora y actores internacionales de la causa amazigh expresaban su admiración por la determinación mostrada por el pueblo libio<sup>1044</sup>, además de su “*su entera solidaridad y admiración*”<sup>1045</sup> por su revolución, “*soldada por la victoria ciudadana sobre la tiranía*”<sup>1046</sup>, que hacía que fuese considerado como un ejemplo de lucha por la libertad y los derechos de los Imazighen en el Norte de África, al mismo tiempo que se instaba al CNT a reconocer y dar respuesta a las demandas de dicha parte de la población<sup>1047</sup>.

*« En tanto que militantes del CMA comprometidos con el combate pacífico por las libertades democráticas, la diversidad múltiple y la pluralidad de nuestros países respectivos así como por el recubrimiento de todas sus dimensiones y de la personalidad de nuestros pueblos alienada por los poderes despóticos y dictatoriales, os damos nuestro apoyo eterno e inquebrantable”* <sup>1048</sup>.

*“[...] los Imazighen de Libia nos dan hoy un ejemplo de lucha fuerte por la libertad y por el restablecimiento de los derechos de los Imazighen en sus derechos naturales e históricos sobre su tierra. ¿No es el momento de que los Amazighs, por todo el Norte de África y del Sahel, sigan este ejemplo y se levanten contra los regímenes*

---

<sup>1044</sup> “Comunicado sobre la revolución de los jóvenes de Libia y las marchas pacíficas del movimiento 20 de febrero en Marruecos”, Asociación Tamaynut, 27 de febrero de 2011. Véase Anexos.

<sup>1045</sup> Comunicado « Soutien au soulèvement populaire de Libye », Congreso Mundial Amazigh, 20 de septiembre de 2011.

<sup>1046</sup> Comunicado « Soutien au soulèvement populaire de Libye », Congreso Mundial Amazigh, 20 de septiembre de 2011.

<sup>1047</sup> “[las organizaciones] apoyan al Consejo Nacional de Transición en Libia, y le demandan la aceptación de responsabilidades históricas edificando un estado democrático y ciudadano en Libia, y consagrando la identidad y la lengua amazighes en la próxima constitución, garantizando las condiciones de su protección y de su desarrollo”. Véase « Comunicado de Asociaciones, coordinadoras y federaciones amazighes de Marruecos », Rabat 11 de septiembre de 2011.

<sup>1048</sup> Comunicado « Soutien au soulèvement populaire de Libye », Congreso Mundial Amazigh, 20 de septiembre de 2011.

*colonizadores que sufren desde hace décadas para liberarse por fin de toda dominación?”<sup>1049</sup>.*

Bajo este contexto se enmarca la llamada “Declaración de Amsterdam sobre Libia”, firmada por tres organizaciones de la diáspora (Tamazgha-París, Libyan Working Group-Amsterdam y Tamunt n Imazighen n Libya- Londres, con la que se quiere “denunciar los crímenes bárbaros que comete Gadafi contra los libios que se han levantado contra su régimen”, expresar su solidaridad con aquellos que luchan por la caída del dictador, así como el deseo de que, una vez derrocado el régimen, Libia se convierta en un país “volcado hacia la modernidad, dotado de un Estado de Derecho que sepa garantizar su lugar a cada uno de sus componentes”, y se reconcilie con su historia, una nueva Libia en la que los Imazighen puedan encontrar su lugar e iniciar una nueva etapa en su combate<sup>1050</sup>.

Así pues, la situación de los Imazighen en Libia, representaba un ejemplo de la oportunidad que para los grupos étnicos no reconocidos por los estados de la región constituían los procesos de contestación y cambio político iniciados en algunos de ellos, en la medida en que éstos podían derivar en un reconocimiento de los derechos culturales, lingüísticos, políticos y sociales de dichos grupos, a los que se identificaba como víctimas del nacionalismo árabe<sup>1051</sup>.

Sin embargo, la falta de voluntad mostrada hasta el momento por el CNT de otorgar reconocimiento a las demandas realizadas por la población amazigh

---

<sup>1049</sup> Comunicado « Tamazgha aux côtés des Imazighen de Libye en lutte », Asociación Tamazgha, 4 de diciembre de 2011.

<sup>1050</sup> « Declaración de Amsterdam sobre Libia », Amsterdam 1 de marzo de 2011.

<sup>1051</sup> « [Las organizaciones aportan] su apoyo total a las aspiraciones de los pueblos de estos países a liberarse de la tiranía, la represión, a establecer la democracia para asegurar la libertad, la justicia y la igualdad a todos los ciudadanos sin discriminación ninguna; comenzando por las categorías políticas y civiles, objeto de persecuciones durante décadas y particularmente las víctimas del nacionalismo árabe como los Amazighs de Libia, los kurdos y otras minorías en Siria”. Véase « Comunicado de Asociaciones, coordinadoras y federaciones amazighes de Marruecos », Rabat 11 de septiembre de 2011.

propició la organización de diferentes concentraciones de solidaridad con los Imazighen libios en otros países del Norte de África y en países de asentamiento de la diáspora amazigh, como símbolo de apoyo a la población amazigh libia y a la labor y acciones emprendidas por los representantes de los Imazighen en Libia.

*“Nos inscribimos en su línea y les aseguramos nuestro apoyo indefectible. Los Imazighen no están dispuestos a negociar su libertad pagada con la sangre de sus hijos. La vuelta a prácticas gadafistas no está en el programa de los Imazighen que están decididos a llegar hasta el final de su combate para existir libremente, dignamente y sin ninguna concesión<sup>1052</sup>.*

Así pues, las concentraciones de solidaridad con los Imazighen de Libia se sucedían en diferentes puntos, organizadas por asociaciones y militantes amazighes en el exterior<sup>1053</sup>, así como las jornadas internacionales de solidaridad, como la que promueve la asociación Tamazgha el 17 de diciembre de 2011 con el fin de “no dejar a los libios en la sombra del túnel arabo-islamista” <sup>1054</sup>,

---

<sup>1052</sup> «Tamazgha aux côtés des Imazighen de Libye en lutte », *Amazigh News*, 5 de diciembre de 2011 <http://www.berbere24.com/tamazgha-aux-cotes-des-imazighen-de-libye-en-lutte-31463-05122011.html> [Acceso: 5 de diciembre de 2011]

<sup>1053</sup> Entre las concentraciones de apoyo a los Imazighen de Libia que tienen lugar se pueden citar las concentraciones organizadas en agosto en Barcelona por el *Moviment Amazic per la Democràcia, la Laïcitat i la Igualtat* (MADLI) para pedir que se lleve a cabo una reorganización política y democrática del territorio libio, apoyar a los Imazighen de Libia que reivindican sus derechos lingüísticos, culturales, sociales y políticos y defender la necesidad de contar con nuevas formas de autogobierno en el estado libio que permitan garantizar dichos derechos, o en octubre en París. Véase El MADLI exigeix democràcia per als amazics de Líbia”, *Llibertat.cat*, 24 de agosto de 2011. Disponible en <http://www.llibertat.cat/2011/08/el-madli-exigeix-democracia-per-als-amazics-de-libia-14756> [Acceso: 24 de agosto de 2011] y “A Paris, des voix s'expriment en faveur des Imazighen de Libye», *Tamazgha*, 16 de octubre de 2011. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/A-Paris-des-voix-s-expriment-en.html> [Acceso: 16 de octubre de 2011]

<sup>1054</sup> Comunicado « Tamazgha aux côtés des Imazighen de Libye en lutte », Asociación Tamazgha, 4 de diciembre de 2011.

y que se desarrolla en distintos puntos de Europa (París, Rennes), Canadá (Quebec, Montreal) y Estados Unidos (Nueva York, Boston)<sup>1055</sup>.

Estas movilizaciones en el exterior a favor de los Imazighen de Libia tenían como objetivo sensibilizar a la opinión pública de sus respectivos países sobre la problemática y la situación de la cuestión amazigh en el país, una labor que también era desempeñada a nivel institucional por otros órganos. Así pues, el Grupo de Amistad Euro-Amazigh, a través de algunos de sus miembros, emprende diferentes acciones de sensibilización a la comunidad internacional y crear una corriente de opinión favorable al reconocimiento de los derechos de los Imazighen en Libia en instituciones como el Parlamento Europeo, a través de la organización de encuentros con representantes de la dirección del movimiento de resistencia en el mismo, o la organización de visitas de miembros de dicho Grupo de Amistad a la región de Adrar Nefusa, con el fin de *“hacer saber que el combate de las naciones oprimidas que se baten por sus derechos es un combate liberador en todos los países del mundo”*<sup>1056</sup>.

Al cierre de esta tesis doctoral, cuyo período de estudio se cierra en el año 2011, el CNT y las autoridades del gobierno provisional no habían dado respuesta a las reivindicaciones realizadas por la población amazigh del país. Sin embargo, los Imazighen de Libia representaban en esos momentos, por su importante volumen, por la represión sufrida por su población durante el régimen anterior y por su determinación e implicación en la caída de Gadafi y la promoción y defensa de sus derechos lingüísticos, culturales y políticos durante la revolución y en su etapa posterior, el ejemplo de lo que grupos étnicos no reconocidos o minorizados por los regímenes de la región podían conseguir en el nuevo escenario político que se abría en el Norte de África: el

---

<sup>1055</sup> Véase «Première mobilisation au profit des Imazighen de Libye réussie...», Tamazgha, 19 de diciembre de 2011. Disponible en [http://www.tamazgha.fr/0\\_log/spip.php?article3207](http://www.tamazgha.fr/0_log/spip.php?article3207) [Acceso : 19 de diciembre de 2011]

<sup>1056</sup> Discurso de François Alfonsi, diputado del Parlamento Europeo y presidente del Grupo de Amistad Euro-Amazigh, « Le rôle primordial de la résistance amazighe dans la prise de Tripoli », Bruselas 18 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.berbere24.com/articles/le-role-primordial-de-la-resistance-amazighe-dans-la-prise-de-tripoli-23591-20092011.html> [Acceso: 18 de septiembre de 2011]

respeto a la pluralidad y a la diversidad, la consolidación de las aspiraciones de estos grupos, y la evidencia de sus compromiso con el cambio político en sus respectivos países y en la región.

### **8.6.2. EL TUNEZ AMAZIGH: LA RECUPERACIÓN DE UN PASADO OLVIDADO TRAS LA CAIDA DE BEN ALÍ**

En el caso de Túnez, la población amazigh representa en torno al 3% del total, y en su mayor parte se encuentra asimilada a la población arabófona del país, si bien persisten núcleos amazigófonos en torno a las áreas de Matmata, Tamezret, Zeraoua y Taoujout.

Su reducido número, y la ausencia total de casi cualquier actividad que no fuese clandestina a favor de la cultura amazigh durante el régimen de Ben Ali hacen que, a diferencia de lo que había ocurrido en Libia, no es hasta el inicio de la transición política en el país cuando la población amazigh tunecina comienza a organizarse<sup>1057</sup>.

Hasta entonces la posición del régimen se había caracterizado por su negacionismo, por sus intentos de esquivar, ocultar o simplemente ignorar las preguntas e informaciones que organizaciones internacionales, como el CERD, hacían al estado a cerca de la población amazigh del país, o la preservación de su cultura.

---

<sup>1057</sup> Entre la actividad clandestina relacionada con la cuestión amazigh, previa a la caída de Ben Ali, se encuentran iniciativas como la creación en el año 1984 de un colectivo clandestino para la protección del patrimonio amazigh en Tamezret, una localidad de alrededor de 1000 habitantes en el sudeste del país. Véase « Tunisie - Les Amazighs veulent faire entendre leur voix à la Constituante », *Afreek election*, 13 de noviembre de 2011. Disponible en <http://www.afreekelection.com/tunisie/item/9615-article7849.html> [Acceso: 13 de noviembre de 2011]

*“No existe una “cuestión beréber” en Túnez. El beréber es una lengua. Túnez es un país homogéneo en el plano lingüístico, religioso y cultural: la población allí es mayoritariamente arabófona. Las civilizaciones que se han sucedido en Túnez han creado unas condiciones de un cruce de culturas muy enriquecedor. Esta diversidad no ha dado jamás lugar a ninguna adversidad. En Túnez, los bereberes constituyen una franja extremadamente reducida dentro del conjunto de la población, que no sobrepasa el 1%. Se integran perfectamente y no sufren ninguna forma de discriminación. Es por el hecho de ser exclusivamente oral que no da lugar a una enseñanza sistemática y estructurada”<sup>1058</sup>.*

Desde la independencia del país, el sistema político tunecino había ignorado la existencia de los Imazighen en sus distintos textos constitucionales y en diferentes textos legislativos. Así, desde la Constitución de 1959, en la que se establece Túnez como una nación arabo-islámica, otras leyes como el “Pacto Nacional” de 1988, con el que se refuerza la arabización del país, o el “Código de Protección de la Infancia” de 1995, en el que se establece que el sistema educativo del país debe de respetar y ser conforme a los valores árabes e islámicos, van progresivamente reforzando el aislamiento de la población amazigh dentro del sistema político del país.

Frente a ese negacionismo político e institucional, algunos organismos internacionales, como el CERD, comienzan a lo largo de la última década a instar al estado tunecino a preservar y promover la identidad cultural y lingüística amazigh del país, conceder a la población amazigh el derecho a disfrutar de su propia cultura y de usar su propia lengua, en privado y en público, libremente y sin discriminación, y permitir su uso a los amazigófonos en las instancias administrativas y judiciales del país. Junto con estas demandas, en diferentes informes se comienza a sugerir al estado tunecino la promoción del conocimiento de la historia, la lengua y la cultura amazigh dentro del

---

<sup>1058</sup> Véase “ONU - Le négationnisme du gouvernement tunisien envers les Amazighs», *Kabyle*, 3 de marzo de 2009. Disponible en <http://www.kabyle.com/fr/comment/6724> [Acceso: 21 de enero de 2012]

sistema educativo del país, y se recomendaba considerar la posibilidad de crear programas en tamazight en los medios de comunicación estatales<sup>1059</sup>.

Sin embargo, a pesar de estas recomendaciones no es hasta la apertura política que sigue a la revuelta tunecina, que permite la formación de nuevos partidos políticos y asociaciones, cuando se crean las primeras organizaciones amazighes en el país.

*“Justamente, hemos aprovechado la caída del régimen de Ben Ali para salir de la sombra y militar sobre el terreno con el fin de acceder a nuestros derechos. Porque en la época de Ben Ali, las cosas se hacían de manera muy discreta. Utilizábamos mucho Internet”*<sup>1060</sup>.

El primer paso en la organización de los activistas amazighes del país tiene lugar el 10 de abril de 2011 en la localidad de Matmata, donde se celebra el primer *Congreso Nacional Amazigh*, durante el cual surge la idea de crear la primera asociación amazigh de Túnez, la *Asociación Tunecina de Cultura Amazigh* (ATCA), que llegará a implantarse en diferentes localidades del país<sup>1061</sup>.

La ATCA, presidida por una mujer, Khadija Ben Saïdane, no es legalizada por el gobierno tunecino hasta el 30 de julio de 2011, a pesar de que sus objetivos se encontraban vinculados principalmente a la promoción del patrimonio cultural amazigh y a la protección y potenciación del uso y estudio de la cultura amazigh en el país, con el fin de *“contribuir a la construcción de una*

---

<sup>1059</sup> Véase “International Convention on the Elimination of all Forms of Racial Discrimination Seventy-fourth session 16 February-6 March 2009” .

<sup>1060</sup> Véase « Entretien avec Hajer Barbana », *Tamazgha*, 25 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Manifestation-pour-la.html#.TvNQctXzAaY.facebook> [Acceso: 25 de diciembre de 2011]

<sup>1061</sup> La ATCA se encuentra implantada en la actualidad en Nabeul (noreste), Gafsa (oeste), Tataouine (extremo sur), Gabes (sur), Béja y Mjaz el Bab (noroeste) y Bizerte (norte).

*cultura tunecina coherente, basada sobre la diversidad, la diferencia y la participación, sin exclusión ni marginación”<sup>1062</sup>.*

Sin embargo, conforme se avanza en el proceso de cambio político en el país, las exigencias de reconocimiento constitucional de la lengua amazigh en el país se fortalecen, debido a la influencia que tanto el reconocimiento constitucional del tamazight en Marruecos como las reivindicaciones y protestas de los Imazighen de Libia tienen sobre el incipiente activismo amazigh tunecino.

En este sentido, tras la celebración de las elecciones a la Asamblea Constituyente que tienen lugar el 23 de octubre, se decide convocar una manifestación en la capital de Túnez para el día 25 de diciembre, con el objetivo de demandar el reconocimiento del tamazight y su introducción en la nueva Constitución del país. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en Marruecos o en Libia, las reivindicaciones del activismo tunecino representaban un grado menor de exigencia, en la medida en que las demandas expresadas se referían exclusivamente a la inscripción del tamazight como lengua nacional en la nueva constitución, al derecho de aprender tamazight en las regiones amazigófonas, la garantía de que la lengua fuese enseñada en la universidad, así como el respeto a la toponimia amazigh, a que los pueblos y ciudades tunecinas mantuvieran sus nombres originales, y a que en las calles se introdujeran nombres de símbolos y personalidades amazighes.

---

<sup>1062</sup> La asociación se forma con el fin de poder llevar a cabo seis objetivos principales: revalorizar el patrimonio civilizacional amazigh de Túnez, desarrollarlo y darlo a conocer en el interior del país y en el exterior, valorizarlo y explotarlo al servicio del desarrollo integral, sobre todo en las regiones amazigófonas; potenciar la investigación, los estudios y la producción relativa a la cultura amazigh, y organizar eventos en ese dominio; relanzar el uso de la escritura tfinagh en tanto que útil de expresión y de transcripción gráfica de la lengua amazigh; preservar el estilo arquitectónico de los pueblos tunecinos y trabajar para que sean inscritos en la lista del patrimonio mundial de la Unesco; salvaguardar los usos y costumbres auténticas amazighes en Túnez y combatir la imagen estereotipada y los prejuicios concernientes a los amazighes; contribuir a la construcción de una cultura tunecina coherente, basada sobre la diversidad, la diferencia y la participación, sin exclusión ni marginación. Véase “La culture amazighe reconnue officiellement en Tunisie », *Temoust*, 1 de agosto de 2011. Disponible en <http://www.temoust.org/la-culture-amazighe-reconnue,15420> [Acceso : 1 de agosto de 2011]



A nivel interno, el inicio de la transición política en el país supone también el comienzo del fortalecimiento de la cuestión amazigh y su asentamiento dentro de la esfera social tunecina, en la medida en que tanto la población como la comunidad científica del país presta cada vez más atención y conoce con mayor profundidad las acciones y reivindicaciones desarrolladas por los sectores activistas en el país<sup>1063</sup>.

Asimismo, el renacimiento de la cuestión amazigh en el país, así como la puesta en marcha de una militancia organizada ha permitido la inserción de militantes y nuevas organizaciones vinculadas a la cuestión en la esfera internacional del activismo amazigh, así como una participación activa de los mismos en las nuevas estructuras que se ponen en marcha tras el inicio de las protestas en el Norte de África.

La “recuperación tunecina” constituye, junto con la demostración de fuerza de los imazighen libios, el ejemplo del despertar que el ciclo de protestas supone para los grupos hasta el momento marginados o minorizados por los estados de la región. Este reconocimiento y el simbolismo del despertar de la causa amazigh, es lo que se quiere transmitir con la organización de la Asamblea del CMA en Djerba (Túnez) en el mes de septiembre, que supondrá la inserción del nuevo activismo tunecino en el ámbito internacional de la militancia amazigh.

---

<sup>1063</sup> En dos breves estancias científicas en el país, en junio de 2011 y abril de 2012, hemos podido comprobar el incremento del interés y de la atención tanto por ciudadanos como por la comunidad científica tunecina por la cuestión amazigh en el país, así como el reconocimiento de la existencia de un activismo organizado que demanda al estado una serie de reivindicaciones culturales y lingüísticas, y que lejos de seguir con la dinámica negacionista que todavía habíamos observado en la estancia de junio de 2011, se admite y resalta la existencia de una “cuestión amazigh” en el país.

### 8.6.3. EFECTOS DE LA PRIMAVERA AMAZIGH SOBRE EL ACTIVISMO INTERNACIONAL DE LA CAUSA

La importante presencia del activismo amazigh en las protestas y revueltas que recorren el Norte de África a lo largo del año 2011, así como las esperanzas puestas en el proceso por parte de la población y militantes amazighes de la región, impulsan la puesta en marcha de nuevas iniciativas de internacionalización de la causa, que puedan dar respuesta a las necesidades que el nuevo contexto político regional plantea, y a los futuros escenarios que puedan abrirse en el transcurso de los procesos de cambio emprendidos en algunos países.

Así pues, el “despertar” del activismo amazigh en países como Túnez, Libia o incluso Egipto<sup>1064</sup>, donde los regímenes anteriores habían perseguido cualquier acción de exaltación de la cultura y lengua amazigh que pusiese en entredicho la homogeneidad de su identidad y el carácter árabe de sus estados.

En este sentido, dos serán las dinámicas principales: por un lado, la formación de nuevas estructuras de militancia panamazigh; y por otro lado, las iniciativas de reestructuración de las organizaciones internacionales amazighes ya creadas.

En primer lugar, surgen nuevas organizaciones o se lanzan propuestas de crear nuevas estructuras de carácter panamazigh, principalmente desde el activismo marroquí y cabil.

---

<sup>1064</sup> En el año 2010 nació en el oasis de Siwa la llamada « Red egipcia por los Amazighs (ENFA) », cuyo objetivo era la defensa de los derechos culturales de los Imazighen de Egipto, asentados principalmente en torno a dicho oasis. Tras la caída de Mubarak, la asociación incrementa y hace más visible su actividad, especialmente a partir ya del año 2012, tras su inserción en la nueva organización UNAP, al contar con el apoyo y participación de miembros de la misma en las iniciativas que emprende, como la celebración del Nuevo Año Amazigh, la participación, a través de su coordinadora Amani Wachahi en actividades científicas sobre los Imazighen de Siwa o la aparición en medios de comunicación nacionales, para instar a la Junta miliar a desarrollar políticas de empoderamiento de las minorías culturales en el país. Véase Disponible en *أمانى الوشاحى لبرنامج ساعتين على الهواء : الأمازيغية قومية تنتصر للمرأة* , *Ossanlibya*, 15 de enero de 2012. Disponible en <http://ossanlibya.org/?p=24053> [Acceso: 15 de enero de 2012]

En el primer caso, a partir de un encuentro celebrado en Tánger entre Imazighen de todo el Norte de África, dentro del marco de la VII edición del *Festival Twiza* que tiene lugar en dicha ciudad, se forma el día 24 de julio una nueva organización de carácter transnacional que recibe el nombre de *Unión Norteafricana de los Pueblos* (UNAP). Como presidente de la nueva organización se designa a Ferhat Mehenni, hombre clave del MAK y del gobierno provisional de la Cabilia en París, y junto a él tres vicepresidentes adjuntos (Tomas Quintana de las Islas Canarias, Khadidja Bensaidane de Túnez, Fethi N Khelifa de Libia y Ahmed Arehmouch de Marruecos), un tesorero (Ilias El Omari) y una secretaria (Amani Wachahi de Egipto)<sup>1065</sup>.

#### REUNIÓN DE CREACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN UNIÓN NORTEAFRICANA DE LOS PUEBLOS EN TÁNGER EL 24 DE JULIO DE 2011



Fuente: Facebook

<sup>1065</sup> Véase “أمازيغية : بلاغ اتحاد شعوب شمال إفريقيا” communiqué UNAP Tange”, *Riftoday*, 28 de julio de 2011. Disponible <http://www.riftoday.com/modules/news/article.php?storyid=1389> [Acceso: 28 de julio de 2011]

Sin embargo, la formación de la UNAP, no contaba con la aprobación de todos los sectores del activismo amazigh en Marruecos, especialmente de los más jóvenes, que a través del *Congreso de la Juventud Amazigh* (CJA), expresaban su rechazo a dicha organización, pidiendo el boicot a su participación en la misma, al considerar que se encontraba carente todo tipo de legitimidad para representar a los Imazighen del Norte de África, y acusando sus promotores de valerse de la falta de conocimiento de los activistas tunecinos y egipcios sobre el movimiento amazigh en Marruecos. En el comunicado emitido por el CJA se denunciaba que el promotor de la iniciativa fuese Ilias El Omari, al que consideraba “uno de los más grandes jefes de la corrupción política y económica de Marruecos”<sup>1066</sup>, y uno de los personajes de la política marroquí más señalados por el *Movimiento 20 de febrero* durante las protestas, acusándole de intentar promover una nueva división dentro del movimiento amazigh y sustituir la legitimidad de otras organizaciones internacionales.

Al mismo tiempo, militantes del movimiento amazigh en Marruecos expresaban y compartían en las redes sociales diferentes explicaciones sobre el origen de esta nueva organización, entre las que se encontraba el intento del propio El Omari de buscar nuevas vías a través de las cuales continuar manteniendo capacidad y espacios de influencia y acción dentro de la esfera política marroquí. En este sentido, “la primavera amazigh” y las posibles repercusiones que el fortalecimiento e incremento que el activismo amazigh estaba viviendo en la región podía tener sobre los estados y procesos de cambios iniciados en algunos de ellos, hacían que la creación y control de una organización transnacional de estas características pudiese ser una cuestión de interés para el estado marroquí.

La actividad de la UNAP desde su formación hasta finales de 2011 se centrará principalmente en la emisión de comunicados relacionados con cuestiones de carácter internacional, no relacionadas con el contexto de protesta

---

<sup>1066</sup> Véase لقاء طنجة استغل جهل تونس ومصر بالحركة الأمازيغية المغربية في *Riftoday*, 29 de julio de 2011. Disponible en <http://www.riftoday.com/modules/news/article.php?storyid=1393> [Acceso: 29 de julio de 2011]

de los estados de la región, y la participación y presencia de algunos de sus miembros en actividades y acciones de promoción de la cultura amazigh.

En el segundo caso al que hacíamos mención, desde el ámbito cabil, el MAK lanza la iniciativa de creación de un “Frente Amazigh” en el Norte de África”. La nueva organización pretendía ser un instrumento a través del cual hacer frente a los retos a los que el activismo amazigh iba a tener que enfrentarse en este nuevo período de cambio político, con el objetivo de *“militar activamente por la emancipación de sus pueblos [Amazigh] a través de la instauración de estado regionales autónomos”* y de *“arrancar nuestros derechos legítimos a una existencia libre y digna en nuestros países”*<sup>1067</sup>. Se pretendía pues, construir una acción unitaria que reforzase *“nuestros derechos nacionales e internacionales frente a la política de substitución identitaria que quiere hacer de nuestros pueblos extranjeros sobre sus propios territorios”*<sup>1068</sup>.

Esta iniciativa de creación de un “Frente Amazigh” en el Norte de África no llega a concretarse en la puesta en marcha de ninguna estructura o acción concreta al cierre de esta tesis doctoral.

Dentro del movimiento amazigh de Marruecos el resurgir del activismo en otros países del Norte de África, incrementa el interés de determinados sectores militantes de establecer relaciones con los grupos, colectivos y líderes activistas de Túnez, y sobre todo de Libia. En este sentido, por parte de activistas marroquíes se inician distintas acciones de acercamiento, como el viaje de Hassan Id Belkacem a Libia en octubre de 2011, o la recepción por parte de miembros de la organización OADL de militantes amazigh libios del CNT en Rabat en junio de ese mismo año.

---

<sup>1067</sup> Véase “Le MAK appelle à un « Front amazigh » en Afrique du Nord », *Siwel*, 25 de diciembre de 2011. Disponible en [http://www.siwel.info/Le-MAK-appelle-a-un-Front-amazigh-en-Afrique-du-Nord\\_a2752.html](http://www.siwel.info/Le-MAK-appelle-a-un-Front-amazigh-en-Afrique-du-Nord_a2752.html) [Acceso: 25 de diciembre de 2011]

<sup>1068</sup> Véase “Le MAK appelle à un « Front amazigh » en Afrique du Nord », *Siwel*, 25 de diciembre de 2011. Disponible en [http://www.siwel.info/Le-MAK-appelle-a-un-Front-amazigh-en-Afrique-du-Nord\\_a2752.html](http://www.siwel.info/Le-MAK-appelle-a-un-Front-amazigh-en-Afrique-du-Nord_a2752.html) [Acceso: 25 de diciembre de 2011]

Paralelamente a estas iniciativas de acercamiento, surge desde el interior del movimiento amazigh marroquí la idea de reestructurar las organizaciones internacionales amazighes ya existentes, concretamente el CMA, dividido desde el año 2008 en dos secciones diferentes.

Desde la organización Tamaynut, a través de una propuesta lanzada por Hassan Id Belkacem en redes sociales, se promueve la iniciativa de reunificar el CMA, que debía de celebrar su VI Asamblea en 2011, a partir de lo que se consideraba un objetivo estratégico para crear un *“militantismo amazigh sólido”*, y que no era otro que *“la reconciliación amazigh a nivel de Marruecos”*<sup>1069</sup>. Así pues, *“a la vista del momento histórico que conoce la amazighidad a la estela de los acontecimiento actuales que conoce Tamazgha, y con el fin de que el Movimiento Amazigh pueda alcanzar una estrategia clara para continuar la lucha”*<sup>1070</sup>, se pone en marcha una Comisión provisional de coordinación constituida por representantes de asociaciones amazighes marroquíes<sup>1071</sup>, miembros de las dos secciones del CMA, que se reúne por primera vez en Rabat el 10 y 11 de septiembre de 2011. El objetivo de la reunión era abrir un espacio de diálogo entre las partes y corrientes enfrentadas con el fin de favorecer una reconciliación entre las mismas. En ella participan diferentes asociaciones amazighes de Marruecos<sup>1072</sup>, que se comprometen a facilitar el acercamiento de los dos sectores de la organización. Tras este primer encuentro, llega a celebrarse una segunda reunión los días 17 y 18 de septiembre, sin que llegue a concretarse en la toma de ninguna decisión concreta, más bien, al contrario, se

---

<sup>1069</sup> « Communiqué au sujet de l'initiative pour un Congrès Mondial Amazigh unifié », Rabat 10 de septembre de 2011.

<sup>1070</sup> « Communiqué au sujet de l'initiative pour un Congrès Mondial Amazigh unifié », Rabat 10 de septembre de 2011.

<sup>1071</sup> Chakib Al Khayari (Asociación Rif para los Derechos del Hombre), Mohamed Bouchdoug (Asociación Imal), Ali Khadaoui (Coordinadora de Acción Amazigh en el Marruecos Central), Khalid Zerrari (Asociación Assid), Zoubida Fdail (Coordinación Amyafa), Mohamed Handaine (Asociación Tamunit Uyffus), Hassan Id Belkacem (Asociación Tamaynut), Mohamed Almarraki pour l'Association Bouya

<sup>1072</sup> Tamaynut – Rabat , Coordinadoration Amyafa – Marruecos Central, Asociación Assid – Meknes, Imal – Marrakech, Organización de la Juventud, Asociación de la Universidad de Verano- Agadir, Anaruz – Azilal, Amghar – Khenifra, Tiwizi - Beni Mellal, Tihya, Asekka – Azilal, Confederación Tamunt n Uyffus – Agadir, Tawsna – Achtukn, Tazarzit - Sebt Kerdan, Azemza – Tarudant, Amnay – Azrou, Afaq – Khénifra, Tizi Ifris – Mrirt, Afryun – Taza, Coordinadora de Action Amazigh de Marruecos Central, Urtu – Ifran, Anzgum – Azrou, Afus lkhir - Souq Lhad, Bouya – Nador, Tisuraf - Utat Lhaj, Tifsa – Meknes, Urir - Agadir Bougafer – Alnif, Dchar Inu - Ait Said.

ponen de manifiesto las profundas diferencias, más personales que ideológicas, entre las partes.

Previamente a la celebración de ambos encuentros, sectores integrantes de la sección CMA-Tizi Ouzu, emiten un comunicado en el que se desvinculan de la iniciativa encabezada por Hassan Id Belkacem, dejando constancia de su disposición al diálogo y acercamiento de las partes, pero a los intentos de control y absorción de una sobre la otra y a la participación de partidos políticos en el interior de la organización<sup>1073</sup>.

La imposibilidad de unificar las dos secciones del CMA y celebrar una única asamblea acaba siendo imposible, por lo que ambas partes deciden mantener las fechas y lugares de celebración que previamente cada una de ellas había acordado. Por un lado, el CMA-Meknés celebra su VI Asamblea General, en Djerba (Túnez) entre los días 30 de septiembre y 2 de octubre, y por otro el CMA-Tizi Ouzu organiza su VI Asamblea en Bruselas entre los días 9 y 11 de diciembre de 2011.

La organización del CMA en Djerba, a la que asiste una mayor representación del activismo amazigh que al encuentro de Bruselas, busca por un lado dar un impulso al movimiento amazigh tunecino y por otro lado apoyar la lucha que la población amazigh libia estaba desarrollando tanto para lograr la caída del régimen de Gadafi como para luchar por sus derechos dentro del nuevo contexto político libio. Fruto de esta nueva asamblea Fethi Benkhelifa, activista amazigh de origen libio sale elegido como nuevo presidente del CMA, y Khadija Ben Saïdane, presidenta de la asociación tunecina ATAC, vicepresidenta de la organización. El VI CMA representa pues una expresión de apoyo y reconocimiento al activismo amazigh que ha emergido con las revueltas en el Norte de África.

---

<sup>1073</sup> « Communiqué d'éclaircissement du Congrès Mondial Amazigh », 7 de septiembre de 2011.

Por su parte, el CMA-Tizi Ouzu celebra su VI Asamblea en Bruselas<sup>1074</sup>, donde la representación más importante la constituyen activistas rifeños de la región y en la diáspora, movilizados en a través Rachid Raha, rifeño y ex presidente en dos ocasiones de la organización. En la Asamblea de Bruselas se decide transformar la sección del CMA que ellos representan en otra organización llamada “Asamblea Mundial Amazigh” (AMA), que será presidida por un rifeño en el exilio, Mohamed El Battiui<sup>1075</sup>.

La AMA se crea con sede social en Bruselas, y entre los objetivos que se recogen en sus estatutos, se encuentran: la defensa, la promoción y el desarrollo de los derechos de los pueblos autóctonos, en particular amazighs; la defensa del principio y del derecho a la autonomía de las regiones, en particular amazighes, y la puesta en marcha de instituciones democráticas, en particular, sobre el conjunto del territorio de Tamazgha; la defensa, el desarrollo y la promoción de la identidad cultural de los pueblos, poblaciones e individuos amazighes a escala mundial, y en sus regiones o países de origen o acogida; y la acción por el reconocimiento oficial (constitucional e institucional) de la identidad, la cultura y la lengua amazighes, en los diferentes países de Tamazgha .

Las reformas e iniciativas de renovación de la internacionalización de la causa amazigh mencionadas, así como las dificultades y problemas surgidos en su puesta en marcha, evidencian que, a pesar de las luchas simultáneas que el activismo amazigh desarrolla en este período contra los regímenes en el poder y en favor de su propio derecho de insistencia, la solidaridad panamazigh es el elemento que representa este renacer, en la medida en que el contexto estatal y

---

<sup>1074</sup> Véase <http://www.youtube.com/watch?v=CesjVd1DYh0>

<sup>1075</sup> El resto del Consejo Confederal de la AMA está formado por Mimoun Charqi (Presidente de honor y encargado de asuntos jurídicos), Louisa Hadad (Secretaria general y presidente delegada por Francia) Dmam Aissa (Secretario general adjunto), Moussa Backa (Tesorero general), Jamal Alatiaoui (Tesorero general adjunto), Rachid Raha (Presidente delegado de relaciones internacionales) Thomas Fortune (Presidente delegado por los Tuaregs), Ibrahim Ag Wanasnati (Vice-presidente delegado por los Tuaregs) Badr Aiyachi (Portavoz y responsable de comunicación), Mohamed Elmajjoudi (Preseidente delegado por Bélgica), Naima Nahnah (Presidente delegado por España), Amina Ibnou-cheikh (Presidente delegado por Marruecos), Faissal Aoussar (Presidente delegado por el Gran Rif), Ghazal Abdellah (Presidente delegado por el Gran Atlas), Nouredin Hathout y Mohamed Elhamouti (Miembros encargados de misiones).



regional de cada activismo continúa siendo el marco de referencia de cada militancia amazigh.

## **8.7. LA JUVENTUD Y EL CAMBIO POLÍTICO EN MARRUECOS: ¿RELEVO GENERACIONAL EN EL ACTIVISMO AMAZIGH?**

La juventud a la que se le atribuye el protagonismo de las revueltas en el Norte de África, se diferencia de sus generaciones precedentes en disponer de un acceso más fácil y extensivo a la cultura y a la educación, así como a otros instrumentos de comunicación e información no disponibles anteriormente. Constituyen pues estas juventudes nuevas generaciones a las que no se les puede mentir, a las que su conexión al mundo global les otorga los instrumentos alternativos a las vías tradicionales para contrarrestar, oponerse, desvirtuar y rechazar las políticas y acciones de los regímenes autoritarios.

En Marruecos, a diferencia de otros países, el juego político no ha estado nunca anulado completamente, excepto durante el periodo comprendido entre los años 1965 y 1972 en el que se instaura el gobierno de excepción. Sin embargo la aparición del *Movimiento 20 de febrero*, tal y como señala Mernissi (2011: 1), consigue contrarrestar la existencia de un cierto inmovilismo social y una condescendencia política que se habían enraizado en la sociedad después de algunas décadas.

Para una parte de la juventud del país, la jornada del 20 de febrero marcaba un antes y un después en la medida en que para ella suponía una rehabilitación de la política<sup>1076</sup>, un bautismo en la arena de la contestación<sup>1077</sup>.

---

<sup>1076</sup> Entrevista a Mohamed Tozy, *Afkar/Ideas*, automne 2011.

<sup>1077</sup> Para muchos jóvenes marroquíes la jornada del 20 de febrero supone un bautismo político en tanto en cuanto se sienten por primera vez comprometidos con una causa política en el país, debido a una desconfianza de gran parte de la juventud hacia la política y la clase política del país, que se cristalizaba en una baja participación de este sector de la población en las consultas electorales. Desrues (2011) habla, en el caso de las últimas elecciones comunales que se habían celebrado en el país de una participación del 30% de la juventud marroquí en las mismas, muy por debajo de la tasa total de

Para otros sectores representaba la expresión generalizada y masiva de una nueva manera de entender la política, a la que previamente se habían entregado a través de su trabajo y participación en organizaciones de la sociedad civil, como medio de expresión del compromiso político y de participación ciudadana, diferente de los canales tradicionales de partidos políticos y sindicatos.

Del mismo modo, la jornada del 20 de febrero suponía para otra parte de la juventud marroquí, como por ejemplo las juventudes de la USFP, el PPS o el PJD que deciden participar en las movilizaciones a pesar de las directrices adoptadas por las direcciones de sus partidos, una manera de expresar su rechazo a la ausencia de democracia interna a la hora de tomar las decisiones claves y a la resistencia a procesos naturales como el rejuvenecimiento de las estructuras partidistas (Khirlani, 2011a).

Así pues, la emergencia del *Movimiento 20 de febrero*, tal y como Boukhars y Hamid (2011) sostienen, contribuye a impulsar a una nueva dinámica de activistas políticos jóvenes que se movilizan contra las estructuras de poder y piden una mayor democracia y participación en Marruecos en conjunto, pero también dentro de los propios partidos políticos y organizaciones de las que algunos forman parte. Integran pues en un primer momento el movimiento de protesta una juventud, que no se había interesado o que desconfiaba de la política tradicional del estado, otra juventud que participaba de la vida política y social del país a través de canales alternativos a las estructuras partidistas y sindicales, y otra juventud que no acababa de encontrar su sitio en los órganos de las organizaciones políticas a las que pertenecía.

El liderazgo juvenil de las manifestaciones, al que se incorporaban jóvenes vinculados tanto a sectores de izquierda, como a grupos islamistas y al

---

participación que se situaba en el 51%. En este sentido un joven entrevistado por el corresponsal de *Jeune Afrique* en Marruecos lo hacía saber: “*es la primera vez que vivo una verdadera experiencia política [...] no creía en ello [en las elecciones, tras confesar que no había votado en las legislativas de 2007]... ahora el cambio es posible*”. “Maroc: une révolte sans crainte, sans trêve et sans leader », *Jeune Afrique*, 20 de junio de 2011.

movimiento amazigh, supone el acercamiento entre las tres tendencias políticas más fuertes y con mayor presencia en las universidades marroquíes, pues hasta el momento había permanecido profundamente divididas.

En este sentido, dos años antes del inicio de las protestas, en el curso de nuestra investigación, un miembro del MCA de la sección universitaria de Oujda, reconocía la falta de diálogo entre las diferentes ramas de la UNEM, sus continuos enfrentamientos y escasa comunicación.

*“La realidad es que existe una crisis dentro del movimiento estudiantil en Marruecos. No hay confianza o unión ante un problema. No se celebran reuniones conjuntas ni tampoco actos o manifestaciones. Cada uno actúa por su lado”<sup>1078</sup>.*

Los problemas del movimiento amazigh con las otras tendencias de la UNEM derivaban principalmente del sentimiento de incomprensión y de la falta de apoyo que el MCA siente recibir por parte del resto de fuerzas del movimiento estudiantil del país, así como de la defensa de valores que son considerados contrarios a la causa amazigh.

*“Los islamistas sólo practican la solidaridad con Hamas, pero nosotros consideramos que deberían apoyar antes a la población de sus países, a la población amazigh que está por todo el Norte de África. Para nosotros lo prioritario es nuestro entorno. Si se organiza una manifestación por Gaza, por un bombardeo de Israel, nosotros no participamos. Lo nuestro es el Norte de África. En cambio los islamistas y los izquierdistas van a las manifestaciones y portan banderas de Hezbollah, pero se olvidan de los problemas de los Imazighen de Marruecos, que están en su mismo país”<sup>1079</sup>.*

---

<sup>1078</sup> Abdelmattaleb Zizaoui, Oujda, 20 de noviembre de 2009.

<sup>1079</sup> Entrevista a militante del MCA, Rabat 17 de abril de 2011.

Al mismo tiempo que este acercamiento entre corrientes políticas universitarias se producía, la entrada y el apoyo de militantes de mayor edad a las protestas abría para el movimiento amazigh nuevos canales de diálogo, comunicación y colaboración entre las generaciones de más y edad y la juventud del movimiento.

Las relaciones inter-generacionales habían permanecido estancadas durante años debido a las diferencias que habían surgido entre las historias de militancia de cada una de ellas, dando lugar a una desconexión y ausencia de comunicación casi total entre las mismas, que llegaba hasta el momento en el que se inician las manifestaciones<sup>1080</sup>.

*“Necesitamos abrir un debate entre los sectores jóvenes y mayores dentro del movimiento. Hay mucha desinformación y necesitamos enseñar a las nuevas generaciones. No hay ningún intento de establecer ningún tipo de debate, y las asociaciones no hacen ningún trabajo específico de enseñanza para los jóvenes. Durante muchos años lo hemos dejado solos...desde 2011, la relación y la comunicación entre las generaciones ha empeorado. Ahora lo único que hace es venir para boicotear nuestras actividades”*<sup>1081</sup>.

Una de las cuestiones que más había intensificado la distancia generacional era la falta de apoyo de las generaciones de mayor edad en lo referente a las detenciones de estudiantes amazighes en la universidad.

---

<sup>1080</sup> Véase capítulo V de la tesis doctoral.

<sup>1081</sup> Entrevista con Ahmed Asside, Rabat 3 de diciembre de 2009.

*“Nos habéis dejado solos. No os preocupasteis nunca de la situación de los presos amazigh. No nos ayudasteis en protestar contra los encarcelamientos ni en pedir al Majzén la liberación de nuestros compañeros”*<sup>1082</sup>.

En este sentido, la liberación de los presos amazigh será una de las reivindicaciones permanentes de los sectores más jóvenes del movimiento a lo largo de todo el ciclo de contestación de 2011, y especialmente una vez que aquellos emprendan el día 13 de octubre de 2011 una huelga de hambre indefinida en las cárceles en las que se encuentran confinados<sup>1083</sup>. El apoyo a los estudiantes amazighes encarcelados se extiende también al resto de actores del movimiento amazigh que, en los comunicados y declaraciones que se emiten, exigen su liberación como una de las condiciones imprescindibles para que el proceso de cambio político en el país pueda considerarse como tal. La cuestión de los presos será sin duda uno de los puntos de acercamiento entre los sectores de diferente edad del movimiento amazigh, así como el incremento de la celebración de debates y reuniones conjuntas que se produce como resultado de la necesidad de acercar posiciones, impuesta por el devenir del ciclo de contestación en el país, tal y como hemos visto en el apartado 7.2.1 y 7.3.2 del presente capítulo.

Así pues, la movilización que consigue emprender el *Movimiento 20 de febrero* llega a ser excepcional por diferentes motivos. En primer lugar, porque federa a todo el territorio nacional alrededor de las mismas reivindicaciones estructurales (Mernissi, 2011: 3). En segundo lugar, porque da a los sectores de población más jóvenes el liderazgo de la protesta. Y en tercer lugar, porque unía bajo una misma bandera, la del *Movimiento 20 de febrero*, a tres corrientes

---

<sup>1082</sup> Intervención de un joven miembro del MCA en el curso de una reunión organizada por el periódico *Le Monde Amazigh* el 20 de abril de 2011 sobre “La cuestión amazigh y el Movimiento 20 de febrero”.

<sup>1083</sup> Comunicado del MCA de apoyo a los presos amazighes y de organización de protestas, 28 de octubre de 2011. Comunicado de la UNEM-MCA Imteghren «Declaración de solidaridad con los levantamientos populares en Marruecos», 10 de diciembre de 2011. Véase Anexos.

políticas –extrema izquierda, islamistas y amaziguistas- cuyas relaciones habían estado históricamente marcadas por la tensión, cuando no el conflicto.

Sin embargo, conforme avanzan los meses de protestas, las relaciones entre los agentes movilizados irían paulatinamente transformándose, así como la naturaleza originaria de la contestación.

En primer lugar, al liderazgo aparente de la juventud del país, se le unía una mayor presencia y poder en la toma de decisiones de otras generaciones, que deciden tomar parte del movimiento de protesta a través del CNAM20, que será especialmente activo en la organización de reuniones y en la emisión de comunicados y declaraciones, así como en la comunicación de las movilizaciones y concentraciones.

En el caso del movimiento amazigh, el nuevo ciclo de contestación ayuda a la rehabilitación y revitalización de organizaciones y activistas que estaban en la sombra o mantenían un perfil bajo, proporcionándoles una nueva oportunidad de reintegrarse activamente dentro del movimiento<sup>1084</sup>.

En este sentido, un viejo militante como Mohamed Chafik, que había mantenido un perfil bajo dentro de la escena amazigh desde hacía años, lidera en este período tanto la celebración de encuentros y debates como la redacción de algunos de los textos más importantes que son escritos y difundidos por el movimiento amazigh en este período. Otros militantes, como Ahmed Adghirni, quien se une al CNAM20, encuentran en este período una nueva oportunidad con la que rescatar viejos proyectos personales como el PDAM, cuya recuperación y el levantamiento de la prohibición de los partidos de base regional, étnica-lingüística o religiosa se convierten en una de las principales

---

<sup>1084</sup> Cuaderno de campo nº15 (abril de 2011): *“He vuelto a nacer. Soy una nueva persona, soy un militante nuevo, y mis gafas también son nuevas [saca unas gafas del bolso de la camisa] Son las gafas del 20 de febrero. Con ellas lo veo todo de distinta manera”*, decía de manera teatralizada un militante perteneciente a la primera generación de activistas del movimiento amazigh en Marruecos en el curso de una reunión organizada por el periódico *Le Monde Amazigh* el 20 de abril de 2011 sobre “La cuestión amazigh y el Movimiento 20 de febrero”.

demandas del movimiento amazigh durante las protestas, y especialmente tras la celebración del referéndum constitucional.

Junto con la rehabilitación de estas figuras del activismo amazigh, se produce también una recuperación de algunas iniciativas que, surgidas con anterioridad dentro del movimiento, habían quedado paralizadas. Nos referimos especialmente a aquellas relacionadas con la creación de estructuras de carácter político, ya fueran organizaciones con carácter de lobby o bien partidos políticos. Es en este momento, en el que surgen expectativas acerca de la posible apertura de un proceso de cambio político en el país, cuando se recuperan iniciativas que habían sido relegadas ante los obstáculos que el régimen marroquí imponía a las mismas, como es el caso de la iniciativa de la Red Azetta a la que ya hemos hecho mención, el PDAM de Ahmed Adghirni, o el PDF de Hassan Id Belkacem, un partido que llevaba más de cuatro años en proceso de creación<sup>1085</sup>.

Las causas explicativas de esta reaparición se deben a la confluencia de varias situaciones entre las que destaca: por un lado la percepción del inicio de un proceso de cambio político en el estado por parte de los actores del movimiento participantes en la protesta; y por otro lado, la necesidad de renovar las estrategias de militancia dentro del propio movimiento, tanto para hacer frente al nuevo escenario político del país como para reactivar el propio activismo amazigh en el país.

En segundo lugar, el carácter descentralizado y la amalgama de tendencias políticas que componen el movimiento acaban por provocar varias fracturas dentro del mismo. Su carácter descentralizado, con el que se busca huir del establecimiento de una organización piramidal y dar voz a todas las

---

<sup>1085</sup> مشروع كلمة للجنة التحضيرية في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر التأسيسي للحزب الديمقراطي الفدرالي Partido Democrático Federal de Marruecos , 23 de octubre de 2011. Disponible en [http://pdfmaroc.blogspot.com.es/2011\\_10\\_01\\_archive.html](http://pdfmaroc.blogspot.com.es/2011_10_01_archive.html) [Acceso: 1 de diciembre de 2011]

partes del mismo, acaba convirtiéndose en un arma de doble filo, en un movimiento “*desesperadamente acéfalo*”<sup>1086</sup>.

Así pues, en algunos análisis realizados, como el de Boukhars y Shadi (2011), se veía que la falta de liderazgo carismático y la existencia de un proceso de toma de decisiones cada vez más ruidoso, habían contribuido a acrecentar la pérdida de disciplina organizacional del movimiento, que comenzaba a saturarse de contradicciones ideológicas.

De cualquier modo la falta de liderazgo dentro del movimiento, no impedía que determinados miembros intentasen presentarse como portavoces o interlocutores del mismo, y que a pesar de que los miembros de la coalición intentasen defenderse de todo arribismo, tal y como señalaba la prensa, la concurrencia de egos atizaba las tensiones, cada vez más visibles en cada asamblea general<sup>1087</sup>.

Se llega incluso a difundir un comunicado en el que algunos miembros del movimiento expresan su disconformidad con las apariciones mediáticas de Oussama El Khilifi, al que se le atribuía la primera iniciativa de movilizar a la población marroquí. La difusión de la noticia de su intención de participar en las elecciones legislativas de noviembre con la USFP, formación política a la que había pertenecido, recibe una importante reacción en contra por parte de otros miembros del Movimiento 20 de febrero, llegando incluso a ser expulsado de las propias manifestaciones<sup>1088</sup>.

La percepción de que partidos políticos de diferente signo se habían integrado dentro del Movimiento para poder controlarlo mejor y sacar réditos

---

<sup>1086</sup> « Maroc : le roi, le peuple et la révolution », *Jeune Afrique*, 20 de junio de 2011. Disponible en <http://www.jeuneafrique.com/Articles/Dossier/ARTJAJA2631p024-032.xml0/maroc-taieb-fassi-fihri-fouad-ali-el-himma-mohammed-vimaroc-le-roi-le-peuple-et-la-revolution.html> [Acceso: 8 de septiembre de 2011]

<sup>1087</sup> “Maroc: une révolte sans crainte, sans trêve et sans leader », *Jeune Afrique*, 20 de junio de 2011. Disponible en <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2631p024-032.xml3/> [Acceso : 8 de septiembre de 2011]

<sup>1088</sup> « M20F : Oussama Khilifi expulsé d’une manifestation à Rabat », *Demainonline*, 20 de noviembre de 2011. Disponible en <http://www.demainonline.com/?p=8613>. [Acceso : 20 de noviembre de 2011]



políticos del mismo, hace disminuir el número de manifestantes<sup>1089</sup>, además de poner claramente en cuestión el liderazgo juvenil de las protestas.

Asimismo, de manera paralela a estas primeras disensiones sobre el liderazgo y naturaleza de la protesta, aparecen otras de carácter ideológico. En este sentido, aunque algunos miembros del movimiento no cesaban de resaltar que la presencia de diferentes grupos de ideología diversa les otorgaba más fuerza y legitimidad, al representar a todos los estratos de la población<sup>1090</sup>, la realidad es que dichas diferencias acabaron por mostrarse insostenibles.

Así pues, las discrepancias en el interior de las Asambleas comienzan a ser cada vez mayores, especialmente con los sectores del grupo islamista *Al Adl Wal Ihsane*. Cuestiones como la defensa de la Monarquía, la participación en las elecciones legislativas, los espacios en los que manifestarse o los eslóganes a escoger, se convierten en puntos de conflicto cada vez más difíciles de salvar, a los que se le une la posterior victoria del PJD en las elecciones legislativas de noviembre. Si bien con anterioridad a la celebración de las mismas, en algunas ciudades las distintas tendencias del *Movimiento 20 de febrero* ya se reunían cada una por su lado, y sólo compartían las manifestaciones en la calle en distintos bloques<sup>1091</sup>, la primera gran división tiene lugar el 18 de diciembre de 2011, cuando la organización *Al Adl Wal Ihsane* a través de un comunicado abandona el *Movimiento 20 de febrero* y su participación en las protestas.

Todas estas cuestiones hacen que, conforme avanzan los meses y el ciclo de contestación, la protesta vaya perdiendo fuerza y capacidad de movilización

---

<sup>1089</sup> "Au Maroc, le Mouvement du 20 février maintient la pression» (Entrevista a Oussama El Khilifi), *Rue89*, 11 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.rue89.com/comment/2651800> [Acceso: 12 de septiembre de 2011]

<sup>1090</sup> "Esta ausencia de ideología es nuestro punto fuerte. Nosotros somos una mezcla de izquierdistas, liberales, islamistas. Eso no es una debilidad, véase "Au Maroc, le Mouvement du 20 février maintient la pression» (Entrevista a Oussama El Khilifi), *Rue89*, 11 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.rue89.com/comment/2651800> [Acceso: 12 de septiembre de 2011]

<sup>1091</sup> "A pesar del abandono de los islamistas de Al Adl Wallhsane, el Movimiento 20 F sigue en la calle", *Rojo y Negro*, 2 de enero de 2012. Disponible en <http://www.rojoynegro.info/articulo/sin-fronteras/pesar-del-abandono-los-islamistas-al-adl-walihsane-el-movimiento-20-f-sigue-l> [Acceso: 15 de enero de 2012]

así como coordinación y homogeneidad, tal y como se ve en el caso del Rif, donde la contestación se va paulatinamente regionalizando.

En lo que concierne al movimiento amazigh, su papel dentro de la protesta se va independizando y singularizando progresivamente según las circunstancias nacionales e internacionales bajo las que el activismo amazigh se desarrolla durante este ciclo de contestación en el Norte de África, produciendo diferentes efectos sobre la militancia amazigh en Marruecos.

En primer lugar, las protestas permiten a la juventud amazigh incorporarse en las posiciones de liderazgo dentro del movimiento, sin que esta incorporación conlleve un relevo generacional completo en el mismo, al continuar siendo las generaciones de más edad las poseedoras de una mayor y más firme “capacity building” dentro del movimiento social, es decir, una mayor capacidad para intervenir en los conflictos sociales a través de diversas redes de participantes.

En segundo lugar, el renacimiento del activismo amazigh durante la revolución libia, que se desarrolla de manera paralela a las protestas en Marruecos, se convierte en un nuevo modelo de referencia para la juventud amazigh de Marruecos, para la que el grado de ruptura y confrontación con el régimen, así como la capacidad de movilización se convierte en importantes elementos de referencia e inspiración.

En tercer y último lugar, la despolitización de la juventud marroquí, tan sólo aparente, en tanto en cuanto dicha despolitización tiene más que ver con una desafección hacia los canales tradicionales de participación y la clase política del país, se traduce igualmente en el caso de la juventud amazigh en una desafección con las estructuras partidistas del país así como en un rechazo a las bases fundacionales del sistema político marroquí. La negativa a participar en la esfera política institucional del país, que durante años se convierte en la corriente principal de la juventud amazigh, va paulatinamente perdiendo fuerza a lo largo del ciclo de contestación. En este sentido, cuando los sectores más jóvenes comprueban que las mayores reticencias a la incorporación de las

reivindicaciones del movimiento amazigh proceden de ciertas fuerzas políticas, la participación en las instituciones políticas del país se convierte en uno de los objetivos principales.

Así pues, las protestas no sólo han redefinido parcialmente las relaciones inter-generacionales del movimiento amazigh, sino también sus objetivos políticos inmediatos, acercando las posiciones de nuevas y viejas generaciones, en un contexto general de renacimiento amazigh en el Norte de África.

La juventud amazigh, otrora reacia a la participación en la esfera política institucional del país<sup>1092</sup>, se ha ido dividiendo en los últimos años en torno a aquellos que en la dialéctica de transformar el sistema desde dentro o de presionar por su transformación desde fuera, se posicionaban a favor de una u otra opción. El ciclo de contestación iniciado en el año 2011 abrió una nueva oportunidad a que las reivindicaciones del movimiento amazigh encontrasen respuesta por parte del estado marroquí. A pesar de que dicho reconocimiento tiene lugar parcialmente y con matices, se pone en evidencia que los mayores obstáculos de la causa amazigh proceden de algunas de las fuerzas políticas del país.

Los espacios de acción y decisión que el sistema político marroquí otorga a los partidos políticos, se convierten entonces en arenas necesarias en las que situarse, no sólo para ejercer la defensa de sus intereses sino también como medio con el que contrarrestar la acción de otras fuerzas contrarias a la causa. Se reformulan pues, los intereses a corto plazo de la militancia amazigh en Marruecos, al percibirse de manera generalizada e inter-generacional la necesidad de integrarse en los espacios de competición que otorga el sistema, con el fin de enfrentarse a otras fuerzas políticas del país, defender sus proyectos políticos y sociales en las instituciones y los procesos políticos del país.

---

<sup>1092</sup> Véase capítulo V de la tesis doctoral.

# CAPÍTULO IX

## EL MOVIMIENTO AMAZIGH EN VERSIÓN 2.0: USOS Y EFECTOS DE LAS TIC SOBRE LA MILITANCIA AMAZIGH Y EL ACTIVISMO EN EL RIF



*“Qué alegría descubrir que la juventud actual tiene en sus manos el arma suprema contra la tiranía [...]A vuestros ratones, a vuestro blogs, a vuestros Facebook y otros a Twitter, no los soltéis, no les dejéis ni un momento de respiro, podéis hacer que se larguen, de una vez por todas”<sup>1093</sup>.*

La extensión y popularización que las TIC han alcanzado en los últimos años, han traído consigo multitud de transformaciones a nivel global, que han sido especialmente importantes en el ámbito político, económico, y social tanto de un número importante de estados como de sus propias poblaciones.

En el caso de los países del Norte de África y de Oriente Próximo, estas nuevas dinámicas han tenido un gran impacto, asistiendo desde la llamada “Revolución Twitter” de Irán del año 2009, a profundos cambios sociales y políticos, en los que la extensión y popularización del uso de los nuevos sistemas tecnológicos de comunicación ha desempeñado un papel central. Haciendo uso de los mismos, las poblaciones de estos países han podido circular información, en tiempo real, a través de modos más difícilmente controlables por los estados, transcender las fronteras nacionales, con el fin de enfrentarse al sistema, debatir y organizar distintas acciones de contestación a los regímenes en el poder, que han visto cómo su capacidad de control de la información se resquebrajaba, a pesar de las distintas prácticas de vigilancia y censura que han llevado a cabo muchos de ellos.

La introducción de Internet en los países del Norte de África y Oriente Medio, posibilitada en su mayor parte por los intereses económicos de las élites dominantes de incorporarse a las dinámicas generadas por la globalización, ha

---

<sup>1093</sup> «Surfez, twittez, tchachez, dégagez les!», *Tamazgha*, 21 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Surfez-twittez-tchachez-degagez.html> [Acceso: 7 de marzo de 2011]

traído consigo un efecto inicialmente no perseguido, como ha sido la apertura de nuevos espacios de protesta y contestación a los poderes establecidos. Sin embargo, esta capacidad de ruptura, que brinda Internet, no ha sido siempre una característica inherente al sistema, sino que ha llegado, como sostienen algunos autores (Fauad, 2010: 94), a través de la propia democratización del mismo, con la consolidación de la web 2.0 y la web 3.0, que lo ha convertido en un instrumento extensamente utilizado y explotado por la población.

Así pues, a lo largo de este nuevo período tecnológico que la “apertura 2.0” de Internet le ha supuesto, los usos de los internautas se han ido adaptando a las innovaciones que paulatinamente se han ido introduciendo en la Red. En esta evolución, los blogs fueron la primera plataforma que internautas de todo el mundo utilizaron para transmitir sus pensamientos, experiencias y compromiso como una nueva forma de activismo político. Posteriormente llegarían las páginas multimedia, y más adelante las redes sociales, que ayudarían *“a todos los usuarios- especialmente a aquellos segmentos de la población sin activos financieros significativos- a alzar sus voces y a hacerse escuchar”* (Fauad, 2010: 94).

Estos instrumentos han proporcionado no sólo a las organizaciones políticas, sino también a colectivos y ciudadanos, nuevas vías con las que superar las barreras que en sus sociedades de origen les impiden expresar su opinión libremente sin exponerse a un alto coste represivo, denunciar las injusticias a las que se ven sometidos, intercambiar opiniones y debatir sobre las mismas. Además de estas nuevas posibilidades de comunicación, Internet se ha consolidado como un terreno virtual en el que poder organizar acciones de protesta y denuncia on-line, que en muchas ocasiones son el origen de la celebración de acciones off-line, es decir, de acciones en contextos que podemos considerar que se desarrollan en “espacios reales”. Es por lo que Internet supone para muchos movimientos sociales lo que González- Quijano (2003: 24) ha llamado una *“extensión del domino de la lucha”*, al convertirse en una

plataforma de movilización desde la que llamar a la acción colectiva, y en la que llevar a cabo incluso las propias protestas.

La Red ha transformado igualmente los modos de expresión de la identidad, proporcionando nuevos instrumentos y espacios para la reconstrucción identitaria y el desarrollo de una nueva historicidad para aquellos grupos cuyos estados no los reconocen o lo hacen parcialmente.

En este capítulo se abordará, en primer lugar, el nivel de penetración de Internet en el país y el grado de libertad existente en el mismo. En segundo lugar, se analizarán los procesos y estrategias de reconstrucción identitaria del activismo amazigh en la Red. En el tercer apartado se prestará atención a los usos, dinámicas y efectos de las TIC sobre la militancia amazigh en Marruecos. En el cuarto apartado se analizarán las transformaciones que la aparición y extensión del uso de las TIC ha provocado sobre la esfera pública regional del Rif, y en último lugar el rol y los usos que ha hecho de las mismas el activismo amazigh durante el ciclo de protesta iniciado, en el año 2011 en el Norte de África.

## **9.1. PENETRACIÓN DE INTERNET EN LA SOCIEDAD MARROQUÍ Y LÍNEAS ROJAS DE LA CIBERESFERA MARROQUÍ**

Internet fue introducido por primera vez en Marruecos en el año 1995, y desde entonces el número de abonados y de usuarios no ha parado de crecer, especialmente en los últimos diez años, hasta consolidarse como uno de los países con más altos niveles de conectividad de África. En cifras, este crecimiento progresivo se cristalizaba en un aumento de los 100.000 usuarios de Internet que había en el país en el año 2000 a los 4,6 millones que se registraban

en 2005<sup>1094</sup>. En 2009 el número de utilizadores web ascendía a los 8 millones, el de usuarios de la red social *Facebook* se contaba en 127.000, al mismo tiempo que la Red marroquí contaba ya con 30.000 sitios web, y alrededor de 30.000 blogs locales, 20.000 más que el año 2007<sup>1095</sup>. Dos años más tarde, en marzo de 2011, un mes después del inicio de las protestas, según *Internet World Stats*, la cifra de usuarios de Internet ascendía hasta los 13.213.000 de personas, y en diciembre del mismo año a 15,7 millones, lo que representa el 49% de la población actual marroquí. En el caso de las redes sociales, el número de usuarios de *Facebook* había crecido hasta alcanzar los 3.203.440, es decir, lo que constituía el 24,2% de penetración en la esfera cibernética del país en marzo de 2011, cifra que se incrementaría a lo largo de los meses hasta elevarse a los 4.075.500 usuarios, el 25,9% del total de usuarios de internet en el país<sup>1096</sup>.

#### USUARIOS DE INTERNET EN MARRUECOS (2000-2011)

AÑO	POBLACIÓN TOTAL DEL PAÍS	NUMERO DE USUARIOS	PORCENTAJE DE USUARIOS
2000	29.890.700	100.000	0.3 %
2005	31.003.311	1.000.000	3.2 %
2007	30.534.870	4.600.000	15.1 %
2009	31.285.174	10.442.500	33.4 %
2011	31.968.361	15.656.192	49%

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de *Internet World Stats*

<sup>1094</sup> Informe "Internet Filtering in Morocco in 2006-2007" de *OpenNet Initiative*. Disponible en <http://opennet.net/studies/morocco2007>

<sup>1095</sup> Véanse los informes "Internet Filtering in Morocco in 2006-2007" e "Internet Filtering in Morocco 2009", de *OpenNet Initiative*. Disponibles en <http://opennet.net/studies/morocco2007> y [http://opennet.net/sites/opennet.net/files/ONI\\_Morocco\\_2009.pdf](http://opennet.net/sites/opennet.net/files/ONI_Morocco_2009.pdf)

<sup>1096</sup> Véase « Internet Usage Statistics for Africa », *Internet World Stats*. Disponible en <http://www.internetworldstats.com/stats1.htm>



Este éxito y aumento constante de usuarios de Internet y de aplicaciones como las redes sociales en Marruecos, como en el resto de países del Magreb y Oriente Medio, se debe según González-Quijano (2010:23) *“a su consonancia con un entorno técnico-cultural especialmente favorable”*, en el que también otros medios tecnológicos como el teléfono han conocido un importante éxito – mayor que en otras zonas del mundo–, y a un contexto demográfico dominado por los estratos más jóvenes población, predispuestos y formativamente más preparados, para poder hacer un uso extensivo de todas las posibilidades que las TIC ponen en sus manos.

Sin embargo, lejos de restringirse a la población joven del país como ocurre en otros países, el uso de Internet en Marruecos va más allá de los estratos de menor edad o más preparados, como puede ser el ámbito universitario, sector que podríamos considerar como el más familiarizado con las nuevas tecnologías de la información. De hecho, la población universitaria marroquí representaba tan sólo en el año 2009 el 10% del total de la población que en el año 2009 se conectaba a Internet en el país de manera habitual (York, 2011).

En lo que respecta al estado marroquí, a lo largo de los últimos diez años, el nivel de control de Internet ejercido por las autoridades del país se ha ido progresivamente reduciendo, si bien, episodios de censura o de represión sobre internautas, especialmente blogueros se siguen sucediendo, al mismo tiempo que aumentaban las políticas públicas destinadas a favorecer una mayor penetración de las TIC en el país.

El grupo de investigación de la Universidad de Oxford *OpenNet Initiative* recogía en su informe de 2006-2007 las prácticas de censura realizadas por el estado marroquí, que en aquel entonces se centraban especialmente sobre lo

que constituían las tres líneas rojas de la censura, el Sahara Occidental, la difamación sobre la autoridad real, y el Islam<sup>1097</sup>.

La presión del estado sobre la información difundida sobre estas cuestiones será más fuerte durante los años comprendidos entre 2005 y 2009, período en el que se experimenta una importante expansión en el número de usuarios de Internet en el país. Las restricciones y censuras más importantes durante este período se realizan pues sobre sitios web de apoyo a la independencia del Sahara y las páginas de algunos grupos islamistas<sup>1098</sup>. Junto con estos sitios web, otras herramientas de Internet han sufrido diferentes restricciones y bloqueos, como *Google Earth* en agosto de 2006, *LiveJournal* en marzo de 2006 o *Youtube* entre el 25 y el 30 de mayo de 2007.

En 2009, el nuevo informe del grupo de investigación *OpenNet Initiative* establecía que Internet en Marruecos estaba en su mayor parte liberado de filtros y en el país se podía discutir sobre casi cualquier tema. Así, a pesar de que en los años precedentes se habían registrado diversas censuras de gran importancia a las que hemos hecho mención, y que las cuestiones relacionadas con la defensa del derecho del pueblo saharauí a la independencia, el terrorismo o el desprecio de la familia real eran objeto de control por parte de las autoridades, la censura en el país había dejado de ser significativa<sup>1099</sup>. Asimismo, en el informe se señalaba la escasa efectividad así como la incongruencia del control ejercido por el régimen marroquí, al que se consideraba no estar justificado, en la medida en que los usuarios de Internet

---

<sup>1097</sup> Informe "Internet Filtering in Morocco in 2006-2007", *OpenNet Initiative*. Disponible en <http://opennet.net/studies/morocco2007>

<sup>1098</sup> De acuerdo con *OpenNet Initiative*, en noviembre de 2005 el gobierno de Marruecos bloqueaba el acceso a la mayor parte de las páginas web a favor de la independencia del Sahara Occidental – como [www.saasahara.com](http://www.saasahara.com) y [www.sahara-occidental.com](http://www.sahara-occidental.com)– las páginas de la Unión de Periodistas y Escritores Saharaouis ([www.upes.org](http://www.upes.org)) , la Asociación de Familias de Prisioneros y Desaparecidos Saharaouis ([www.afapredesa.org](http://www.afapredesa.org)) y el Sindicato General de Demanda del Sahara Occidental ([www.umdraiga.com](http://www.umdraiga.com)). Tiempo después eran también bloqueadas páginas como [www.anonymizer.com](http://www.anonymizer.com) y [www.multiproxy.org](http://www.multiproxy.org) a través de las cuales se puede acceder a sitios web censurados desde dentro del país, así como la web de la organización islamistas Justicia y Espiritualidad [www.aljamaa.info](http://www.aljamaa.info)

<sup>1099</sup> Si bien la censura había dejado de tener importancia, algunos sitios web, han continuado durante algún tiempo bajo vigilancia, como la página de la organización islamistas Justicia y Espiritualidad, que sufrirá diversas restricciones, la última en enero de 2009.

del país podían acceder a las informaciones censuradas a través de otros sitios que permanecían abiertos y libres de filtros.

#### GRADO DE CENSURA SEGÚN LA NATURALEZA DE LA INFORMACIÓN AÑO 2009

CENSURA	NO SE EVIDENCIA CENSURA	SOSPECHA DE CENSURA	CENSURA SELECTIVA	CENSURA SUBSTANCIAL	CENSURA PERMANENTE
POLÍTICA	X				
SOCIAL			X		
CONFLICTO SEGURITARIO			X		
INSTRUMENTOS DE INTERNET			X		

Fuente: OpenNet Initiative

Paralelamente, las autoridades del país han ido potenciando el establecimiento y extensión de las TIC en el país. Hasta el año 1997, el estado mantenía el monopolio sobre las telecomunicaciones, cuando se inicia el proceso de privatización del sector. Desde entonces han aparecido diversas compañías que han contribuido a ofrecer servicios de conexión a precios competitivos y favorecido el crecimiento de usuarios de Internet, así como de licencias de cibercafés en el país, importantes centros de acceso a las TIC para un número importante de la población del país.

En los últimos años, las tecnologías de la información se han convertido en uno de los sectores prioritarios de inversión para el estado marroquí, especialmente tras la publicación del llamado libro azul del Secretario de Correos, Tecnología, Telecomunicaciones e Información, Naser Hajji, *L'Insertion du Maroc dans la Société de l'Information et du Savoir* (Benach, 2002: 133). En la

actualidad el principal plan estratégico nacional, “Maroc Numeric 2013”, contempla crear un mejor y fácil acceso de los hogares, instituciones oficiales y educativas a las TIC, para lo que se ha dispuesto un presupuesto de 520 millones dírham, con el fin de consolidar las nuevas comunicaciones como uno de los ejes de su economía.

En el ámbito de la enseñanza, desde el Ministerio de Educación Nacional se han llevado diferentes iniciativas para integrar las TIC en el sistema educativo del país, entre ellas el llamado “Programa Genio”, con el que se pretende introducir nuevos recursos didácticos en la enseñanza de materias como las lenguas extranjeras, historia, geografía y matemáticas. En el marco de este programa, la enseñanza del tamazigh se ha visto beneficiada a través de la puesta en marcha de una plataforma en línea, creada por la empresa *Eclisse* y en cuya supervisión ha participado el IRCAM. Esta nueva plataforma, compuesta por tres soportes multimedia correspondientes a las tres lenguas amazighes regionales, tiene por fin introducir nuevos recursos y métodos de aprendizaje en los cursos de enseñanza del tamazigh a los alumnos de primaria. Al cierre de esta tesis doctoral, la introducción del “Proyecto Genio” en el sistema educativo marroquí se encontraba en la fase inicial, es decir, en la distribución de los recursos a las delegaciones regionales del país, instituciones a las que se les ha encargado completar su puesta en marcha dentro de los cursos de tamazigh en la educación primaria<sup>1100</sup>.

Así pues, este contexto de potenciación y extensión de las TIC, junto con la disminución del control y censura del estado sobre la Red, ha contribuido al aumento de los usuarios de Internet en el país, así como del número de internautas, tanto grupos como individuos, que utilizan este medio para librar las barreras y la censura existentes en los medios de comunicación

---

<sup>1100</sup> « Une nouvelle ressource numérique pour l'apprentissage de Tamazight dans ses 3 variantes », *Kabyle*, 10 de julio de 2011. Disponible en <http://www.kabyle.com/une-nouvelle-ressource-num%C3%A9rique-pour-l%E2%80%99apprentissage-de-tamazight-dans-ses-3-variantes-17762-10072011.html> [Acceso : 11 de julio de 2011]

tradicionales, y expresar libremente sus opiniones<sup>1101</sup>. En este sentido, el estado de libertad tecnológica del país ha permitido a activistas, movimientos sociales y grupos políticos acceder a una amplia serie de instrumentos a través de los cuales poder expresar sus demandas, quejas y reivindicaciones y llegar de manera simultánea a un grupo importante de actores: las propias autoridades marroquíes, la sociedad del país y la comunidad internacional.

Sin embargo, esta libertad cibernética no ha impedido que las autoridades del país hayan emprendido diferentes campañas de detención de blogueros, creadores web o ciberactivistas que ponían en cuestión o se referían a ciertos pilares fundamentales del sistema político del país, como la monarquía, o que denunciaban determinadas prácticas, políticas e irregularidades del régimen a través de la Red, especialmente aquellas relacionadas con la corrupción y el tráfico de drogas, e incluso otras cuestiones relacionadas con la causa amazigh. Entre los blogueros y ciberactivistas marroquíes detenidos en los últimos años caben señalar diferentes casos que obtuvieron importante repercusión dentro y fuera del país. En el año 2007 se producen diferentes arrestos y posteriores condenas, entre ellas la de Fouad Mourtada, un ingeniero informático que habían creado un falso perfil de Facebook del príncipe Moulay Rachid, o la Mohamed Erraji, un bloguero, al que se le acusaba de haber faltado el respeto al Rey, aunque posteriormente fue puesto en libertad. En el año 2009 se produce una ola de arrestos en el sur del país, a raíz de la convocatoria de una manifestación del movimiento amazigh de la región para el 1 de diciembre en Taghijite, por la que Bachir Hazzam es arrestado, tras publicar en su blog el comunicado de los estudiantes de convocatoria de la protesta, así como Abdullah Boukfou, propietario de un cibercafé, al que se le acusa de haber difundido información sobre dicha convocatoria y por “posesión de publicaciones que incitaban a la discriminación racial”, y los blogueros Abdelaziz Salami, condenado a seis meses de prisión firme por su participación

---

<sup>1101</sup>Informe “Internet Filtering in Morocco in 2006-2007”, *OpenNet Initiative*. Disponible en <http://opennet.net/studies/morocco2007>

en las manifestaciones, y Boubaker Al-Yadib, por su cobertura de los acontecimientos<sup>1102</sup>.

La respuesta a la represión del régimen marroquí tiene lugar tanto desde la propia ciberesfera como desde la calle. En este sentido, han sido puestas en marcha diversas campañas para protestar contra la violación del derecho de acceso a la información y la libre expresión a través de plataformas web como [www.censureinternetaumaroc.com](http://www.censureinternetaumaroc.com), [www.censure.org](http://www.censure.org) o [www.petitiononline.com](http://www.petitiononline.com), y otras acciones online, como la iniciativa llevada a cabo por la Asociación de Blogueros Marroquíes en el año 2010, en la que se animaba a los blogueros del país a no escribir entre los días 25 y 31 de enero, en protesta a los arrestos de blogueros realizados a finales de 2009, o la denuncia de las acciones emprendidas contra ciberactivistas y la petición de su liberación a través de canales multimedia online como *Youtube*<sup>1103</sup>.

## 9.2. EL REFORZAMIENTO DEL SER: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD VIRTUAL AMAZIGH GLOCALIZADA

La posesión de una identidad común es un elemento esencial para que individuos, grupos o redes se impliquen en el desarrollo de una acción colectiva, que tenga como objetivo provocar un efecto de cambio sobre una

<sup>1102</sup> "Maroc: Violations de la liberté d'expression : La blogosphère en grève d'une semaine», *Hchicha*, 1 de febrero de 2010. Disponible en <http://www.hchicha.net/2010/02/01/maroc-violations-de-la-liberte-dexpression-la-blogosphere-en-greve-dune-semaine/> [Acceso: 18 de junio de 2010]

<sup>1103</sup> Mohamed Douas, un bloguero y activista anticorrupción era arrestado el 5 de septiembre de 2011 en la ciudad de Fnidaq, al ser acusado de tráfico de drogas. Sin embargo su detención según denunciaban un grupo de blogueros y ciberactivistas estaba relacionada con el hecho de que Mohamed había creado una comunidad de noticias en línea llamada *Fnidaq Online* y un grupo de Facebook, *Wikileaks Fnidaq*, en los que publicaban documentos en los que supuestamente se evidenciaban casos de corrupción dentro de la administración local. Como respuesta a su detención Blogueros y activistas grababan y difundían a través de *Youtube* un vídeo en el que expresaban su apoyo a Douas y denunciaban las irregularidades del proceso, así como la falsedad de los delitos que se atribuían ([http://www.youtube.com/watch?v=GWAE7\\_oLitM&feature=player\\_embedded#t=0s](http://www.youtube.com/watch?v=GWAE7_oLitM&feature=player_embedded#t=0s)) Véase «Marruecos: múltiples arrestos de activistas», *Global Voices*, 20 de septiembre de 2011. Disponible en <http://es.globalvoicesonline.org/2011/09/20/marruecos-multiples-arrestos-de-activistas/> [Acceso : 22 de septiembre de 2011]

determinada cuestión. La creciente interacción de diferentes producciones mediáticas promueve según algunos autores (Merolla, 2002: 123) la creación de nuevos espacios en los que las minorías, grupos étnicos y diásporas pueden forjar comunidades y desarrollar sus identidades de grupo. En este sentido, uno de los aspectos más importantes de Internet es su capacidad de producir “comunidades virtuales” (Fauad, 2010, Eisenlohr, 2004), en las que los individuos se definen como miembros y parte de una comunidad, al mismo tiempo que pueden expresar, construir y desarrollar sus identidades sociales y sus consciencias colectivas (Aïta, 2003). Es por ello que algunos autores (Eickelman y Anderson, 2003; González- Quijano, 2003) han considerado oportuno equiparar la importancia de las TIC sobre la creación de comunidades virtuales a la importancia que la imprenta tuvo sobre la formación de las identidades nacionales (Anderson, 1993).

Durante los años noventa la idea más extendida que existía sobre los efectos que Internet podría tener sobre la militancia amazigh en el Norte de África, era que ella contribuiría a reforzar la conciencia transnacional (Almasude, 1999, Bouzida, 1994), a crear un ecumenismo amazigh (Oulhadj, 2002) basado sobre la homogeneización cultural de todas las regiones amazighes. Esa era la época en la que la puesta de algunos proyectos, como el *Congreso Mundial Amazigh* o la participación dentro del *Grupo de Trabajo sobre Pueblos Autóctonos de Naciones Unidas*, hacían pensar que la internacionalización de la causa rompería las fronteras estatales que separaban a los Imazighen, tarea para la cual las TIC tendrían un importante papel.

Durante este tiempo cientos de páginas web de información dedicadas a la causa amazigh han permitido difundir artículos, fotos y análisis sobre la situación del activismo amazigh en el Norte de África, a pesar del bloqueo o de la escasa atención de los medios oficiales de los estados de la región hacia la cuestión, por lo que algunos sectores militantes no han dudado en expresar el importante papel de Internet en el fortalecimiento del sentimiento de pertenencia de la población, al haber posibilitado la creación de espacios que

han permitido “sensibilizar a miles de individuos, especialmente los jóvenes, apasionados de las nuevas tecnologías de la información y de su cultura de origen” <sup>1104</sup>, así como “recuperar más de 2000 años de aislamiento y dar origen a iniciativas y a oportunidades hasta entonces inimaginables”<sup>1105</sup>.

Internet cubría pues el espacio que los medios tradicionales no otorgaban a la cuestión amazigh, consolidándose como el medio principal de información alternativo. En este sentido, algunos ciberactivistas consideraban que “Internet era el único medio accesible para los Imazighen” en la medida en que la televisión y los periódicos estaban controlados por las autoridades (Oulhadj, 2005), y que “frente al bloqueo que azotaba a la cultura y la lengua amazighes en los medios de los estados en los que se encuentra sometida Tamazgha, Internet permanece como el medio más eficaz de intercambio de información sobre los diferentes aspectos del combate bereber”<sup>1106</sup>.

Así pues, Internet ha proporcionado tanto a individuos como a grupos marginales, grupos disidentes, minorías y grupos minorizados un poderoso instrumento a través del cual hacer oír su voz, contestar y cuestionar el discurso oficial, el status quo de un estado o las bases de su sistema, y con el que poder “revelar la multiplicidad e hibridad de las identidades nacionales” (Sheyholislami, 2011: 39), contribuyendo a la emergencia voces alternativas, que previamente no habían sido escuchadas, o habían sido rechazadas, ignoradas o incluso marginadas (Sheyholislami, 2011:37).

Siguiendo esta misma línea argumentativa, algunos autores han señalado la importancia que los medios de comunicación electrónicos han tenido a la hora de reforzar viejas identidades o animar la recreación de otras nuevas

<sup>1104</sup> «Les jeunes berbères et la cyber-résistance», *Tamazgha*, 9 de julio de 2005. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Les-jeunes-berberes-et-la-cyber-resistance,1377.html> [Acceso : 9 de septiembre de 2011]

<sup>1105</sup> «Les jeunes berbères et la cyber-résistance», *Tamazgha*, 9 de julio de 2005. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Les-jeunes-berberes-et-la-cyber-resistance,1377.html> [Acceso : 9 de septiembre de 2011]

<sup>1106</sup> «Les jeunes berbères et la cyber-résistance», *Tamazgha*, 9 de julio de 2005. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Les-jeunes-berberes-et-la-cyber-resistance,1377.html> [Acceso : 9 de septiembre de 2011]



(Smith, 1998; Nacify, 1993; Sheyholislami, 2011), así como el papel especialmente relevante que éstos han tenido para las comunidades étnicas o los movimientos nacionalistas de minorías, los cuales han podido acceder a canales alternativos, diferentes a otros medios de comunicación tradicionales, como la imprenta o la televisión, cuyo uso, por razones económicas y/o políticas, permanecía fuera de su alcance (Karatzogiannú, Sheyholislami, 2011). Esta afirmación es corroborada en parte por el sondeo abierto por la página web Arrif.com en la que se preguntaba a los usuarios cuál era el medio que proporcionaba más información sobre los Imazighen. En febrero de 2010, un mes antes del inicio de la emisión de la primera televisión pública amazigh de Marruecos, Internet era la opción más seleccionada, y en septiembre de 2011, tras un año de funcionamiento del nuevo canal, la televisión constituía junto con Internet el medio preferido para informarse<sup>1107</sup>.

Así pues, la Red ha facilitado también la apertura de nuevos espacios en los que poder debatir, negociar y construir los referentes identitarios de la militancia amazigh, siendo ésta una cuestión que los activistas no han dudado tampoco en exaltar, afirmando la contribución de las TIC *“a la desmitificación de los prejuicios y de las tesis revisionistas de la Historia, a la recuperación de los símbolos históricos y, sobre todo, a expresarse libremente sobre cuestiones todavía sensibles en las diferentes regiones de Tamazgha”*<sup>1108</sup>.

Sin embargo, dos décadas más tarde de la puesta en marcha de los primeros foros de discusión y páginas web, el ciberactivismo amazigh en la Red, lejos de haber formado el ecumenismo amazigh al que Oulhadj hacía mención, mantiene las dinámicas, las estrategias y las características que la militancia amazigh presenta *offline*, y que se encuentran dominadas por la existencia de una tensión entre lo local y lo global, que se ha concretado, tanto

<sup>1107</sup> A la pregunta ¿Que medio le informa más sobre los Imazighen ? en febrero de 2010 y en septiembre de 2011 las respuestas recogidas en la web Arrifinu.com eran las siguientes; Internet (47%- 39,40%) ; Televisión (24%-33,15%) ; Radio (18%-17,39%) ; Revistas (4,49%-4,21%) ; Libros (3,29%-3,67%) ; Periódicos (2,40%-2,17%).

<sup>1108</sup> «Les jeunes berbères et la cyber-résistance», *Tamazgha*, 9 de julio de 2005. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Les-jeunes-berberes-et-la-cyber-resistance,1377.html> [Acceso : 9 de septiembre de 2011]

en la esfera real como en la virtual, en la consolidación de dos tendencias activistas: aquella que se construye a partir de una reivindicación específica local y aquella que busca la unidad teórica de los Imazighen (Poussel, 2010: 170), si bien esta última corriente ha evolucionado en los últimos años hacia la consolidación de una estrategia de solidaridad transnacional y la construcción de una red transnacional de apoyo, a través de organizaciones amazighes que operan de manera transnacional<sup>1109</sup>.

Esta tensión entre lo local y lo global en la esfera virtual, ha dado lugar a lo que autores como Wellman y Gulia (1999) han llamado “comunidades virtuales glocalizadas”, es decir, comunidades que son simultáneamente globales y locales, y que se encuentran construidas a partir de *“redes de lazos interpersonales que proveen sociabilidad, apoyo, información, y un sentido de pertenencia e identidad social”* (Wellman, 2001: 1) a sus miembros. Estas redes a las que nos referimos son redes que emergen de la resistencia de las sociedades locales, pero cuyo objetivo es para autores como Castells (2001: 143), alcanzar el poder de las redes globales con el fin de reconstruir el mundo desde abajo hacia arriba y producir una nueva sociedad. Sin embargo, a pesar de ello, las comunidades en las que estas redes operan no son comunidades idílicas ni armoniosas (Fuchs, 2008: 303), sino que todo lo contrario, son comunidades que operan en espacios en los que se puede producir tanto cooperación y solidaridad como contestación y conflicto entre sus miembros.

Así pues, siguiendo estas consideraciones, hoy día se puede hablar de la existencia de una “comunidad virtual amazigh glocalizada”, en la que el activismo de sus miembros y la articulación de sus identidades se encuentran asentados localmente, pero cuyo objetivo es perseguir un impacto global, construir una nueva sociedad donde sus derechos culturales, lingüísticos y políticos sean reconocidos, así como reforzar la solidaridad transnacional entre las distintas comunidades regionales.

---

<sup>1109</sup> Véase capítulo V de la tesis doctoral.

Internet ha permitido pues por un lado, crear espacios donde poder elaborar estrategias discursivas destinadas a dar forma a una identidad que promueva la unificación, identificación y solidaridad entre sus miembros, así como su diferenciación respecto a otros grupos nacionales (Wodak et al., 2009: 33), y donde poder difundir los proyectos societarios derivados con cada una de estas estrategias discursivas.

Dentro del desarrollo de este proceso de reconstrucción identitaria *online*, algunos autores mantienen que es necesario que las construcciones discursivas sean difuminadas y negociadas entre la gente para que éstas puedan ser efectivas (Sheyholislami, 2011: 21). En el caso de la comunidad amazigh, estas construcciones han sido realizadas a través de un método interactivo, dentro del cual las élites intelectuales del movimiento (investigadores, escritores, artistas), ya no controlan la totalidad del mismo como antes, y en el que cada miembro o simpatizante de la causa amazigh tiene la posibilidad de participar en el proceso, debatir, negociar y contestar las construcciones identitarias dadas, tanto de manera individual, a través de sus propios blogs, o colectivamente en las numerosas páginas web o foros de discusión que han sido consagrados a la historia, la cultura y la lengua amazigh.

En este proceso de reconstrucción identitaria la tarea de historización, bien sea desde un enfoque transnacional o desde un enfoque local, se realiza a través de diferentes instrumentos digitales, y a menudo el mismo individuo, colectivo u organización que toma parte en dicha tarea, emplea varios medios para difundir la construcción discursiva de su identidad, como páginas web, sitios web de noticias, foros, grupos de *Facebook*, blogs o canales multimedia.

En primer lugar, es necesario hacer mención al uso de la Red como espacio de expresión de la identidad por parte de los activistas amazighes, empleando para ello diferentes estrategias. A veces a través de la utilización de símbolos de reconocimiento en sitios web o perfiles de *Facebook*, como la bandera amazigh, la letra *Zetta* del alfabeto tfinagh, que representa a los Imazighen como “hombres libres”, o la fíbula, muy presente en la cultura amazigh en la

tapicería, la joyería o las ropas. En ocasiones esta expresión se desarrolla también a través de la utilización de pseudónimos en los perfiles de las redes sociales, fórums de discusión o canales multimedia. Frecuentemente las palabras “Imazighen” o “Amazigh” aparecen junto a los verdaderos nombres de los internautas, y en otras ocasiones *Yougurtha*, *Massinisa*, *Khahina* o *Youba*, todos nombres de antiguos reyes amazighes, son empleados como un recurso con el que revelar su identidad, expresar su compromiso con la causa amazigh, y también como forma de protesta contra la prohibición de utilizar tales nombres en el espacio público (Clearly, 2005).

Entrando en el análisis de las dos tendencias discursivas a las que hemos hecho mención, en el caso del enfoque transnacionalista del movimiento amazigh, la pauta generalizada ha sido la de presentar un Norte de África, Tamazgha, como una región amazigh que comparte un mismo territorio, lengua (con múltiples variantes), cultura y tradiciones, además de un mismo pasado e historia. Se presenta pues la historia de una civilización, a la que se le atribuye un pasado glorioso en el que se pueden reconocer todos los Imazighen como pueblo, pero también la existencia de experiencias de sacrificio y sufrimiento contemporáneas compartidas por todos, independientemente de las fronteras bajo las que se encuadre cada comunidad amazigh.

Así pues, en la narrativa *online* sobre la identidad, historia y civilización, aparecen una serie de elementos comunes como:

- La autoctonía del pueblo amazigh en el Norte de África y la oposición al elemento árabe en términos culturales y políticos.

*“Los Imazighen o Bereberes son un conjunto de etnias autóctonas del Norte de África. Ocuparon, durante una cierta época, un largo territorio que iba desde el Oeste*

*en el valle del Nilo hasta el Atlántico y el conjunto del Sáhara donde fundaron poderosos reinos”<sup>1110</sup>.*

*“La cultura amazigh es la cultura nativa del Norte de África. La lengua bereber, el tamazigh, es todavía ampliamente hablada en Argelia y Marruecos. Desafortunadamente, ha sufrido mucho en Libia y casi desaparecido en Túnez. Muchos norteafricanos no son conscientes del hecho de que son verdaderamente Amazigh, simplemente porque esta conciencia no les ha sido transmitida, porque nunca les han enseñado tamazigh. Pero a pesar de ello, alguna identidad amazigh vive en ellos, esperando sólo la mejor manera de ser expresada”<sup>1111</sup>.*

- La existencia de un pasado de sufrimiento del pueblo amazigh que intenta ser ocultado, y la supervivencia de su cultura e identidad a pesar de las agresiones sufridas.

*« Los bereberes tienen desafortunadamente la nefasta costumbre de no mirar a menudo por el retrovisor. Lo han pagado caro, muy caro. Miles de bereberes han sacrificado su vida, su lengua, su cultura y sus tradiciones por el bien de sus enemigos [...] La historia de Tamazgha está limpia de Imazighen. A los ojos de los poderes dictatoriales instalados en toda Tamazgha, un buen bereber es un bereber muerto, para las causas de otros por su puesto. Aquellos que fueron batidos por [luchar por] la libertad de su tierra son ocultados”<sup>1112</sup>.*

*“Todo ello [la supervivencia de la identidad amazigh] a pesar de los procesos amparados por los estados de daño al legado e identidad amazigh: gran propaganda*

---

<sup>1110</sup> En el grupo de Facebook *Imazighens/Berbères*

<sup>1111</sup> En el grupo de Facebook *Reviving Amazigh Identity*

<sup>1112</sup> « Un bon berbère est un berbère mort ! », blog *Le Bulletin Amazigh*, 18 de marzo de 2007. Disponible en <http://nkerxla.blogspot.com.es/>

*arabo-islámica, las conspiraciones anti-amazigh de los gobiernos, ministros y “líderes” pro-coloniales, toneladas de personal francés de baja cualificación, burócratas no cualificados y corruptos, nombres extranjeros para los recién nacidos y para las calles, dinero fácil para los Imazighen anti-amazigh (“berbères de service”), etc”<sup>1113</sup>.*

- La posesión de unos valores que son considerados intrínsecos a una civilización

*“Los Imazighen establecieron su historia en el Norte de África muchos siglos antes de la llegada de ninguno de los árabes que dominarían Tamazgha. De hecho, ellos tienen su propia cultura que forma parte de las civilizaciones humanas. Además, los Imazighen son conocidos por sus reivindicaciones de libertad y su rechazo a la sumisión independientemente del coste que pudiera tener”<sup>1114</sup>.*

*“[...] hay millones de Imazighen por el mundo y la mayoría de ellos se aferran a los valores que los han definido y que aún perduran en el tiempo: la resistencia, la libertad, la democracia, la viveza...”<sup>1115</sup>*

Este tipo de construcciones discursivas de carácter transnacional se pueden encontrar en la Red tanto en páginas web, como en grupos y comunidades de *Facebook* o en recreaciones audiovisuales difundidas a través de canales multimedia, que son consagrados a la exaltación de la cultura oral y escrita del pueblo amazigh, a sus fiestas y tradiciones, a su historia y al ensalzamiento de figuras históricas, que son consideradas como referentes de lucha para la causa amazigh, con los objetivos de “contribuir a que el pueblo

---

<sup>1113</sup> Véase grupo de *Facebook* “Imazighen Worldwide”.

<sup>1114</sup> En Agraw.com: HADDADI, Radouane: “The Loss of Amazigh Identity”, *Agraw*, 26 de febrero de 2006. Disponible en <http://www.agraw.com/2006/02/loss-amazigh-identity/> [Acceso 25 de abril de 2009]

<sup>1115</sup> Véase grupo de *Facebook* “Imazighen Worldwide”.

*amazigh se reafirme y tome conciencia de su identidad y su cultura”<sup>1116</sup>, y de “sensibilizar a los norteafricanos a comprender la importancia de su patrimonio y de sus raíces comunes”<sup>1117</sup>.*

## COMENTARIOS EN EL GRUPO DE FACEBOOK “REVIVING AMAZIGH IDENTITY” DE EVOCACIÓN PANAMAZIGH



Fuente: Facebook

**USUARIO REVIVING AMAZIGH IDENTITY:** *“Como Amazigh tunecino, estoy verdaderamente orgulloso de todos los Imazighen del Norte de África por todo lo que ellos han aportado a la causa amazigh, en el pasado y en el presente. Sin la continua lucha de los últimos sesenta años, especialmente de los argelinos y marroquíes, nos habríamos quedado hoy casi sin nada. Estamos tremendamente honrados de representar hoy sus valores: derechos humanos, derechos culturales, justicia para todos, la adhesión a las raíces y a la Historia, y al amor por el Norte de África como nuestra patria”.*

<sup>1116</sup> Véase [www.agraw.com](http://www.agraw.com)

<sup>1117</sup> Grupo de Facebook “Reviving Amazigh Identity”.

Dentro de este enfoque se pueden citar páginas web como «Agraw» [www.agraw.com](http://www.agraw.com) o “Mondeberbere” [www.mondeberbere.com](http://www.mondeberbere.com), foros de discusión como «Forum Afrique du Nord» [www.kabyle.com/forum/forum-afrique-du-nord](http://www.kabyle.com/forum/forum-afrique-du-nord) o “Forum/ Anmugger Mondeberbere” [www.mondeberbere.yuku.com](http://www.mondeberbere.yuku.com) grupos de *Facebook* como «Imazighens/Berbère Σ [●ЖΣΨ●I», «Imazighen Worldwide», «Reviving Amazigh Identity», “I am Amazigh”, “The Amazighs”, “Amazighs du Monde”, “Liste de prénoms amazighs”, “Pour tous qui sont fières de porter un nom amazigh”, “Imazighen Σ [●ЖΣΨ●I (Berbères) de la préhistoire à l’invasion arabe jusqu’à nos jours”, “North African History/Amazigh History” o “Kahina (reine berbère) a combattu l’invasion arabe au septième siècle”, así como la existencia de numerosos videos difundidos a través de canales multimedia como *Youtube* o *Dailymotion* en los que se recrea la historia del pueblo amazigh, celebraciones comunitarias, como el *Yennayer* (Nuevo Año), o personajes históricos como los reyes Masinisa, Syphax o Aksil<sup>1118</sup>.

Este proceso de reconstrucción identitaria ha sido el origen de un trabajo de recolección del patrimonio inmaterial de la cultura amazigh que de forma paralela se ha ido desarrollando tanto en blogs como en páginas web o a través de redes sociales. En este sentido, las TICs han permitido dotar de un soporte digital a la oralidad, de modo que cuentos, proverbios, poemas y sobre todo música, han sido recogidos en diferentes formatos digitales que se han convertido en pequeños archivos de la memoria de los Imazighen, en los que los cibernautas pueden encontrar sus raíces y participar en su documentación y su preservación<sup>1119</sup>.

<sup>1118</sup> Véanse como ejemplos los siguientes vídeos: ماسينيسا ملك النوميديا MASSINISSA Roi des Berberes Amazigh [http://www.youtube.com/watch?v=r47\\_M3-lcdA&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=r47_M3-lcdA&feature=related), Andalousie "Berberes" : l'Histoire ment pas!(maghreb amazigh) <http://www.youtube.com/watch?v=OsVkdP7638Q>, Aksil- le- roi-amazigh- <http://www.youtube.com/watch?v=Nc4DjFHvj5Y&feature=related>, Le réveil amazigh ---- nos ancêtres --- <http://www.youtube.com/watch?v=w-3AFsP9nHE&feature=related> The Numidian civilisation- Amazigh (berber) history. Numidia (202 BC 46 BC) <http://www.youtube.com/watch?v=bkONZsXZzKk&feature=fvsr>

<sup>1119</sup> Véanse como ejemplos las páginas web “Agraw” [www.agraw.com](http://www.agraw.com) “Mondeberbère” [www.mondeberbere.com](http://www.mondeberbere.com) “Amayno” <http://amayno.us/> “Imurig” [www.imurig.net/](http://www.imurig.net/) o “Azawan” [www.azawan.com](http://www.azawan.com), perfiles de *Facebook* como “Vereniging Timazighin Nederland”, los blogs «Musique



Asimismo, la Red además de prestarse a ser un espacio de reconstrucción identitaria, constituye igualmente una esfera en la que acompañar esas acciones de exaltación comunitaria con la creación de espacios en los que poder desarrollar acciones discursivas defensivas de aquellas políticas o actores que son considerados como enemigos de la causa amazigh. Bajo este enfoque se encuentran grupos y perfiles de *Facebook* como «Amazigh United الأمازيغية المتحدة», «Rif Kabyle Chleuhs Chaouias Amazigh United», «Free Tamazgha», «Tamazgha même terre, peuple, langue et drapeau», «Tamazigh officielle avant la langue étrangère “arabe” en territoire Amazigh», «Collectif Citoyennete Nordafricain», «Tamazgha United», «Pour un Parlement virtuel de Tamazgha» «Non à l'exclusion des autochtones, non à l'appellation “petit maghreb”” o “كلنا من أجل إتحاد أمازيغي ديمقراطي، لا مغرب عربي و لا اتحاد مغاربي” (Todos estamos a favor de la Unión Democrática Amazigh, y no de la Unión del Magreb Árabe)”, creados con el fin de discutir sobre la situación política de los Imazighen en el Norte de África desde una perspectiva de integración de su población bajo un sólo territorio, y otros como «الشعب الأمازيغي صرخة» | The Screaming of amazighs”, «Amazighophobes et racistes dans une page” o «The Amazigh Mouvement for the Des-baatification en Tamazgha» creados «en respuesta a los grupos que practican el racismo contra los Imazighen y reprimen su libertad de expresión»<sup>1120</sup>.

Por último, en el plano simbólico, la representación de la tendencia transnacional ha sido reflejada en la adopción de representaciones que evocan esa unión teórica de los Imazighen, como un mapa del Norte de África unido bajo los colores de la bandera amazigh, como en el caso de los sitios web de información “Amazighnews” [www.amazighnews.com](http://www.amazighnews.com) o “Amazigh World” [www.amazighworld.org](http://www.amazighworld.org), o la representación de figuras femeninas o símbolos alegóricos de la mujer, como la fíbula, que presentan a la mujer amazigh como metáfora de la unión del pueblo amazigh a la tierra. Este tipo de imágenes

Amazigh du Maroc » <http://musique-amazigh.blogspot.com/> “Music-Amazigh” <http://music-amazigh.skyrock.com/> o «Amazigh Arts» <http://arts-amazigh.discutforum.com/> « Muhammad Akunad » <http://www.akunad.com>, « Amazighblog » <http://amazighblog.over-blog.com/>

<sup>1120</sup>Véase « صرخة الشعب الأمازيغي » | The Screaming of amazighs »

suelen estar presentes en sitios web dedicados a la cultura e historia como «Agraw» [www.agraw.com](http://www.agraw.com) Azawan [www.azawan.com](http://www.azawan.com) “Mondeberbere” [www.mondeberbere.com](http://www.mondeberbere.com), “amazigh Voice” [www.amazighvoice.com](http://www.amazighvoice.com).

#### SITIO WEB AGRAW



Fuente: Agraw

En lo que respecta a la tendencia localista, se siguen las mismas estrategias discursivas que las adoptadas por la corriente transnacionalista, pero adaptándolas a las realidades y particularidades de cada comunidad amazigh, manteniendo dos niveles distintos de referencia, el estatal y el regional.

Así pues, el nivel estatal es la referencia principal para la militancia amazigh en países como Libia y en Túnez, cuya inserción en la Red se realiza con el objetivo de aportar nuevos marcos interpretativos sobre la cuestión identitaria en ambos países, donde el elemento amazigh había sido olvidado y negado por los sistemas políticos de ambos estados. En los dos casos, Internet ha jugado un papel importante debido a la ausencia (Túnez) o la debilidad (Libia) de estructuras reivindicativas y de espacios reales en los que poder

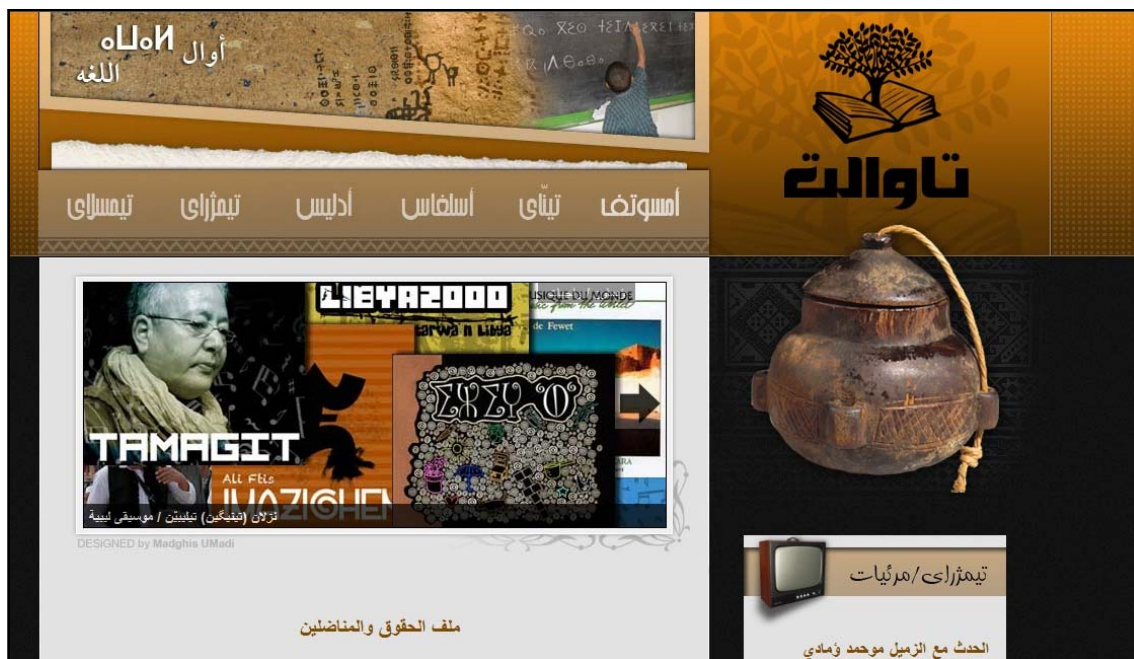
debatir sobre estas cuestiones, contribuyendo al nacimiento de una resistencia identitaria en estos países. En este sentido, el ciberespacio se convirtió en un nuevo hogar para la resistencia y para la expresión de nuevas formas de ser así como su problematización (Crampton, 2004), especialmente cuando, como en el caso de Túnez y Libia, el activismo en torno a la cuestión amazigh permanecía bajo vigilancia. Así pues, tanto en un país como en el otro, Internet se convirtió en el medio a través del cual sortear la vigilancia que tanto el régimen de Gadafi en Libia como el régimen de Ben Ali en Túnez habían adoptado sobre el activismo amazigh dentro de sus respectivos países y los filtros que estos realizaban sobre la información concerniente a la población amazigh en sus respectivos medios oficiales. Así pues, mientras que los canales oficiales bloqueaban la información sobre la cuestión, Internet permitía en el caso de ambos países establecer otras formas de comunicación que saltaban esa censura, y emprender pequeñas iniciativas con las que contribuir a la recuperación de la identidad amazigh de dichos estados.

En el caso de Libia, páginas web como “Tawalt” [www.tawalt.com](http://www.tawalt.com), habían contribuido según algunos autores a originar una sociedad civil amazigh libia (Al-Rumi, 2009), en la medida en que se habían convertido en plataformas desde las que presionar por un mayor reconocimiento de los derechos de la comunidad amazigh del país. En este sitio web además de informar sobre la cuestión amazigh en el Norte de África, se dedicaba espacio a la reconstrucción de la historia y cultura amazigh del país a través de la presentación de figuras históricas amazighes de Libia y de militantes libios contemporáneos considerados mártires de la causa en el país, así como a la recopilación de poemas y canciones y la recuperación del patrimonio amazigh del país a través de artículos, videos o reportajes.

Este papel de pequeño archivo de la memoria, de reconstrucción de las raíces de la Libia amazigh, ha sido también desarrollado en otras páginas web como “Tamatart” [www.tamatart.com](http://www.tamatart.com), que responden además al intento de exaltar los propios particularismos culturales de la población amazigh del país,

como por ejemplo el ibadismo, corriente religiosa practicada por los Imazighen de Libia.

#### SITIO WEB TAWALT



Fuente: Tawalt

Con el mismo objetivo, son creadas diferentes páginas web de información centradas en la cuestión amazigh en Túnez, como “Tunisie-berbere” [www.tunisie-amazigh.com](http://www.tunisie-amazigh.com), administrada desde Lyon, al igual que blogs como “Ekhsa Tamourthiw” [www.ekhsa-tamourthiw.blogspot.com](http://www.ekhsa-tamourthiw.blogspot.com), puesto en marcha tras la revolución tunecina, videos que son difundidos a través de canales multimedia, o grupos de Facebook como « مازيغ تونس الاحرار » (Amazigh en Túnez Libre), desde los que se intenta crear conciencia sobre las raíces amazighes del país y de su patrimonio cultural material e inmaterial, así como recuperar la lengua amazigh local y ampliar el conocimiento de la misma entre los internautas afines a la causa.

## SITIO WEB TAMATART



Fuente: Tamatart

## COMUNIDAD DE FACEBOOK مازيغ تونس الاحرار (AMAZIGH EN TÚNEZ LIBRE)



Fuente: Facebook



En los casos de Marruecos y Argelia, esta tendencia de reivindicación local a nivel del estado cohabita con otras que tienen como base la región, y que responden a la existencia de corrientes federalistas, autonomistas y regionalistas, que a lo largo de la última década se han ido consolidando entre los militantes amaziguistas de ciertas regiones. Así pues, en Marruecos, al igual que en Argelia, esa tendencia de reivindicación local a nivel estatal, que puede encontrarse en páginas web como “Maroc Amazigh” [www.marocamazigh.com](http://www.marocamazigh.com) o “Imurig” [www.imurig.net](http://www.imurig.net), en páginas de organizaciones como «Tamaynut» [www.tamaynut.org](http://www.tamaynut.org) “Red Azetta para la ciudadanía” [www.reseauamazigh.org](http://www.reseauamazigh.org) “Asociación Marroquí de Investigación e Intercambio Cultural” [www.amrec.ma](http://www.amrec.ma) o en grupos de *Facebook* como “Maroc est un pays amazigh”, “Amazigh-Maroc” o «Groupe pour l’Amazighité du Maroc», convive con los cada vez más numerosos sitios de carácter regional que han ido apareciendo como expresión del arraigo y penetración que movimientos regionales de reivindicación autonomista han adquirido en la sociedad. Este tipo de nueva militancia se encuentra especialmente arraigada en las regiones del Rif y el Sous en Marruecos y en la Cabilia en Argelia, y su presencia en la Red puede constatarse en sitios web y comunidades virtuales como “Souss” [www.souss.com](http://www.souss.com) «Les Chleuhs» [www.chleuhs.com](http://www.chleuhs.com) «Arrifinu» [www.arrifinu.net](http://www.arrifinu.net) o “Rif Autonome” [www.rif-autonome.com](http://www.rif-autonome.com) en el caso de Marruecos o “Kabyles” [www.kabyles.net](http://www.kabyles.net), “Kabyle” [www.kabyle.com](http://www.kabyle.com), “Siwel” [www.siwel.info](http://www.siwel.info) o “Tamurt” [www.tamurt.info](http://www.tamurt.info) en Argelia, desde donde se siguen las actividades de los diferentes grupos, organizaciones y militantes amazighes de cada región, así como sus relaciones con las instituciones locales, y su esfera política y cultural.

## COMUNIDAD VIRTUAL LES CHLEUHS



Esta regionalización de la militancia amazigh ha dado lugar a la formación de diversos movimientos autonomistas<sup>1121</sup>, con grupos y organizaciones que hacen uso de la Red para difundir su discurso político, así como su iniciativas y acciones en la esfera real, bien creando sus propios grupos en redes sociales como *Facebook*, como por ejemplo los perfiles “Mouvement pour l’Autonomie de la Kabylie », «Mouvement pour l’Autonomie du Rif» o «Mouvement pour l’Autonomie du Sous » o a través de páginas web como “Mouvement pour l’Autonomie de la Kabylie » [www.mak.makabylie.info](http://www.mak.makabylie.info) o “Gouvernement Provisoire Kabyle” [www.kabyliya-gov.org](http://www.kabyliya-gov.org) .

<sup>1121</sup> Véase capítulo VII de la tesis doctoral.

## PÁGINA DE FACEBOOK DEL MOVIMIENTO POR LA AUTONOMÍA DE LA CABILIA



Fuente: Facebook

Esta tensión entre lo local y lo global se traslada igualmente al plano simbólico visual, en imágenes de banderas o mapas que páginas web, usuarios o grupos de *Facebook* seleccionan para expresar su adhesión identitaria, dando lugar a múltiples combinaciones: banderas nacionales con la letra amazigh, banderas o símbolos regionales con símbolos ligados a la reivindicación amazigh, mapas en los que se presenta un norte de África bajo símbolos o colores relacionados con la causa amazigh o mapas del Norte de África en los que las banderas nacionales simbolizan el reconocimiento del carácter amazigh de sus estados.

Finalmente, es necesario hacer mención a la naturaleza multilingüe de la comunicación en el seno del activismo amazigh en la Red, constatando, como lo han hecho otros autores (Warschauer, 2001, Sheyholislami, 2011) la capacidad de Internet para revitalizar las lenguas indígenas y minoritarias y dotarlas de un espacio social en el que poder resistir a las estrategias de homogeneización



de las lenguas dominantes. En este sentido, la lengua amazigh, en todas sus variantes regionales, y empleando como grafía tanto el alfabeto latino como el árabe o el tifinagh, cohabita con el árabe, las hablas magrebíes, y lenguas extranjeras como el francés, el inglés o el español, en páginas web, en los comentarios de los lectores a los artículos publicados o los vídeos difundidos, en los foros de discusión, y en los perfiles y grupos de *Facebook*. Las TIC han contribuido a revitalizar la cultura amazigh, pero también sus diferentes lenguas, especialmente en aquellos casos en los que los poderes públicos no prestan ningún tipo de atención a las mismas y su desarrollo y protección dependen de las iniciativas y perseverancia de activistas y organizaciones amazighes, pero también en aquellos casos en los que los intentos de estandarización no han sido plenamente aceptados, convirtiéndose la Red en un espacio de contestación a la norma y de difusión de nuevos proyectos de estandarización lingüística, distintos a los oficiales. Así, en el caso de Libia y Túnez, sitios web como “Tawalt” [www.tawalt.com](http://www.tawalt.com) o “Atmazret” [www.atmazret.info](http://www.atmazret.info) tratan de recuperar las diferentes hablas amazighes locales a través de la creación de glosarios de vocabulario que ha dejado de ser utilizado, así como sistematizar sus respectivos usos y estructuras lingüísticas, mientras que en otros casos, foros como “Tamazgha Discutforum” [www.tamazgha.discutforum.com](http://www.tamazgha.discutforum.com), creado bajo el lema “Writing...is existing for tamazigh” (Escribir... es existir para el tamazigh), Forum/ Anmugger Mondeberbere” [www.mondeberbere.yuku.com](http://www.mondeberbere.yuku.com) “Agraw Forums” [www.agraw.com/forums](http://www.agraw.com/forums), blogs como “Tifawin” [www.tifawin.com](http://www.tifawin.com) o perfiles de *Facebook* como “Reviving Amazigh Identity” constituyen tanto espacios de discusión lingüística como de aprendizaje de las diferentes lenguas regionales amazighes.

## FORO TAMAZGHA DISCUTFORUM



Fuente: Tamazgha Discutforum

Así pues, el uso de las TIC por parte del activismo amazigh ha contribuido a la permanencia de la fragmentación lingüística de los Imazighen, en la medida en que los internautas, lejos de utilizar el tamazigh estandarizado como podría ser en el caso de Marruecos, emplean aquellas variantes que le son familiares y lenguas extranjeras para acercar la causa amazigh a los actores internacionales así como para mantener los lazos con la diáspora asentada en Europa y en Norteamérica<sup>1122</sup>.

<sup>1122</sup> "En muchas áreas de Marruecos aprender idiomas extranjeros es una estrategia de supervivencia. Siempre hemos sido forzados a aprender y usar otros idiomas, desde el comienzo de los tiempos. Yo hablo siete idiomas, cuatro dialectos del tamazight. Pero no creo que eso sea un lujo. Estamos obligados a aprender árabe clásico en la escuela y después francés. Más adelante aprendemos otras lenguas como inglés, español, etc [...] Blogueo tanto en inglés como en tamazight. El inglés es simplemente otra ventana por la que mirar. Como activista amazigh, creo que toda causa necesita apoyo internacional. Los imazighen tenían que usar todos los medios de comunicación para hablar al mundo sobre sí mismos y sus temas y lo han hecho siempre en diferentes lenguas. Como todos los demás movimientos sociales en el mundo si no tenemos apoyo internacional no podemos ir mucho más allá. Las fuerzas de la opresión pueden matar las fuerzas de la supervivencia. No tengo tanto miedo de la extinción como de la pérdida y el olvido". "Entrevista con un blogger amazigh", Global Voices, 30 de octubre de 2007. Disponible en <http://es.globalvoicesonline.org/2007/10/30/marruecos-entrevista-con-un-blogger-amazigh/> [Acceso 22 de marzo de 2009]

### **9.3. EL INTERNET AMAZIGH EN LA CIBERESFERA MARROQUÍ: USOS, DINÁMICAS Y EFECTOS SOBRE LA MILITANCIA AMAZIGH**

La inserción de la causa amazigh en la esfera virtual se produce en un primer momento a través de la acción y las iniciativas que emprenden la diáspora amazigh en la Red a principios de los noventa con la creación del foro de discusión *Amazigh-Net*. Esta primera incursión representa para algunos autores como Almasude (1999), Bouzida (1994) o Ennaji (2005) la incursión de la causa amazigh en la esfera internacional, al considerar que la identidad amazigh hasta ese momento se trataba tan sólo de una cuestión interna, y los Imazighen de Marruecos desconocían y carecían de información sobre los Imazighen de Argelia, Túnez, Libia o Mali (Ennaji, 2005: 180). Sin embargo en esos momentos, la Red permanecía tan sólo abierta a la diáspora, pues la introducción de Internet es posterior tanto en Marruecos, como en el resto de países del Norte de África con población amazigh<sup>1123</sup>. Es por ello que esa función que se atribuye a Internet como primer medio de conexión y conocimiento de la realidad de las comunidades amazighes en otros estados parece poco probable, en la medida en que en esa primera etapa, el activismo amazigh por Internet permanecía exclusivamente en manos de una élite conectada que se encuentra fuera de las fronteras norteafricanas. De cualquier modo, esa conexión y esa relación de comunicación existía ya previamente, especialmente entre ciertos militantes argelinos y marroquíes que podían viajar al otro país, y gracias a las informaciones que podían captarse procedentes de radios del país vecino. Esta comunicación se incrementará y estrechará con la participación de unos y otros en el GTPA y el CMA, verdaderas plataformas de internacionalización de la causa amazigh hasta el año 2008, momento en el que se fragmenta el CMA e Internet comienza a tener unos niveles de penetración importantes en el Norte de África. Desde ese momento, hemos constatado a lo

---

<sup>1123</sup> Internet se introduce en Marruecos y Argelia n el año 1995, y en Libia en 1997. Sólo Túnez contaba con acceso a Internet previo a la creación del grupo Amazigh-Net, pues su introducción en el país data del año 1991.

largo de nuestra investigación un crecimiento permanente del número y diversidad de usuarios de Internet vinculados a la cuestión amazigh en Marruecos, así como del número páginas web, cuentas de canales multimedia y de comunidades y grupos en redes sociales relacionados con la misma. Sólo a partir de ese momento, consideramos que debido al tráfico e incidencia que sobre el activismo amazigh a nivel transnacional tienen los usos dados por los militantes a las TIC puede atribuirse a Internet una capacidad de internacionalización de la causa amazigh.

Así pues, desde esa primera experiencia del movimiento amazigh en la Red, el grupo de discusión *Amazigh-Net*, creado en julio de 1992, hasta el año 2011 los usos de las diferentes herramientas virtuales por parte de militantes y de organizaciones vinculadas a la causa amazigh se han multiplicado, sobre todo en los cuatro últimos años durante los cuales el número de páginas web, chat-rooms y usuarios de redes sociales han aumentado. Esta diversificación de usos de las TIC para comunicar y difundir las informaciones puede constatarse en parte a través de la pérdida de tráfico de los diferentes grupos de discusión y correo electrónico, que en un primer momento constituyen uno de los medios de comunicación electrónicos más utilizado por los militantes amaziguistas de Marruecos.

A pesar de que el uso de estos grupos y listas de distribución de emails como sistema de comunicación ha estado ampliamente extendido de manera inter-generacional en el campo del militantismo marroquí<sup>1124</sup>, en el caso del movimiento amazigh, la emergencia y la extensión del empleo de otros medios y soportes digitales han reducido el tráfico de actividad de estos últimos.

---

<sup>1124</sup> Grupos como *PresseMaroc*, *Pôle d'Action Démocratique du Maroc* o *Militant-e* constituyen un medio de difusión de información y contra-información muy utilizado en Marruecos. Sin estar específicamente ligados a la causa amazigh, ciertos de sus miembros los utilizan para informar sobre los acontecimientos o actividades de organizaciones del movimiento amazigh, difundir manifiestos, la celebración de acciones de protesta, o denunciar situaciones.

**NÚMERO DE MENSAJES ENVIADOS A TRAVÉS DE GRUPOS YAHOO AMAZIGHS  
(1998-2011)<sup>1125</sup>**

	AMAZIGH NET	AMAZIGHS MAROC	IMAZIGHENASSA	GROUP ATLAS LINGUISTIQUE AMAZIGH	AMAZIGH DU MAROC	AMAAFA	AZETTA	TAMAZGHA INFOS
<b>2011</b>	133	41	7	5		86	4	14
<b>2010</b>	288	63	17	18	3	197	14	28
<b>2009</b>	399	131	43	48	17	121	5	42
<b>2008</b>	615	251	-----	-----	49	173	-----	52
<b>2007</b>	1918	82	75	7	23	16		50
<b>2006</b>	1878	180	7	5		28		57
<b>2005</b>	5408		15			27		108
<b>2004</b>	4072		1					57
<b>2003</b>	4196		3					62
<b>2002</b>	6707		2					22
<b>2001</b>	5449		18					10
<b>2000</b>	2719		4					7
<b>1999</b>	2972							
<b>1998</b>	670							

FUENTE: Élaboración propia a partir de *Grupos Yahoo*

Asimismo, las redes sociales, como también los sitios web, los chat, los blogs y los canales multimedia se han convertido para los amaziguistas en nuevos espacios a través de los cuales ejercer igualmente su acción militante. La esfera virtual ha pasado pues a ser una extensión de la militancia en la esfera real, y más que la eliminación o sustitución de una por la otra, los ciberactivistas vinculados a la cuestión amazigh desarrollan su acción militante en ambas, interconectando una y otra.

Esta interconexión entre las dos esferas ha causado sus propios efectos sobre el propio movimiento amazigh en la esfera real. En esta línea, Surman y Reilly (2005: 19) han identificado una serie de cambios que el uso de las TIC producen sobre las organizaciones y activistas de la sociedad civil, destacando

<sup>1125</sup> Los datos de tráfico de mensajes de cada foro han sido obtenidos gracias a *Google Groupes*. Los datos del año 2011 corresponde a los mensajes enviados hasta el mes de septiembre.

entre ellos los siguientes: una colaboración y coordinación entre organizaciones más continuada y a un menor coste; mayor facilidad para la publicación de manifiestos, noticias, llamadas a la acción, posiciones políticas, o reuniones; una regeneración y diversificación de las acciones de protesta y de los modos de movilización, y de reclutamiento; nuevas formas de expresión del compromiso con una causa; y una mayor capacidad para obtener información y difundirla en el dominio público.

En el caso del movimiento amazigh, a lo largo de nuestra investigación hemos podido constatar la influencia que las TIC han ejercido sobre la transformación de tres aspectos principales del movimiento amazigh en Marruecos: las formas de comunicación, permitiendo difundir la información de una manera más eficaz en el tiempo, espacio y número de receptores; los modos de movilización y el repertorio de la acción colectiva; y las dinámicas de interrelación en el seno del propio movimiento.

### **9.3.1. LAS FORMAS DE COMUNICACIÓN POR INTERNET DEL MOVIMIENTO AMAZIGH**

Una de las cuestiones que más profundamente las TIC han transformado en estos años, es sin duda la capacidad de transmisión de la información de una manera más efectiva. Las TIC han transformado las formas de comunicación entre las personas, reduciendo el tiempo, disminuyendo el espacio y aumentando el número de beneficiarios potenciales de la información que quiere ser transmitida. Estos cambios han sido, tal y como ya hemos apuntado, particularmente importantes en el caso de los estados que controlan la información, en la medida en que Internet se ha convertido en un medio a través del cual se puede escapar de ese control más fácilmente.

De esta manera, Internet ha transformado el llamado por Aïta (2003: 34-35) “teléfono árabe”, es decir, el sistema con el que las poblaciones del Norte de África y Próximo Oriente intentaban contrarrestar el déficit de información de

sus sociedades a través del boca a boca, multiplicando la capacidad de alcance de este sistema a través del uso de emails, sitios web, correos de información y foros, que han permitido que las noticias y las informaciones salgan del marco de grupos sociales restringidos, limitados a espacios locales, para alcanzar la totalidad del país y el resto del mundo.

Esta mayor facilidad de transmisión de información viene acompañada de una mayor facilidad de los activistas para ampliar sus redes personales. En este sentido, gracias a las TIC los miembros del movimiento amazigh pueden entrar en contacto y conocerse unos a otros a pesar de la distancia física que pueda separarles, y con ello también sus posiciones ideológicas, sus propuestas y cómo se desarrolla la lucha en el entorno próximo de cada uno de ellos, convirtiéndose la Red en un espacio con un potencial de interacción y diálogo mayor que cualquier otra forma de comunicación no-directa conocida hasta el momento (Diani, 2000).

Para analizar las nuevas formas de comunicación que los movimientos sociales han adquirido con la utilización de las TIC, Diani (2000) establece una tipología a partir de la utilización de dos criterios principales: por un lado, la naturaleza de la comunicación, diferenciando entre pública y privada; y por otro, el modo en que ésta ha sido realizada, es decir, de manera directa o indirecta. Así pues, a partir de la combinación de las variables propuestas, cuatro son las categorías que Diani determina como posibles formas de comunicación dentro de los movimientos sociales: privada y directa (cuando el intercambio de información se realiza en un encuentro personal, cara a cara, entre activistas del movimiento); privada y no directa (realizada por ejemplo a través de medios como cartas postales entre miembros del movimiento, llamadas de teléfono o el uso de correos electrónicos); pública y directa (si tienen lugar en espacios públicos o semi-públicos, a través del reparto de panfletos, la celebración de manifestaciones en las que se porten pancartas, o en centros asociativos o comunitarios); y pública y no directa (incluyendo todas

las formas realizadas a través de algún medio, como campañas de información, anuncios en radio y televisión, o anuncios en periódicos).

En lo que concierne al nivel interno del movimiento amazigh, siguiendo el esquema propuesto por Diani (2000), la comunicación a través de las TIC fluctúa entre la esfera privada (email, foros de discusión) y la esfera pública (páginas web), según el uso funcional de las TIC que los militantes amazigh han adoptado, otorgando a cada herramienta digital una función específica.

Así pues, por un lado la difusión de la información sobre los acontecimientos, acciones de protesta, declaraciones y comunicados se realizan generalmente a través de un medio digital público, mientras que las discusiones y debates de carácter ideológico tienden a desarrollarse a través de medios digitales privados. Por último, las campañas y la difusión de llamadas a la acción de protesta colectiva son comunicadas a través de medios digitales tanto públicos como privados, en función del potencial coste represivo de la acción que se pretende llevar a cabo. En este sentido, aquellas acciones que pueden conducir a una mayor represión por el sistema son organizadas de manera interna, a través de mensajes privados, como fue el caso de la primera reunión del Movimiento para la Autonomía del Rif o el hermanamiento de la asociación amazigh “Memoria colectiva” con organizaciones de la sociedad civil de Israel, actividades sobre las cuales solamente se obtuvo información una vez que éstas fueron celebradas.

De igual modo, cuando el Partido Democrático Amazigh de Marruecos es prohibido en 2008, su secretario general, Ahmed Adghirni, emprende una gira europea durante la cual contacta con diversos políticos. Durante ese viaje se reúne el 22 de mayo en Madrid con un grupo de parlamentarios a lo largo de un encuentro que es organizado por inmigrantes marroquíes de origen amazigh. En la organización de este encuentro, el Messenger tuvo un papel



central, en la medida en que constituyó el medio a través del cual Adghirni conoció al grupo de jóvenes que organizó y le acompañó en esta reunión<sup>1126</sup>.

Al igual que otras herramientas digitales, las redes sociales son en la actualidad inseparables de la función de acumulación y circulación de información (Fauad 2010: 94). En ellas tanto páginas web de información como organizaciones vinculadas al movimiento amazigh tienen sus propias cuentas de usuarios a través de las cuales difunden artículos informativos y de opinión sobre el estado de la causa amazigh, o vídeos sobre acontecimientos pasados con el objetivo de informar sobre los mismos y de actuar como actas virtuales que muestran el desarrollo de las manifestaciones, reuniones o entrevistas realizadas a los dirigentes del movimiento amazigh<sup>1127</sup>.

Esta mayor facilidad para la circulación de información ha proporcionado una mayor visibilidad a la actividad de las organizaciones amazigh, así como una mayor transparencia a la acción de los diferentes actores del movimiento, tanto dentro de Marruecos, como en otros países del Norte de África y la diáspora, fortaleciendo e incrementando la comunicación, colaboración y solidaridad entre dichas partes.

### **9.3.2. CAMPAÑAS DE MOVILIZACIÓN POR INTERNET Y LA RENOVACIÓN DE LOS REPERTORIOS DE LA ACCIÓN COLECTIVA**

La construcción social de la protesta se desarrolla en el contexto de las campañas de movilización, en las que el elemento principal lo constituyen los

---

<sup>1126</sup> Información obtenida a través de diferentes entrevistas y comunicación por correo electrónico con diversos militantes amazighes en el Rif, Rabat y España realizadas entre julio de 2008 y junio de 2009.

<sup>1127</sup> Véanse como ejemplos los vídeos difundidos por militantes del movimiento amazigh en la Red de manifestaciones <http://www.youtube.com/watch?v=jzTDMZaaf4E>  
<http://www.youtube.com/watch?v=z07ip4h3IKk> [http://www.youtube.com/watch?v=fah\\_gg5vAhc](http://www.youtube.com/watch?v=fah_gg5vAhc) ; debates [http://wn.com/mca\\_amazigh\\_sefrou](http://wn.com/mca_amazigh_sefrou); reuniones <http://www.youtube.com/watch?v=UaGUHzKukYM> <http://www.youtube.com/watch?v=m5J3HCchpSg>  
<http://www.youtube.com/watch?v=3nNegu-O5s4&feature=related>; y entrevistas a militantes del movimiento [http://www.dailymotion.com/video/x6z3cb\\_rachi-raha-congres-mundial-amazigh\\_news](http://www.dailymotion.com/video/x6z3cb_rachi-raha-congres-mundial-amazigh_news)  
[http://www.dailymotion.com/video/x8qoq9\\_id-belkacem\\_news](http://www.dailymotion.com/video/x8qoq9_id-belkacem_news)

esfuerzos deliberados por influir en las creencias de las personas (Simon y Klandermans, 2001: 200). En el caso del movimiento amazigh, esta capacidad de persuasión y el abanico de medios a través del cual poder implementarla se ha visto reforzada por la influencia de las TIC, que han construido nuevas vías para la movilización de las bases, a través de la incitación del debate y de la acción colectiva.

En primer lugar, las TIC han servido para aumentar los espacios en los que poder debatir sobre la causa amazigh, y en los que poder denunciar situaciones, acciones o políticas que son consideradas injustas o contrarias a los intereses de la misma, abriendo nuevos espacios para la expresión de descontento, reprobación y oposición a cualquiera de dichas cuestiones por parte de simpatizantes y activistas.

Las TIC han permitido abrir nuevas vías de denuncia, como por ejemplo la difusión de vídeos a través de canales multimedia o de redes sociales, que son divulgados por Internet con el objetivo de generar un impacto comunicacional (Le Saout, 2009: 83). En este sentido, los soportes multimedia han abierto un canal de comunicación eficaz tanto para desafiar el control del Estado como para transformar la opinión pública nacional e internacional. Su principal poder es el de mostrar con imágenes y sonido aquello que las voces oficiales no difunden, y mostrar en muchas ocasiones la brutalidad de los regímenes casi en el mismo tiempo real en que se producen (Radch, 2010: 19).

En el caso del movimiento amazigh, sitios web como *Youtube*, *Dailymotion* y *Vimeo* alojan material audiovisual con el que activistas buscan difundir situaciones de desigualdad, discriminación o falta de reconocimiento de derechos lingüísticos, políticos o económicos de la población amazigh del país. La mayor parte de los vídeos que se difunden con esta finalidad son secuencias de fotos, videos domésticos, recreaciones realizadas con viñetas cómicas, la reproducción de comunicados emitidos por asociaciones o plataformas amazighes, o composiciones con imágenes de autoridades o personalidades

sociales y políticas del país que son consideradas como enemigas de la “causa amazigh”<sup>1128</sup>.

Junto con los videos, los foros y grupos o comunidades de *Facebook* constituyen nuevos espacios a través de los cuales militantes del movimiento amazigh expresan tanto su oposición al estado (desafiando la base arabo-islámica sobre la que el estado-nación marroquí se construye o la represión que éste ejerce contra el movimiento amazigh<sup>1129</sup>), como su oposición al régimen (la falta de equilibrio e independencia de los poderes del estado o el régimen administrativo y territorial<sup>1130</sup>), su oposición a autoridades o ciertos grupos del país (la monarquía como actor omnipotente en el sistema, y ciertos partidos políticos, es especial aquellos que son identificados como partidos amazigóforos<sup>1131</sup>) y su oposición a ciertas políticas (especialmente las políticas lingüísticas, educativas y culturales<sup>1132</sup>).

Estos actos de denuncia generan tanto debate, como reacciones de solidaridad y reforzamiento del compromiso entre los miembros del movimiento amazigh, que hace de esos canales de protesta medios a través del cual mantener una comunicación permanente sobre aquello que concierne al objeto de la denuncia que virtualmente se lleva a cabo. En ocasiones estas protestas representan el origen de acciones colectivas en el espacio real así como

<sup>1128</sup> Véanse como ejemplos <http://www.youtube.com/watch?v=4zo5rZ3d0QQ>, [http://www.youtube.com/watch?v=4xsNSOa\\_HVQ&feature=watch\\_response](http://www.youtube.com/watch?v=4xsNSOa_HVQ&feature=watch_response)

<sup>1129</sup> Véanse como ejemplos diferentes campañas realizadas a través de la aplicación *Causes* como «Un million de signatures pour la constitutionnalisation de l’amazighité du Maroc», «Reconnaissance Officielle des Revendications Du Manifeste Amazigh» o «No to discrimination against berbers» o en el sitio web IPetitions.com “No To Discrimination Against Berbers”. Dentro de este marco de ciberactivismo amazigh de oposición al estado puede citarse la campaña de protesta y solidaridad del MCA con los prisioneros políticos amazigh en el país <http://www.youtube.com/watch?v=JqDz46sIxsY> o los blog sobre «Ait Negh» <http://arehal.blogspot.com/> «Tamazirtino» <http://tamazirtino.frbb.net/> «Agadiramazighi» <http://agadiramazighi.wordpress.com/page/3/> “Iguiwaman” <http://iguwaman.blogspot.com.es/> “Thanukra” <http://thanukra.blogspot.com.es/>

<sup>1130</sup> Véase como ejemplo el video de las reivindicaciones de autonomía de regiones amazigh como el Rif <http://www.youtube.com/watch?v=tiEMh6zT0-o>

<sup>1131</sup> Véanse como ejemplos las campañas contra las posiciones arabo-islámicas y de partidos como el PJD y el Istiqlal: grupos de Facebook «Tous pour dissoudre le PJD» ou «Anti Amazigh Maroc =Istiqlal PJD» o la campaña de protesta virtual «Touche pas à ma langue Tamazighite» en la que se pide la disolución de los partidos PJD e Istiqlal.

<sup>1132</sup> Véase como ejemplos la aplicación *Causes* «Reconnaissance officielle des revendications du Manifeste Amazigh», o grupos de Facebook como «Pour que Tamazigh soit langue national et officiel» o «Ne touche pas à notre tamazigh».

de la puesta en marcha de otras acciones de carácter virtual, o una combinación de ambas.

Algunos autores como Vegh (2003: 71-72) han clasificado los usos dados a las TIC por parte de los movimientos sociales según la implementación de dos estrategias diferentes por parte de los mismos: en la primera (*Internet-enhanced*), Internet es un medio de amplificación y se emplea como un canal de comunicación con el fin de coordinar la acción más eficazmente; en la segunda (*Internet-based*), Internet constituye la única base sobre la que las acciones colectivas se llevan a cabo. En el caso del movimiento amazigh en Marruecos, organizaciones y militantes han empleado tanto estrategias *Internet-enhanced* como estrategias *Internet-based* para llevar a cabo sus acciones de protesta y para movilizar a la población amazigh.

Ejemplos de acciones *Internet-enhanced* del movimiento amazigh pueden encontrarse en alguna de las estrategias de movilización emprendidas durante las protestas que a lo largo del año 2011 recorrieron el país bajo el llamado “Movimiento 20 de febrero”(M20). En aquel momento, tal y como se ha recogido en el capítulo X de la presente tesis, los sectores más jóvenes del movimiento amazigh se sumaban a las movilizaciones insertándose en la Red, sobre todo a través de Facebook, donde crean diversos grupos y perfiles, como « Mouvement 20 février: Amazigh Front », « Mouvement des jeunes Amazigh du Maroc » o « Mouvement de la jeunesse Amazigh a Tanger شباب الحركة الامازيغية بطنجة » y en las calles, participando en las manifestaciones. Durante estos meses el movimiento amazigh ha utilizado las TIC como medio de coordinación entre las diferentes secciones del M20F y de difusión de información sobre los encuentros, reuniones y las estrategias que eran tomadas por las diferentes secciones del M20 y CNAM20, pero no como un instrumento a través del cual organizar las propias manifestaciones<sup>1133</sup>.

---

<sup>1133</sup> « No podemos olvidar el terreno, Internet es una explosión, un lugar para crear y expresarse, pero la realidad es necesaria”. Entrevista a Mounir Keijj, Rabat 15 de abril de 2011.

Del mismo modo, las TIC han permitido a los movimientos sociales incrementar su capacidad de actuación, al proporcionar a sus actores la posibilidad de reaccionar de manera más rápida a un desafío interno, y ser menos dependientes de los *mass media* para expresar su mensaje a una amplia audiencia (Donk et al., 2004: 11). En este sentido, las TIC ofrecen diversos canales a través de los cuales pueden ser lanzadas campañas en escala a una velocidad desconocida hasta el momento (Diani, 2001), cuestión que ha permitido a los activistas amazighes marroquíes emplear diferentes estrategias *Internet-enhanced* para dar respuesta a determinadas decisiones y políticas del estado.

Un ejemplo del uso de las TIC con estos fines estratégicos lo constituye la campaña de boicot que actores del movimiento amazigh deciden emprender en septiembre de 2011 contra el PJD y el PI, tras conocer las presiones que ambos habían ejercido sobre la Comisión encargada de elaborar el nuevo texto constitucional con el fin de que la lengua tamazigh no fuese reconocida al mismo nivel que el árabe<sup>1134</sup>. La decisión de boicotear a estos partidos se difunde principalmente a través de listas de correo electrónico y páginas web de información vinculadas a la causa amazigh. De forma paralela algunos militantes comienzan a publicar en el muro de sus cuentas de *Facebook*, o a adoptar como foto de perfil, caricaturas y dibujos satíricos en los que se promovía el boicot contra estas dos formaciones. Estas protestas que son difundidas en un primer momento de manera online, se amplifican a través de la Red hasta ser posteriormente incorporadas al repertorio de reivindicaciones expresadas en la calle durante las movilizaciones que tienen lugar tras la aprobación del referéndum constitucional y la celebración de los comicios legislativos. Así pues, durante las semanas que transcurren entre el inicio del boicot y la celebración de las elecciones, el número de internautas que publican o comparten en sus perfiles *Facebook* o en sus blogs dichos dibujos y caricaturas es cada vez mayor hasta que finalmente esta iniciativa se traslada la protesta en

---

<sup>1134</sup> Véase capítulo 8 de la tesis doctoral.

la calle. La decisión de boicotear a estos partidos políticos se había tomado a los pocos días de conocer el texto constitucional y de saber cómo habían reaccionado estos partidos, pero hasta que ésta se cristalizó en marcha popular, los militantes amazighes expresaban su descontento de esa forma a través de la Red.

Esta campaña de boicot al PJD y el PI ponía igualmente de relieve el poder de las TIC para reforzar la *capacity building* de ciertos actores del movimiento social, al fortalecer su habilidad de poder intervenir colectivamente en conflictos sociales, a través de la combinación de nuevos y viejos repertorios de acción colectiva y de diversas redes de participantes.

En este sentido, es preciso precisar que si bien la dirección de las campañas de movilización continúa teniendo un sentido piramidal descendente, en el que los líderes de asociaciones o militantes de reconocido prestigio del movimiento determinan las directrices a seguir y asumen parte importante del trabajo, sobre todo en lo que se refiere a su difusión en los medios de comunicación, la posesión de los recursos de movilización se ha descentralizado dentro del movimiento amazigh. De esta manera grupos o individuos situados en la base de la estructura del movimiento han encontrado en medios como las redes sociales o los foros, espacios en los que poder contactar más fácilmente con activistas que puedan ser afines a sus propuestas, estén o no dentro de su entorno físico más inmediato.

Por otro lado, utilizando la estrategia *Internet-based* otros activistas ponen en marcha campañas y protestas que se realizan de manera exclusivamente *online*. Hasta el momento, las acciones clásicas que componían el repertorio de la acción colectiva del movimiento habían sido la celebración de manifestaciones, protestas y concentraciones frente a instituciones oficiales, la celebración de reuniones y marchas autorizadas y no autorizadas, la conmemoración anual de fechas importantes en la historia del movimiento amazigh, como la llamada *Primavera Amazigh*, o el boicot de los procesos electorales. A estas acciones clásicas se le suman otras que son implementadas

exclusivamente *online*, principalmente a través de portales web como *Actuable*, *Petitiononline* o *Causes*, con las que se pretende recoger apoyos a diferentes reivindicaciones o peticiones, unas vinculadas al estado de la cuestión amazigh en el país, y otros referentes a la situación de otras poblaciones amazighes del Norte de África. Entre las primeras pueden citarse las campañas “Un million de signatures pour le constitutionalisation d’amazighité du Maroc» o y entre las segundas “Réhabilitation de la culture et la langue amazighs en Tunisie. Etudes et recherches anthropologiques amazighs en Tunisie”, “Support Imazighen in Infran-Libya”, o «Libyan Constitution draft must add tamazigh».

La efectividad e impacto de estas campañas y protestas *online* es limitada, ya que por sí mismas no transforman la realidad o la situación que denuncian ni consiguen alcanzar lo que reclaman. Sin embargo este tipo de iniciativas, junto con otras como la celebración de marchas virtuales o la consagración de días dedicados a los pueblos de Tamazgha en las redes sociales, consiguen reforzar el sentimiento de solidaridad entre sus participantes, al mismo tiempo que constituyen una nueva forma de expresión del compromiso con la causa amazigh en el país, así como en el resto del norte de África.

### **9.3.3. LAS DINÁMICAS DE INTERRELACIÓN EN EL INTERIOR DEL MOVIMIENTO AMAZIGH**

Durante principios de la década de los noventa, las posiciones de liderazgo dentro de la red asociativa amazigh venían determinadas por dos cuestiones fundamentales: la posesión de información y contar con un amplia red de contactos. Ambas cuestiones implicaban un alto coste personal y material, especialmente para aquellos militantes que se encontraban fuera de las ciudades de Rabat y Casablanca, que por aquella época constituían indiscutiblemente el entorno en el que se desarrollaban la mayoría de las acciones del movimiento amazigh.

Durante aquellos años, los miembros más activos necesitaban en ocasiones el patronazgo de simpatizantes de la causa amazigh que pudieran costear su compromiso. Esta cuestión hacía que sólo unos pocos pudieran llegar a desempeñar labores de liderazgo dentro del movimiento, que eran ejercidas principalmente por activistas del entorno rabatí y casablanqués.

Las TIC, han democratizado el acceso a la información y a las redes de contactos, dando lugar a una multiplicación de los centros de producción ideológica con capacidad de influencia, una descentralización de los centros de decisión, y el incremento del número de militantes que aspiran a desarrollar posiciones de liderazgo en el grupo, erosionando la estructura de comunicación *top-down* que previamente dominaba entre las organizaciones del movimiento.

La interacción dentro de los movimientos sociales, tal y como sostienen Donk et al. (2004: 9), constituye un poderoso instrumento a través del cual los actores escogen ciertas arenas, estrategias y tácticas, forjan alianzas, e incluso desafían a sus oponentes. Por ello, la introducción de las TIC dentro del sistema de comunicación de organizaciones y activistas del movimiento amazigh ha permitido que grupos e individuos en la base de la estructura hayan encontrado en los medios digitales, tales como redes sociales o foros de discusión, espacios en los que contactar e interactuar más fácilmente y de manera permanente con activistas que pueden posicionarse a favor de nuevas propuestas o estrategias que quieran ser introducidas, salvando la distancia física que pueda separarles, tal y como hemos hecho mención.

Las TIC son igualmente utilizadas por los militantes de manera individual para expresar sus posiciones ideológicas en el seno del movimiento, sus puntos de vista sobre el contexto político del país y los problemas que afectan a los dominios de contestación del movimiento amazigh. En este sentido realizan una función de propaganda de la cual los activistas se sirven, sobre todo de manera individual, de instrumentos como *Facebook*, blogs y vídeos para



defender sus posiciones, para tratar de ganar terreno dentro del movimiento, e influir en la opinión de los miembros del mismo<sup>1135</sup>.

Asimismo, Internet ha permitido difundir más fácilmente y de manera más económica comunicados, manifiestos, propuestas y posiciones de activistas y organizaciones a través de diversos canales, al mismo tiempo que ha permitido expandir los espacios de discusión en los que poder debatir sobre estas cuestiones, aspecto que ha incidido igualmente y de manera directa sobre el sistema de fuerzas en el interior del movimiento amazigh.

En Marruecos durante la década de los años ochenta y noventa, el medio principal para difundir este tipo de cuestiones era la prensa escrita. La comunicación entre activistas y organizaciones se hacía principalmente por carta, y los manifiestos y comunicados se difundían a través de los periódicos vinculados a la causa amazigh, que no estaban exentos de sufrir la censura del estado. En aquel momento la prensa amazigh de Marruecos estaba compuesta en su mayor parte por publicaciones mensuales, lo que ralentizaba el ritmo de difusión de los acuerdos o de las nuevas estrategias adoptadas por asociaciones o miembros del movimiento, situación que Internet ha transformado al permitir a la prensa vinculada al movimiento el acceso a espacios de difusión libres de censura<sup>1136</sup>, y a la militancia en general nuevos espacios de distribución y de recepción instantánea.

Ejemplo de esta dinámica lo constituye una propuesta de integración de los dos grupos en los que había quedado dividido el Congreso Mundial

---

<sup>1135</sup> Véanse como ejemplos de blogs los de Hassan Id Belkacem <http://pdfmaroc.blogspot.com/> <http://idbalkassm.blogspot.com/> o Rachid Raha [http://www.amadalpresse.com/rachid\\_raha/interviewsauvi.html](http://www.amadalpresse.com/rachid_raha/interviewsauvi.html)

<sup>1136</sup> Para algunos militantes amazighes una de las claves de la consolidación, rápida y profunda penetración de la militancia amazigh entre la población del país, especialmente entre los más jóvenes, a lo largo de la última década se encuentra relacionada con la propia expansión de Internet que, debido a la ausencia de otros órganos de expresión propios, se convierte en la principal herramienta de comunicación, “una válvula de escape para el movimiento amazigh”, que permite la emergencia de la primera prensa libre amazigh. Entrevista a Rachid Raha en “El movimiento asociativo amazigh y la protesta social en Marruecos”, Alhucemas Press, 14 de abril de 2011. Disponible en [http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1987:el-movimiento-asociativo-amazigh-y-la-protesta-social-en-marruecos&catid=50:ultimas-noticias-slide-show](http://www.alhucemaspress.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1987:el-movimiento-asociativo-amazigh-y-la-protesta-social-en-marruecos&catid=50:ultimas-noticias-slide-show) [Acceso: 5 de mayo de 2011]

Amazigh en el año 2008, que aparece en el mes de agosto de 2011. Ante el contexto de revitalización de la cuestión amazigh en el Norte de África y la apertura de diferentes procesos de cambio en la región, algunos actores consideraron que era necesario superar las diferencias y reunificar de nuevo a las dos secciones de la organización. Esta propuesta fue difundida a través de diferentes páginas web y de *Facebook*, provocando un intenso debate transnacional sobre la cuestión y la reacción de las partes implicadas a través de la Red<sup>1137</sup>. La idea no era algo nuevo, pero el contexto político del momento y la atención que los activistas daban a todo cuanto ocurría a través de la Red, impulsaron la iniciativa de presionar a través de Internet a los líderes de ambos sectores, uno de los cuales decide convertir una de dichas secciones en una nueva organización internacional, la Asamblea Mundial Amazigh<sup>1138</sup>.

En este caso, la utilización de las TIC como medio de publicación y difusión de comunicados, manifiestos y nuevas propuestas de actuación, junto con la consolidación de “culturas de acceso instantáneas” (Sarai / Waag, 2000) entre el activismo amazigh<sup>1139</sup>, han contribuido a dinamizar la actividad militante, y ha democratizado la capacidad de los actores de intervenir sobre la adopción de nuevas estrategias políticas en el seno del activismo amazigh.

El mayor uso que las generaciones más jóvenes de militantes hacen de las TIC ha contribuido a reforzar el *cleavage* generacional existente en el espacio real, obligando a muchos militantes de generaciones de mayor edad a incorporarse a estos nuevos métodos de comunicación, pues la pérdida de la

<sup>1137</sup> « Nous sommes surpris au sein du Congrès Mondial Amazighe par un communiqué publié sur plusieurs sites électroniques et émanant d’une source qui s’est auto dénommée « commission provisoire de coordination issue de la proposition de Maitre Hassan Id Belkacem pour un congrès mondial amazighe unifié ». Et partant du fait que nous n’avons pas été informés de l’initiative de publication de ce communiqué dont nous rejetons le contenu, communiqué qui contient des allégations infondées et des invitations aux associations amazighes adhérentes aux Congrès Mondial Amazighe,... » Extracto de « Communiqué d’éclaircissement relatif à la commission provisoire de coordination issue de la proposition de Maitre Hassan Id Belkacem pour un congrès mondial amazighe unifié » publicado como nota en el perfil de Facebook de Rachid Raha el 7 de septiembre de 2011

<sup>1138</sup> Véase capítulo 8 de la tesis doctoral.

<sup>1139</sup> Las “culturas de acceso instantáneas” son producto de la necesidad de comunicarse e intercambiar entre las personas, independientemente de su localización núcleos urbanos o zonas remotas, y de la situación bajo la que se encuentren, ya sean guerras como conflictos étnicos o crisis económicas o políticas (Sarai / Waag, 2000).

información que circula a través de la red supone una disminución de los recursos disponibles y de capacidad de influencia de estos militantes en el seno de las organizaciones, asociaciones y colectivos a los que pertenezcan y del propio movimiento.

#### **9.4. EL IMPACTO DE LAS TIC EN EL RIF: TRANSFORMANDO LA ESFERA PÚBLICA REGIONAL DESDE LA ESFERA VIRTUAL**

La extensión y apropiación del uso de las TIC en el Rif por parte de los actores político-sociales ha introducido cambios de diferente naturaleza en la esfera pública de la región, al abrir una nueva esfera pública virtual a través de la cual dichos actores buscan hacer valer una ciudadanía que en el espacio real no puede ser completamente ejercida.

A pesar de no disponer de cifras oficiales sobre el nivel de penetración y el uso de Internet en la región, el trabajo etnográfico realizado en el Rif a lo largo de esta investigación entre los años 2007 y 2011, nos ha permitido observar por un lado, el aumento del significativo del punto públicos de conexión a Internet, y por otro el incremento del número de activistas políticos y sociales regionales que hacen uso de las TIC y están presentes en la Red, bien como medio de comunicación o como instrumento de acción política.

Así pues, por un lado se ha constatado como el número de cibercafés ha aumentado considerablemente en toda la región en los últimos años, tanto en las zonas urbanas como en las áreas rurales, así como el número de usuarios de este tipo de servicios. La falta de recursos en ciertos hogares que impide tener acceso propio a Internet en los domicilios particulares, ha sido compensada con la puesta en marcha de numerosos centros sociales que, en el marco de diferentes planes de desarrollo dirigidos por organizaciones e instituciones

estatales<sup>1140</sup>, han sido contruidos en la región. Estos centros sociales han sido abiertos tanto en áreas rurales como urbanas de toda la región, y la mayoría de ellos disponen de material informático y acceso a Internet, lo que permite a la población, especialmente a la juventud de la región, conectarse y hacer uso de las diferentes TIC que puede tener a su alcance. Por otro lado, el número de sitios web, blogs, perfiles en redes sociales, cuentas en canales multimedia vinculados a la vida política, social y cultural de la región han aumentado, así como el uso de estos instrumentos digitales por parte de activistas políticos y sociales rifeños para su actividad militante.

Las transformaciones más importantes que esta extensión del uso de las TIC en la región ha producido sobre la esfera pública del Rif han sido por un lado la creación de una esfera política pública alternativa, a cuya formación ha contribuido la emergencia de nuevos medios de comunicación alternativos y un ciberactivismo de base regional, por otro lado la creación de nuevas formas de expresión del compromiso político, y finalmente el fortalecimiento de transnacionalismo político entre la región y la diáspora en el exterior.

#### **9.4.1. LA TRANSFORMACIÓN DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN REGIONALES: LA CREACIÓN DE UNA ESFERA POLÍTICA PÚBLICA ALTERNATIVA**

Gracias a Internet, tal y como apuntan Surman et Reilly (2005: 53) es más fácil *“ver con más alcance, amplitud y rapidez que en el pasado”*, gracias en parte a la creación de redes de distribución de información alternativa, a través de las cuales individuos y organizaciones pueden informar sobre eventos y cuestiones no difundidas por otros medios o informadas de manera deficiente por los *mass media* (Vegh, 2003:72). En este sentido, Internet ha permitido organizar una

---

<sup>1140</sup> Numerosos centros sociales y «Maisons de la jeunesse» han sido contruidos en las provincias de Alhucemas y de Nador en el marco de diferentes programas estatales destinados al desarrollo rural integrado a través de la Agencia para la Promoción y el Desarrollo del Norte (<http://www.apdn.ma/>), la Agencia de la Oriental (<http://www.oriental.ma/>) y la Fundación Mohamed V para la Solidaridad en el marco de su programa para los jóvenes (<http://www.fm5.ma/>).

“esfera política pública alternativa” (Fuchs, 2008: 282) en la que opciones alternativas a la lógica de pensamiento y al discurso unidimensional que domina los *mass media* pueden encontrar su espacio, favoreciendo la emergencia de nuevas formas de informar, que permitan reflejar la complejidad del mundo, y en las que se dé cabida al pensamiento crítico y complejo (Fuchs, 2008:282).

La introducción de nuevos espacios en los que desarrollar estas nuevas formas de informar a través de la Red supone en el Rif una auténtica revolución para los medios de comunicación locales. Con anterioridad a que Internet se convirtiese en esa nueva plataforma de comunicación, los periódicos y semanarios locales y regionales con dificultad conseguían mantener una continuidad en el tiempo, debido a la falta de medios financieros estables que pudiesen asegurar su actividad.

La mayor parte de la prensa local que ve la luz a lo largo de la década de los noventa es fruto de proyectos personales vinculados a la iniciativa individual de ciertas personas o grupo de personas, que además suelen desarrollar un papel activo dentro de la esfera política y social de la región, a través de su participación en asociaciones de derechos humanos, sindicatos u organizaciones vinculadas a la cuestión amazigh. Del mismo modo, esta prensa escrita regional aparecía fundamentalmente en los núcleos urbanos del Rif<sup>1141</sup>.

La aparición y extensión de Internet en la región supone pues una transformación total en el ámbito de la comunicación en la región. En primer lugar, la Red permite a los diarios y semanarios superar las dificultades financieras que su formato impreso suponía, dotándoles de una mayor continuidad en el tiempo. La reducción de costes que Internet supone para cualquier medio de comunicación da lugar a la aparición de decenas de sitios web de información, tanto en las zonas rurales como en los núcleos urbanos de la región, incorporando áreas que hasta el momento carecían de centros de

---

<sup>1141</sup> Entre esta prensa escrita pueden citarse los siguientes periódicos: Tawiza (Mohamed Boudhan, 1997); Bades (Mohamed Ziani, 1998), Al Khouzama (Mohamed Bakali, 1996), Thifraz (Hassan el Jarmouni, 2003); Jodour (Jamal Taourou, 2003); Assahwa (Jaouad Achahbar); Asdae Rif (Mahjoub Bensieh, 2005); Chomone Chamal (Mohamed Ben Mazyana, 2006)

emisión de información a la esfera cibernética, al mismo tiempo que sectores de la antigua prensa escrita se readaptan al medio digital como modo con el que superar las dificultades de financiación que la prensa tradicional encuentra en la región. Así, junto a medios locales urbanos como Rifnow.com (Imzouren), Riftoday.com (Alhucemas), Rifpresse.com (Alhucemas), Asdaerif.com (Alhucemas), Rifublic.com (Alhucemas), Journalrif.com (Alhucemas), Riftimes.com (Alhucemas), Alhucemaspress.com (Alhucemas), Hoceima24.com (Alhucemas), Rifcity.net (Nador), Nador24.com (Nador), Irifien24.com (Nador), Nadorama.com (Nador), Nadorpresse.com (Nador), Nadorcity.com (Nador), Capnador.com (Nador), Arrifinu.net (Nador), Nadortoday.com (Nador), Rifdia.com (Nador), Rifnews.ma (Nador), emergen otros en diferentes zonas rurales de la región, como Dalil-Rif.com (Ait Bouayach), Rifstar.com (Ait Hadifa), AljazeeraRif.com (Ait Bouayach), Beni-ammart.net (Ait Ammart), Targuistcity.net (Targuist), Aruitcity.com (Aruit), Arouit.com (Aruit), Midarhoy.com (Midar), Zaiocity.net (Zaio) y Segungan.net (Zeghanghane).

La proliferación de medios de información digitales en el Rif se encuentra también relacionada con la emergencia de un nuevo periodismo, un periodismo ciudadano comprometido, que ha sido alentado por los costes reducidos y la mayor facilidad para sortear la censura del país que la Red ofrece. En la mayor parte de los casos las personas que dirigen, administran y escriben en las web no son periodistas de profesión, sin embargo los medios, de manera general, se han profesionalizado, a través de la entrada de recursos financieros fijos de publicidad. Se mantiene de cualquier modo, la tendencia que dominaba la prensa escrita de los años noventa y, todavía hoy, gran parte de los administradores web y personas que escriben se encuentran vinculados o mantienen algún vínculo con alguno de los terrenos de activismo de la región.

En lo que respecta a su contenido, estos sitios web de información se centran en informar sobre todo cuanto acontece en la esfera política, social, económica y cultural de la región, abordando cuestiones e informando sobre hechos que la prensa escrita nacional o regional no podría hacer, como por

ejemplo el seguimiento efectuado tras las elecciones locales de junio de 2009 en torno a las irregularidades que habrían sido cometidas en el recuento de votos en ciertos centros de votación, o las relaciones de algunas autoridades con el contrabando y el tráfico de droga. De manera general, las páginas de información han podido hacer uso por la ausencia de filtros importantes de Internet existente en Marruecos, pudiendo llevar a cabo acciones que serían impensables a través de otros medios de comunicación, como el referéndum convocado por Irifien.com, entre 2008 y 2009, justo antes del cierre de la web, en el que se preguntaba “¿Qué sistema debería ser adoptado en el Rif?”. Este llamamiento, muy animado por la diáspora rifeña obtuvo un 64% a favor de la independencia total, un 24% de la autonomía y un 11% repartido entre otras opciones.

De cualquier modo, las publicaciones *online* no han estado completamente exentas de control, y si bien no se llega a censurar la información que aparece en la Red, algunos colaboradores de ciertos medios de comunicación han sufrido y sufren presiones por parte de las fuerzas de seguridad locales<sup>1142</sup>. En este tipo de prácticas parece ser que se encuentra la explicación del cierre del sitio web de información Irifien.com en el año 2009, tras la realización de una intensa campaña de investigación sobre el tráfico de hachís en la región y la implicación de las Gendarmería marroquí en el mismo.

Asimismo, estos nuevos medios de información buscan construir espacios alternativos a las esferas políticas dominantes, y para ello hacen un uso extensivo de las TIC, integrándose simultáneamente en otros espacios, como las redes sociales, especialmente en *Facebook* y *Twitter*, pero también en otras como *Hi5* o *Badoo*, y canales multimedia como *Youtube*, *Dailymotion* o *Vimeo*, para alcanzar un uso y una apropiación estratégica de los medios disponibles en Internet.

A la apertura de esta nueva esfera pública alternativa también ha contribuido la acción individual de ciberactivistas, que haciendo uso de

---

<sup>1142</sup> Entrevista con un colaborador de un diario digital, Nador 3 de abril de 2011.

diferentes medios digitales emprenden campañas de denuncia contra los abusos de autoridades o determinadas políticas locales. La primera acción de este tipo, que provocó un gran impacto a nivel estatal, fue la difusión de una serie de videos que eran difundidos por el llamado “Francotirador de Targuist” a través de *Youtube* durante el verano del año 2007. El « Francotirador de Targuist » era un ciberactivista que grababa imágenes de la corrupción de la Gendarmería Real en la región. Su cuenta de *Youtube* recibía cerca de 500.000 visitas en los primeros meses, durante los cuales fue perseguido por la policía<sup>1143</sup>.

#### VIDEO PERTENECIENTE A LA CAMPAÑA CIBERACTVISTA DEL “FRANCOTIRADOR DE TARGUIST”



Fuente: Youtube

<sup>1143</sup> Véanse los videos

<http://www.youtube.com/watch?v=Z8RgWRmRtUc&context=C4a79673ADvjVQa1PpcFO-KKgINBktMLeIgGzPJJaBkQ1boYEtiqig=>,

<http://www.youtube.com/watch?v=Z8RgWRmRtUc&context=C4a79673ADvjVQa1PpcFO-KKgINBktMLeIgGzPJJaBkQ1boYEtiqig=> <http://www.youtube.com/watch?v=IBIRxs4JqGY>



Aquellas imágenes constituyeron la primera afrenta realizada desde la región a través del espacio virtual a las líneas rojas y la censura imperantes en la esfera real marroquí. Los canales multimedia se han consagrado pues como uno de los soportes más utilizados para difundir las marchas y protestas que se desarrollan en el Rif<sup>1144</sup>, así como para denunciar la represión policial ejercida contra la población y grupos de activistas de la región<sup>1145</sup>, las intervenciones realizadas por activistas en manifestaciones y concentraciones de protesta<sup>1146</sup>, pero también, como instrumento de difusión de aquellas propuestas y corrientes de políticas cuya acción sobre la esfera real no es totalmente tolerada<sup>1147</sup>.

En lo que respecta a la *blogosfera* rifeña, su desarrollo ha sido menor y menos importante que en otras regiones, tanto en lo que se refiere al activismo local, como en el que se encuentra vinculado a la cuestión amazigh, presentando una continuidad irregular<sup>1148</sup>, y una naturaleza más coyuntural que responde a situaciones y circunstancias específicas de la vida política y social de la región. Ejemplo de esta tendencia lo constituye el blog anónimo “Élections drogue”<sup>1149</sup>, que aparece durante las elecciones legislativas celebradas en septiembre de 2007. Con una sola entrada escrita en la que se recogen los nombres de los candidatos de la provincia de Alhucemas a la Cámara de Representantes que se encontraban vinculados al tráfico de droga, su impacto trascendió la esfera virtual, llegando a la población local a través del

<sup>1144</sup> Véanse los vídeos <http://www.youtube.com/watch?v=R026-Sp1SZ0>  
<http://www.youtube.com/watch?v=-489LgWBp3w&feature=related>

<sup>1145</sup> Véanse los vídeos <http://www.youtube.com/watch?v=rSfY4YPZlpc>,  
<http://www.youtube.com/watch?v=K3eUhJkQShg> <http://www.youtube.com/watch?v=2QcQreIWocU>

<sup>1146</sup> Véanse como ejemplos los siguientes videos <http://www.youtube.com/watch?v=n8EvEZep-rY>,  
<http://www.youtube.com/watch?v=HZ-76Ex02vo>,  
<http://www.youtube.com/watch?v=OmGkNtWWMKc>

<sup>1147</sup> En este caso nos referimos a la información difundida por miembros y simpatizantes del “Movimiento para la Autonomía del Rif” sobre su ideología, discurso y proyecto político. Véanse como ejemplos [http://www.dailymotion.com/video/x7bh7y\\_pourquoi-l-autonomie-du-rif\\_news?search\\_algo=1](http://www.dailymotion.com/video/x7bh7y_pourquoi-l-autonomie-du-rif_news?search_algo=1) <http://www.youtube.com/watch?v=tiEMh6zT0-o>,  
<http://www.youtube.com/watch?v=s0RtSscaFf4>, <http://www.youtube.com/watch?v=qHKfoFUMnPY>,

<sup>1148</sup> Véanse como ejemplos de blogs vinculados al movimiento amazigh en el Rif “Amazigh Blog. Le blog du Rif » <http://arifiano.canalblog.com/> posteriormente reconvertido a « Amazigh Blog » <http://blog.awarino.com>, y “Afdajah” <http://afdjah.canalblog.com/>

<sup>1149</sup> Véase <http://hachich.blogspot.com.es/>

boca a boca<sup>1150</sup>. La Red proporcionaba pues un espacio en el que, anónimamente, hacer público aquello que en la calle circulaba y estaba presente en todos los debates, sin sufrir las represalias que la difusión de información de esa naturaleza pudiese acarrear en el caso de haber sido realizada a través de otro medio de comunicación.

Finalmente, las redes sociales participan en la construcción de esa esfera política pública alternativa a través de la difusión de campañas de denuncia de la presión sobre determinadas políticas adoptadas por las autoridades locales, como por ejemplo “10.000 personas dicen no al proyecto de Suani” en *Facebook*<sup>1151</sup>, y a través de la consolidación de ágoras cibernéticas de discusión sobre ciertos acontecimientos de la vida política local, como las elecciones municipales de 2009.

#### **9.4.2. EXALTACIÓN IDENTITARIA Y COMPROMISO POLÍTICO EN LA ESFERA VIRTUAL**

Las TIC ofrecen a las organizaciones y activistas de movimientos sociales numerosas posibilidades para propagar y difundir información, pero también, tal y como se ha analizado en segundo apartado de este mismo capítulo, como instrumento a través del cual reforzar la cohesión y la identidad de los grupos étnicos.

---

<sup>1150</sup> Notas del cuaderno de campo registradas el 9 de septiembre de 2007 en el marco de la observación electoral realizada para el Observatorio electoral del TEIM: “He estado en la *Asociación Bades* antes de ir a Ait Kamra. Estando allí M. recibe una llamada al teléfono fijo. Nos dice que han publicado en Internet los nombres de los candidatos vinculados al tráfico de droga. Intenta buscar la dirección que le han dado en Internet. Está impresionada y el resto de las personas que se encuentran allí también. M. llega con el documento impreso al local. Se inicia una discusión sobre los nombres que aparecen, algunos de los cuales los presentes votaron el viernes [...] Voy a ver a S., a él también le han pasado la dirección del blog, y me ayuda a traducir el documento. [...] De vuelta al Alkhousama me encuentro con M. K. y H. en el café. Están todos hablando de los nombres que han salido en el blog. Hay una discusión entre los diferentes grupos que hay en el café, porque algunos de los que están allí han apoyado a candidatos que salen en la lista. El mismo documento impreso circula de mesa en mesa. Todos se lo piden a R. para poder leerlo”.

<sup>1151</sup> El proyecto de Souani es un proyecto turístico que prevé la construcción de dos complejos hoteleros en un área donde se han encontrado vestigios arqueológicos de origen fenicio.

En este reforzamiento identitario, los espacios consagrados a la historia y figuras importantes del Rif ocupan un lugar importante en la ciberesfera de la región. En este sentido, tanto documentos visuales como escritos sobre la historia de la región y sus héroes, así como la cultura y las tradiciones regionales son diseminados a través de diferentes instrumentos digitales. Entre todos ellos, la figura de Abdelkrim El Jatabi es sin duda alguna una constante que se reproduce en tanto en las páginas web de información, como canales multimedia y redes sociales como *Facebook*, donde un gran número de usuarios han remplazado sus fotos del perfil por la foto del líder rifeño, y la exaltación de su persona se realiza a través de todo tipo de soportes digitales<sup>1152</sup>.

Así pues, la figura de Abdelkrim El Jatabi y la memoria de la República del Rif representan en el discurso identitario rifeño que se difunde a través de la esfera virtual el papel de mito-motor que Smith (1986) otorgaba a aquellos elementos que, dentro del discurso nacionalista, tienen la capacidad de dotar de un marco global de referencia a la comunidad étnica, la cual lo exalta, y le atribuye la capacidad de dar sentido a sus experiencias.

La importancia de Abdelkrim El Jatabi y la República del Rif como elementos base de la construcción discursiva de la identidad rifeña contemporánea y de los proyectos políticos regionales actuales, se cristaliza igualmente sobre la esfera virtual con la consolidación de rituales y celebraciones simbólicas en la Red. En los últimos años, la adopción el día 6 de febrero como foto de perfil en las redes sociales una imagen del líder rifeño, por ser el aniversario de su muerte, un mapa de la antigua República del Rif, o una composición alegórica de dicho período se ha convertido en un ritual habitual. La exaltación de esta referencia histórica en el día de su aniversario, constituye un momento de reforzamiento del sentido de pertenencia a una misma

---

<sup>1152</sup> Entre los múltiples videos consagrados a Abdelkrim y la República del Rif en canales multimedia se encuentran el canal Youtube "Republique du Rif" <http://www.youtube.com/user/RepubliqueduRif>, los videos "Abdelkarim alkhattabi (molay mohamd)" (<http://www.youtube.com/watch?v=nUj9zg0qfkA>), "Amazigh Rif Hero (Mohammad Abdel-karim El-Khattabi)" ([www.youtube.com/watch?v=c4N\\_W8an1w4&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=c4N_W8an1w4&feature=related)), "Le Grand Rif" (<http://www.youtube.com/watch?v=pKLmc9gxmQE&feature=related>) y entre los grupos de *Facebook* "À la mémoire de Abdelkrim El Khattabi" o "Si toi aussi t refin et fière de notre Abdelkrim al-Khattabi".

comunidad, que bajo esas circunstancias adquiere el sentido de comunidad política.

La celebración de conferencias o encuentros sobre la figura de Abdelkrim y la República del Rif el día 6 de febrero en la esfera real es algo que desde hace años que está completamente tolerado. Sin embargo, dicha conmemoración en la Red alcanza un sentido de reivindicación política, pues la mayor parte de los usuarios acompañan dichas imágenes con textos que muestran esa dirección y con adhesiones ideológicas a corrientes como “nacionalismo rifeño-amazighismo” o “republicanismo rifeño”<sup>1153</sup>. A esta simbología visual se le suma en numerosas ocasiones la adhesión de palabras como “Arrif” “Rifia” o “Arifi”, o el nombre de la tribu a la que pertenece, a los nombres de cada usuario, como medio de reforzamiento y exaltación de su pertenencia comunitaria, que no responde sólo a cuestiones coyunturales sino que constituye el modo en el que los usuarios se definen a sí mismos en las redes sociales.

#### PERFILES DE CIBERACTIVISTAS RIFEÑOS EN FACEBOOK



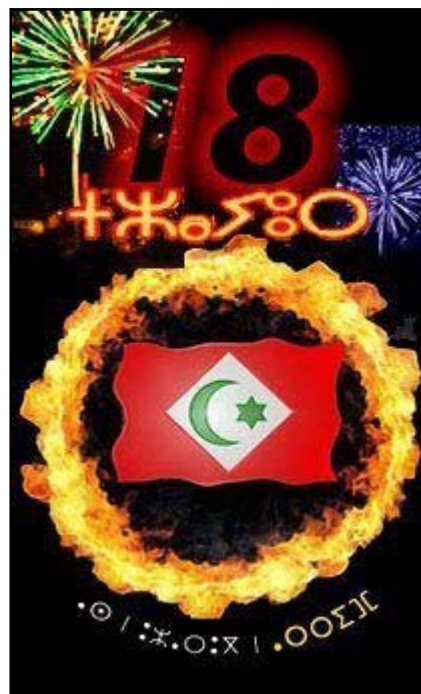
<sup>1153</sup> Este tipo de referencias son realizadas principalmente por los internautas más jóvenes, y sobre todo hombres.





Fuente: Facebook

UNA DE LAS IMÁGENES MÁS POPULARES, ADOPTADAS COMO FOTO DE PERFIL EL DÍA 18 DE SEPTIEMBRE EN LAS REDES SOCIALES<sup>1154</sup>



Fuente: Facebook

<sup>1154</sup> El día 18 de septiembre se considera el día de la independendia y constitución de la República del Rif.

La esfera virtual ha permitido, tal y como se analiza en el apartado segundo de este capítulo, formar comunidades virtuales, en las que poder expresar, construir, redefinir y reivindicar la identidad, una identidad que en el caso del Rif tiende a ser definida cada vez en términos locales, tal y como ocurre en la esfera pública real de la región, y exaltada de manera transnacional<sup>1155</sup>.

#### **9.4.3. LA DIÁSPORA RIFEÑA Y LAS TIC: NUEVAS FORMAS DE ACERCARSE A LA PATRIA**

La popularización y expansión de la utilización de las TIC ha transformado la vida de las comunidades en la diáspora, tanto desde el punto de vista afectivo como social y político. Así pues, las TIC constituyen para la diáspora un medio a través del cual mantener el lazo emocional con su tierra de origen, así como un medio a través del cual mantener la cohesión y la identidad del grupo étnico en el lugar de establecimiento.

En los años setenta, los *cassettes* constituían uno de los medios más populares con los que las familias rifeñas mantenían la comunicación con aquellos miembros que se habían asentado en el exterior<sup>1156</sup>. En la actualidad, es sin embargo Internet el vehículo de comunicación y de difusión de la información más importante entre el Rif y la diáspora debido a su escaso coste y la inmediatez de su naturaleza. La extensión y popularización de su uso ha favorecido el fortalecimiento y profundización de las relaciones transnacionales entre las comunidades de uno y otro lado en múltiples niveles -tanto cultural, como económico, político y social-, permitiendo la creación de zonas de

---

<sup>1155</sup> Las redes sociales han permitido crear diversos grupos, cuyos administradores son tanto rifeños que permanecen en la región como rifeños en la diáspora, instalados en países como España, Bélgica, Holanda, Noruega o Francia, con el objetivo de exaltar su origen regional y su adhesión comunitaria, así como abrir nuevos espacios para el debate sobre el futuro y los problemas del Rif. Como ejemplos de estos grupos y comunidades, pueden citarse los creados en *Facebook* con el nombre de “Rifi Juska la mort”, cuyo eslogan es “Pur Sang Rifi! Je le demeure! Juska la mort”, “Ici C'est Tout le Rif”, “Rifains Du Monde” o “Juste ino Arrif ino”, todos ellos creados como espacios de reunión « para todos los rifeños del mundo ».

<sup>1156</sup> Véase capítulo III de la tesis doctoral.

comunicación fluida no-dominantes entre el Rif y la diáspora rifeña. Esta ausencia de relación no-dominante de un polo sobre el otro ha hecho posible la creación de espacios en los que poder desarrollar actividades de manera simultánea trascendiendo las barreras de las fronteras nacionales, así como la puesta en marcha de nuevas vías de acción y de protesta.

Esta transmisión de información que se realiza de manera bidireccional se realiza a partir de profundas redes de comunicación que unen la esfera virtual de la diáspora con la esfera virtual del Rif. En lo que concierne a la diáspora, a lo largo de los últimos seis años han emergido numerosos sitios web creados por rifeños asentados en Europa, dedicados tanto a difundir las actividades de las asociaciones e instituciones que han creado en el exterior<sup>1157</sup>, como blogs, páginas de información o radios y televisiones que operan por Internet, a través de las cuales difundir tanto las noticias que les llegan del Rif como las que se refieren a la vida de los rifeños en el exterior<sup>1158</sup>.

Siguiendo ese esquema de difusión de la información, otros instrumentos digitales como *Youtube* son utilizados tanto para difundir las actividades y eventos organizados por la diáspora, así como las noticias y discusiones de naturaleza política que se desarrollan en el exterior sobre la región, como por

---

<sup>1157</sup> Véase como ejemplos “Asociación Itran” <http://www.itran.cat/cat/quisom.html>; Plataforma Amaziga de Cataluña <http://plataformaamazigadecatalunya.wordpress.com/> Casa Amazigh de Cataluña <http://casaamaziga.cat/catala/index.php?ap=20>

<sup>1158</sup> Véanse como ejemplos de blogs “Grupo Nekor” <http://grupointerculturalnekor.blogspot.com/> (España) y “Thaddartino” <http://thaddartino.blogspot.com.es/> (España). Como ejemplos de páginas web de información pueden citarse “Red Rif” <http://redrif.org/> (España) ; “Alhucemas Info” <http://www.amazigh.cat/inici.html> (España); “Rifito” <http://www.rifito.com> (España); “Amazigh N Rif” <http://amazighnarif.tk/> (Holanda); “Asociación Socio-cultural Syphax” [www.syphax.nl](http://www.syphax.nl) (Holanda); “Rifonline” <http://rifonline.net/news/> (Bélgica); “Rifpost” [www.rifpost.com/](http://www.rifpost.com/) (Francia); “Fadma” <http://www.fadma.be/> (Bélgica). Entre las televisiones, centros de difusión de vídeos y radios creadas por la diáspora rifeña se pueden citar 2Riftv.be” <http://riftv.be/videos/> (Bélgica), “Rif Media” <http://www.rifmedia.com/> (Holanda), “Amazightv” <http://www.amazightv.net/> (Holanda) “Canal Rif” <http://www.canalrif.com/> (Holanda) y “Radio Planète Rif”- ya desaparecido- (Holanda), “Rif Melody” <http://www.rifmelody.com/RifMelody/Radio/Radio.html> (España) y “Radio Alhucemas Info” <http://alhucemas.info/Radio/> (España).



ejemplo los debates sobre el derecho de una autonomía o la situación de los derechos humanos en el Rif<sup>1159</sup>.

Al mismo tiempo, toda esta información que se emite desde el exterior es recogida a su vez por los medios de comunicación digitales de la región, que se hacen eco tanto de las actividades y celebraciones que se producen en los lugares en los que se encuentra asentada la diáspora rifeña (coloquios, conferencias, reuniones, fiestas o celebraciones) como de su situación como inmigrantes en los países de acogida. En este sentido, incluso algunas páginas web de información del Rif tienen a emigrantes rifeños como corresponsales que, por relaciones familiares, de amistad o de militancia común, tiene su propio espacio donde difundir su punto de vista sobre lo que ocurre en la región de origen, así como sobre las situaciones de la diáspora en el extranjero<sup>1160</sup>.

La propagación de las TIC ha hecho del ciberespacio un lugar donde las comunidades transnacionales se reencuentran y redescubren cada día. Numerosos son los referentes identitarios, como la lengua, la cultura, las tradiciones y las ceremonias locales que son reproducidas en las páginas de información, blogs o vídeos que son intercambiados entre las poblaciones del país de origen y las comunidades que viven en el extranjero. Del mismo modo, los problemas cotidianos, los conflictos y las crisis que sobrevienen a los territorios de origen son conocidos, casi en tiempo real, por aquellos que se encuentran físicamente en otros países. Así pues, la Red permite a las comunidades en el exterior obtener de manera sencilla información sobre lo que ocurre en sus territorios de origen, permitiéndoles poder jugar un papel propio en sus lugares de procedencia, tanto como conductores de información como proveedores de recursos y apoyo de diferente tipo (económico, político, social).

---

<sup>1159</sup> Pueden encontrarse videos de reuniones organizadas por asociaciones de rifeños en Europa en distintos canales multimedia, como Youtube, Vimeo o Dailymotion. Los debates sobre la autonomía del Rif han sido en los dos últimos años una de las cuestiones a la que más tiempo se le ha dedicado. Véanse como ejemplos <http://www.youtube.com/watch?v=m8885tLJFY4>

<http://www.youtube.com/watch?v=byxgjYeBfvo>).

<sup>1160</sup> Uno de los medios que cuenta con este tipo de participaciones es "Rifstar" [www.rifstar.com](http://www.rifstar.com)

Es por ello por lo que Internet ha sido considerado por diferentes autores como Safran (2004) un elemento clave en la movilización política de las comunidades transnacionales, al proporcionarles la posibilidad de ejercer tanto como actores encargados de la difusión y denuncia de las situaciones o desigualdades que puedan producirse en sus países de origen, como de movilizadores de otros actores internacionales que puedan apoyar sus causas.

El ciberespacio, que ha favorecido la formación de comunidades de apoyo, tiene en los miembros de las comunidades transnacionales actores políticos privilegiados que, adentrándose en el mismo, lo utilizan como medio de promoción de la acción, la movilización y la difusión de sus causas, protestas, así como sus demandas e iniciativas en favor de su lugar de origen. Así pues, las TIC han dado espacio a la creación de nuevas formas de solidaridad, que han conducido a la puesta en marcha de nuevas formas de militancia en red, que traspasa las fronteras de los estados, contribuyendo a la formación de una acción colectiva simultánea de carácter transnacional.

#### **9.4.4. UN CASO DE CIBERACTIVISMO TRANSNACIONAL: EL CASO CHAKIB AL KHAYARI**

La desaparición y detención de Chakib Al Khayari, presidente de la Asociación Rif de Derechos Humanos, en febrero de 2009, dan lugar a la puesta en marcha de diversas campañas para su liberación, constituyen un ejemplo de los cambios que las TIC han introducido en la movilización política y la acción colectiva en el Rif y la diáspora.

Siguiendo la clasificación hecha por Vegh (2003: 72) sobre el activismo en Internet, la campaña realizada a favor de Chakib Al Khayari se desarrolla en dos de las tres estrategias principales descritas por el autor como terrenos del ciberactivismo: la estrategia “*conciencia-apoyo*”, cuyo objetivo es la difusión de las informaciones pertinentes a la causa, con el fin de llevar a cabo actividades

de lobby que puedan influir sobre la opinión de las autoridades de países extranjeros, la opinión pública internacional y/o los gobiernos de los regímenes autoritarios; la estrategia “*organización-movilización*” cuyo objetivo es animar tres aspectos de la protesta, como son las acciones offline (manifestaciones), actividades online (letras a las autoridades) o acciones que no pueden ser hechas más que a través de la Red (ciberataques); y la estrategia “*acción-reacción*” que se compone de acciones de protesta que se refieren principalmente a ciber-ataques y aquello que se conoce como “ciber-guerra”, y que generalmente son puestos en marcha contra instituciones gubernamentales, organizaciones internacionales y empresas multinacionales.

El caso de Chakib Al Khayari se remonta al trabajo que a lo largo de varios años había consagrado en el seno de la ARDH a la denuncia de las redes de corrupción y del tráfico de hachís activas en la región, tanto en Marruecos como frente a diversas instancias europeas, a las que había accedido a través de ciertos rifeños de la diáspora, así como participando en programas de la televisión marroquí y colaborando con medios y periodistas extranjeros.

El estado marroquí iniciaba una campaña de limpieza contra el tráfico de droga en enero de 2009 a la que se le había dado una amplia difusión a través de medios oficiales. Tras las primeras semanas de actuación policial, Al Khayari declaraba a diversos medios que los arrestos que habían sido realizados hasta ese momento se habían centrado únicamente en la detención de pequeños comerciantes y no de los grandes traficantes, algunos de los cuales afirmaba que se encontraban en instituciones como el Parlamento.

El arresto de Chakib Al Khayari, que se produce en febrero de 2009, dio lugar al envío de numerosos correos electrónicos en los que se denunciaba su desaparición en un primer momento, y posteriormente su detención por parte de la policía marroquí, exhortando a las autoridades a su liberación.

En la primera etapa, tras establecer contacto con ciertas asociaciones de derechos humanos como *Amnistía Internacional* o *Human Rights Watch*, se

desarrollan diversas acciones que se enmarcan dentro de la estrategia de ciberactivismo del tipo “conciencia-apoyo”, creando en primer lugar una página web en la que se pedía su liberación [www.freechakib.com](http://www.freechakib.com), al mismo tiempo que se difundía la noticia de su encarcelamiento a través de diversos medios regionales y de la diáspora (como el programa de radio transnacional “Azul” que se realizaba entre Madrid y Alhucemas a través de Radio Vallekas o Rif Radio Libre) y se pedía su salida de prisión a través de diferentes videos registrados en *Youtube*.

#### VIDEO DE APOYO A CHAKIB AL KHAYARI A TRAVÉS DE YOUTUBE



Fuente: Youtube

Paralelamente diferentes organizaciones de Marruecos y Europa, difundían su solidaridad y apoyo a Chakib Al Khayari a través de correos electrónicos. En el caso de España, la estrecha relación que la diáspora rifeña mantiene con ciertos sindicatos desde hace décadas, como la Confederación

General del Trabajo, explica la determinación con la esta organización apoyará la campaña de protesta durante los meses que dura la misma.

Al mismo tiempo se emprendían otras estrategias ciberactivistas del tipo “*organización-movilización*”, que comprendían tanto la utilización de listas de correo electrónico como sitios web de información de la diáspora para la difusión de las manifestaciones y concentraciones organizadas en diferentes ciudades europeas y las acciones organizadas por los comités locales creados en el Rif<sup>1161</sup>, como el envío de correos electrónicos a diversas autoridades, entre ellas el Rey de Marruecos y el Presidente francés Nicolás Sarkozy<sup>1162</sup>.

#### CUENTA TWITTER DE APOYO A CHAKIB AL KHAYARI



Fuente: Youtube

Tras la sentencia de culpabilidad emitida por la Corte de Casablanca y la pena de tres años de prisión y el pago de 68.000 euros, otros espacios digitales

<sup>1161</sup> En el Rif se crean comités locales de apoyo en Nador y en Alhucemas, donde recibe el nombre de “Todos somos Chakib Al Khayari”.

<sup>1162</sup> Al presidente francés se le escribe con el fin de que interceda en el caso y solicite la liberación de Al Khayari, mientras que al rey de Marruecos se le exige directamente la liberación del militante rifeño.

fueron consagrados a la petición de liberación de Chakib al Khayari, como por ejemplo nuevas cuentas en redes sociales como Twitter, desde donde se anunciaba e informaba de las acciones que asociaciones de derechos humanos internacionales y organizaciones de la sociedad civil del Rif y de la diáspora rifeña iban organizando a lo largo de los dos años y medio que el activista rifeño permaneció encarcelado.

## **9.5. A LA BÚSQUEDA DE UN LUGAR EN LA “PRIMAVERA ÁRABE”: LOS USOS DE LAS TIC POR LA MILITANCIA AMAZIGH DURANTE LAS REVUELTAS EN EL NORTE DE ÁFRICA**

El inicio del ciclo de protestas que desde principios de 2011 tiene lugar en el Norte de África y los procesos de cambio político que se emprenden en algunos de los países de la región, es visto por el activismo amazigh como la apertura de un nuevo escenario político en la región, del que se espera pueda conllevar el reconocimiento de las diferentes particularidades étnicas que componen estos estados por parte de sus respectivos sistemas políticos. La participación de la población amazigh en las protestas ha sido especialmente relevante en el caso de Marruecos y Libia, cuyas acciones y reivindicaciones han sido difundidas a través de la Red tanto por individuos como por organizaciones, que han hecho uso de las TIC para organizarse en la contestación y para reivindicar su lugar en la llamada “Primavera árabe”. Del mismo modo, tras la caída de Ben Ali, en Túnez emergía la cuestión amazigh como un nuevo campo de activismo, el cual buscaba que los derechos lingüísticos y culturales de su población fuesen reconocidos por los nuevos poderes y autoridades en el futuro sistema político del país. Durante este período, las TIC han permitido a las organizaciones y a los militantes amazighes, implicados en movilizaciones nacionales como era el caso de Marruecos, Libia o Túnez, tener una información fluida y permanente sobre el desarrollo de la contestación y sobre las acciones llevadas a cabo por los

militantes amazighes en cada país, así como la regeneración y el fortalecimiento de los lazos de unión y solidaridad entre militantes más allá de las fronteras estatales.

Cuando se inician las protestas en Libia (17 de febrero) y en Marruecos (20 de febrero), Túnez y Egipto ya representaban un modelo de referencia en cuanto a los usos que podían darse a las TIC para amplificar los efectos de las movilizaciones, coordinar y dar difusión a la protesta, y mostrar aquello que los medios tradicionales, nacionales e internacionales, no llegaban a transmitir.

La importancia que medios de comunicación y analistas habían dado al uso de las TIC en las revueltas tunecinas y egipcias<sup>1163</sup>, inspira e impulsa a activistas amazighes de Marruecos y de Libia a potenciar su utilización durante el desarrollo de las protestas en sus respectivos países. Para ello, tanto militantes como organizaciones emprenderán diferentes estrategias de apropiación, según las particularidades de la militancia amazigh en cada país y del grado de penetración de Internet en cada uno de ellos, con el fin de hacer un uso estratégico de las TIC, y de adquirir y mantener una posición propia dentro de las movilizaciones. De esta manera, Internet se convertía pues en un espacio en el que era necesario estar para informarse sobre las movilizaciones programadas, debatir sobre las estrategias y hacer llegar a simpatizantes, potenciales apoyos y a la opinión pública internacional la presencia de la población amazigh en las revueltas.

*« Para estar al nivel de esta ocasión histórica, una conciencia, un coraje y una movilización total deber ser manifestada por los militantes amazighes. Emprender acciones militantes bien reflexionadas en este período crucial es una condición sine qua non para la recuperación de los derechos de pueblo amazigh en el día de mañana [...] lo*

---

<sup>1163</sup> Las cadenas por satélite como *Al-Jazeera* y *Al-Arabiyya* que se consagraron como los medios de referencia en la cobertura de las revueltas tunecinas y egipcias, además de su presencia en el terreno, hacían uso de la información que los participantes en las protestas hacían circular a través de *Facebook*, *Twitter* y *Youtube*, convirtiéndose estos instrumentos digitales en uno de los principales canales de información sobre lo que ocurría en el interior de las mismas.

que pasa por: [conjuntamente con otras acciones] invertir en el mundo digital y en el ciberactivismo como catalizador en el proceso de movilización política”<sup>1164</sup>.

*“Qué alegría descubrir que la juventud actual tiene en sus manos el arma suprema contra la tiranía. Nosotros no la teníamos, este arma, cuánto nos hubiera sido útil para combatir la sombra y el silencio, la bestia y lo sórdido. Aquí de una vez por todas, la más grande de las fuerzas está entre las manos de nuestros cadetes, las nuevas tecnologías, la peor de las pesadillas de nuestros tiranos. Ya no es posible disparar a la multitud, masacrar en silencio, lejos de las miradas. Un simple click, una pequeña foto y la mirada del mundo entero apunta sobre vosotros [...] (Internet es un arma que) actúa rápido, no se forma y no se revela hasta el último momento, no permite la introducción de chivatos y moviliza de una manera increíblemente mayor. Expresaos y movilizaos como nunca nosotros pudimos hacerlo con nuestros penosos instrumentos tradicionales, una barita que quería abatir al dragón [...] Una magnífica oportunidad que cada uno puede tener entre sus manos, compartirla, amplificarla. Una muralla se ha erigido contra la tiranía, qué alivio, pensábamos que nunca viviríamos tanto tiempo para verlo. A vuestros ratones, a vuestro blogs, a vuestros Facebook y otros a Twitter, no los soltéis, no les dejéis ni un momento de respiro, podéis hacer que se larguen, de una vez por todas”<sup>1165</sup>.*

Esa importancia dada a las TIC como plataforma de comunicación, de debate y de movilización, junto con las diferentes estrategias de apropiación emprendidas por la militancia amazigh de cada uno de los países de la región en los que se emprende un ciclo de contestación, se concretizará en la producción de varios efectos sobre la esfera virtual de cada uno de ellos, y al

<sup>1164</sup> «Le MCA et les enjeux de changement», *Tamurt*, 14 de abril de 2011. Disponible en <http://www.tamurt.info/le-mca-et-les-enjeux-de-changement,1552.html?lang=fr> [Acceso: 3 de mayo de 2011]

<sup>1165</sup> «Surfez, twittez, tchachez, dégagez les!», *Tamazgha*, 21 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.tamazgha.fr/Surfez-twittez-tchachez-degagez.html> [Acceso: 7 de marzo de 2011]



mismo tiempo sobre las referencias y modelos de movilización y acción colectiva del activismo amazigh en la esfera real.

### **9.5.1. LOS USOS DE LAS TIC DURANTE LAS REVUELTAS DE 2011 Y SUS EFECTOS SOBRE EL ACTIVISMO AMAZIGH EN EL NORTE DE ÁFRICA**

El análisis de los usos que las organizaciones de movimientos sociales pueden dar a Internet ha sido desarrollado a partir de varios modelos conceptuales. Arthur Edwards (2004) en su estudio sobre el movimiento de mujeres en Holanda, propone un marco analítico en el que partiendo de una estructura de oportunidades dada los usos de internet por parte de una organización de un movimiento pueden ser explicados a partir de una interacción de tres conjuntos de variables: las características organizacionales; la disponibilidad de recursos; y la percepción de oportunidades de Internet por parte de las organizaciones.

En este sentido, la situación de la militancia amazigh previa (estructura organizacional, volumen de población amazigh militante, tolerancia de los regímenes a la cuestión) en los países en los que se producen las revueltas y protestas en las que participa la población amazigh, los niveles de penetración de Internet en cada país (disponibilidad de recursos) y la tipología de ciberactivistas amazighes (percepción de oportunidades de Internet) condicionarán el uso que los activistas amazighes den a las TIC durante el ciclo de contestación que se inicia en el año 2011.

La situación de partida es pues, tal y como se ha señalado, la extendida creencia entre los militantes amazighes de necesitar estar presentes en la Red con el fin de difundir y dar a conocer su participación en las revueltas de sus respectivos países, así como la particularidad de su protesta.

En el caso de Marruecos, entre los meses de marzo y diciembre de 2011 el número de usuarios de *Facebook* crece en más de un millón de personas, es

decir, un incremento del 27,2% en menos de diez meses. Del mismo modo, a partir de la observación realizada para esta investigación, en lo que se refiere al activismo amazigh, se ha podido constatar un aumento continuo del número de militantes y líderes de mayor edad que, a lo largo de los primeros meses de protestas, se registraban como nuevos usuarios en la red social. Algunos de ellos se incorporaron de manera activa, y otros muchos lo hicieron para poder contar con un canal de obtención de información y de observación<sup>1166</sup>.

En el caso de Libia, una de las primeras acciones emprendidas por los activistas amazighes del país fue la creación de sitios web de información, como *Nefusa Mountain Media Group* o *Ossanlibya.org*, con el objetivo de informar sobre la situación de los enfrentamientos en el país, principalmente sobre las acciones emprendidas por los rebeldes de las regiones amazighes, así como sobre las diferentes iniciativas emprendidas a favor de la normalización de su lengua y su cultura en la Libia liberada.

En el caso de Túnez, la caída de Ben Alí y el inicio del proceso de cambio político hacen posible la creación de las primeras asociaciones culturales amazighes en el país. Si bien durante el período de revuelta no se produce la organización de ninguna movilización de activistas amazighes, en el período post-revolucionario se inician a través de Internet los primeros contactos entre simpatizantes de la causa con el objetivo de «*aprovechar la caída del régimen de Ben Ali para salir de la sombra y militar en el terreno con el fin de acceder a nuestros derechos*»<sup>1167</sup>. Facebook se convertía pues en el medio elegido para establecer el

---

<sup>1166</sup> En este sentido, un estudio realizado entre septiembre de 2011 y marzo de 2012 por el *Centre de recherche de l'école des Hautes Etudes en Management* (HEM) de Rabat establecía cuatro perfiles diferentes de internautas usuarios de redes sociales (afectivos, comunicadores, movilizadores y observadores) y demostraba que las personas de más de 35 años son los ciberactivistas más activos del país, al representar el 37% del total de internautas categorizados como “movilizadores”, frente al 27% de aquellos con edades comprendidas entre los 15 y 24 años, y el 36% de los internautas con edades comprendidas entre los 25 y 34 años. Véase “Maroc - Les seniors, meneurs de la révolution Facebook”, SlateAfrica, 2 de abril de 2012. Disponible en <http://www.slateafrique.com/84959/maroc-seniors-meneurs-revolution-facebook> [Acceso: 9 de abril de 2012]

<sup>1167</sup> Véase «*Manifestation pour la reconnaissance de Tamazight le 25 décembre en Tunisie*», *Tunisie-berbère*, 24 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.tunisie-berbere.com/revuedepresse/manifestation-pour-la-reconnaissance-de-tamazight-le-25-d%C3%A9cembre-en-tunisie-323> [Acceso 27 de diciembre de 2011]

contacto entre simpatizantes, para iniciar los primeros debates y discusiones sobre la cuestión amazigh en Túnez, así como para organizar las primeras movilizaciones a favor del reconocimiento de los derechos lingüísticos y culturales de los Imazighen en el país<sup>1168</sup>, y hacerlas conocer en el exterior.

Así pues, esa necesidad de estar presentes en la Red se cristaliza de diferente modo entre el activismo amazigh en Marruecos, Túnez y Libia, tal y como hemos visto, con el común denominador de buscar una difusión lo más amplia posible de sus acciones, y poder estar informados de lo que acontece en otras partes, en revuelta, de la región.

Por otro lado, en lo que se refiere al papel de las TIC dentro de la movilización amazigh éste vendrá determinado por las particularidades de la cuestión amazigh en cada uno de los países en los que la población amazigh toma parte en el ciclo de protesta, y del propio grado de penetración de Internet en los mismos.

Así pues, en el caso de Túnez, la combinación de una tasa de conectividad en permanente crecimiento<sup>1169</sup>, junto con una estructura asociativa incipiente y un número menor de simpatizantes de la causa amazigh respecto a otros países como Marruecos, Argelia o Libia, permitía poder organizar dichas movilizaciones a través única y exclusivamente de Internet.

En el caso marroquí, el uso de las TIC por parte del movimiento amazigh ha servido principalmente durante el ciclo de protestas de 2011 en el país para poner en marcha ciberprotestas comunicativas (Fuchs, 283), es decir, a acciones que se producen cuando organizaciones o militantes utilizan las

---

<sup>1168</sup> Los grupos *Facebook* en los que se ha desarrollado el debate y organizado las movilizaciones en el país sobre la cuestión amazigh son *امازيغ تونس الاحرار* (Amazigh Tunes Libre), « Reviving Amazigh Identity »,

الاعتراف بالأمازيغية في الدستور التونسي الجديد واجب وطني (El reconocimiento del tamazigh en la nueva Constitución tunecina y en la nueva carta de deberes del ciudadano) y الاعتراف بالامازيغية كمكون من مكونات الهوية التونسية في الدستور الجديد (El reconocimiento del tamazigh en tanto que componente de la identidad tunecina en la nueva Constitución).

<sup>1169</sup> Según el Ministerio de Tecnologías de la Comunicación y de la Información el número de usuarios de Internet por cada 100 habitantes en el año 2004 era del 8,36%, un porcentaje de penetración que en el año 2011 alcanzaba el 39,1%.

infraestructuras de las telecomunicaciones en red para comunicar y coordinar la protesta (Fuchs, 283). En este sentido, el ciberespacio ofrece un medio en el que las personas pueden interactuar y coordinar sus acciones sin necesidad de establecer un contacto cara a cara (Tsagarousianu et al, 1998: 8), cuestión que ha permitido establecer una mayor y más fácil coordinación entre las diferentes partes que toman parte en una protesta, aún cuando los centros de movilización se encuentran descentralizados.

En el caso del movimiento amazigh en Marruecos, la multiplicidad de actores, grupos y corrientes hacía necesario el establecimiento de una organización previa que emanase de las diferentes secciones vinculadas al “Movimiento del 20 de febrero” creadas en la esfera real, para servirse de la virtual como medio de coordinación e información. Así pues, se ponen en marcha en la Red, especialmente en Facebook, diferentes plataformas como « Mouvement 20 février : Amazigh Front », «Mouvement des jeunes Amazigh du Maroc » o « Mouvement de la jeunesse Amazigh a Tanger شباب الحركة الامازيغية بطنجة » que sirven de medio de coordinación entre las diferentes secciones y de difusión de información sobre los encuentros, reuniones y estrategias tomadas en la esfera real, pero no, tal y como señalábamos, como medio a través del cual organizar las propias marchas y manifestaciones.

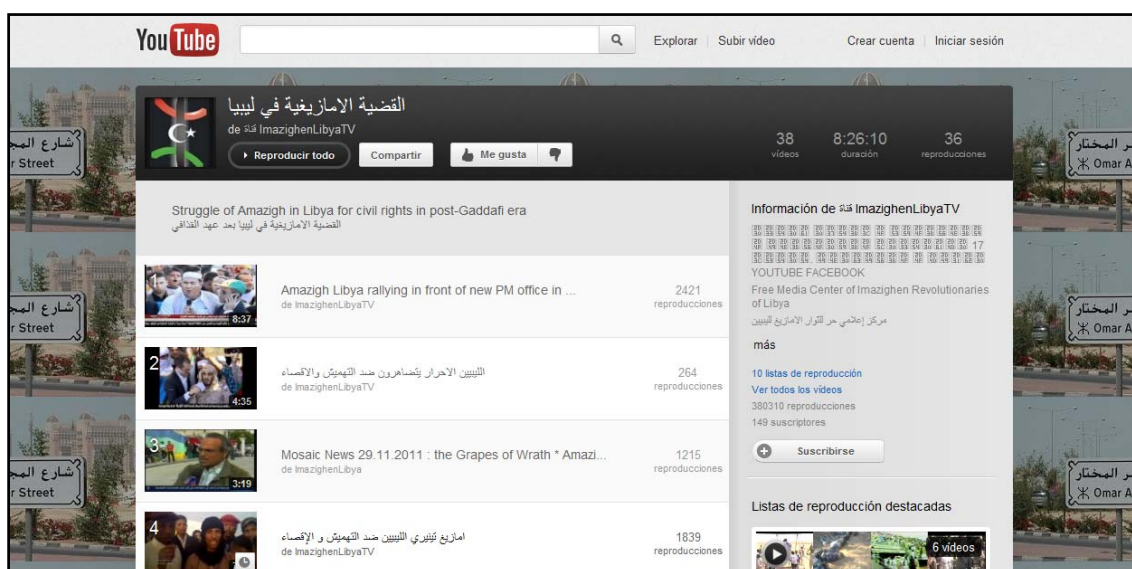
En el caso de Libia, élites conectadas y vinculadas a la cuestión amazigh ponen en marcha diferentes grupos de comunicación que se insertan en la ciberesfera con el objetivo de hacer un uso intensivo de las TIC. Hasta el inicio de la revolución libia, el activismo amazigh en el país era escasamente conocido en el exterior, a pesar de haber ganado una mayor visibilidad en la esfera pública del país y en algunos organismos internacionales en los últimos años<sup>1170</sup>. Así pues, en la región amazigh de Adrar Nefusa se pone en marcha a las pocas semanas del inicio de los primeros enfrentamientos entre los rebeldes libios y el régimen de Gadafi un grupo de información, *Nefusa Mountain Media Group*, que opera a través de Internet y abre varios puntos de información en

---

<sup>1170</sup> Véase capítulo VIII de la tesis doctoral.

diferentes ciudades de la región (Ifrán, Nalut, Jadu y Rujban). El grupo *Nefusa Mountain* difundía durante los enfrentamientos su información no sólo a través de su página web, sino también a través de sus cuentas de *Facebook* y de *Twitter* y de su canal en *Youtube*. Paralelamente inicia diversas colaboraciones con otros medios libios, como la televisión *Libya Al Hurra TV*, que opera a través de *Livestream* (<http://www.livestream.com/libya17feb>), y para la que transmitía diariamente en inglés y en tamazigh, la situación de la revuelta en Nefusa. Junto con este grupo de comunicación, se reactivaron otros centros de información vinculados a la causa amazighe como *ImazighenLibya*, que difunde sus noticias a través de sus propios canales en *Youtube* y *Dailymotion* y su página de *Facebook*, y *OssanLibya* o *Libyaimal* que informan desde sus respectivos sitios web y desde *Facebook*.

#### CANAL DE YOUTUBE DEL GRUPO DE INFORMACIÓN IMAZIGHENLIBYA



Fuente: Youtube

La creación de estas redes de difusión de información y la intensidad con la que estos grupos transmitían noticias diariamente sobre el estado de las revueltas en el país, consiguieron amplificar y dar a conocer la lucha y las

iniciativas que la población amazigh estaba tomando más allá de las fronteras libias. Así, activistas y organizaciones amazighes de otros países y de la diáspora recibían diariamente noticias, fotos y videos sobre todo cuanto acontecía en el país: las primeras clases en tamazigh en la Libia liberada; los primeros libros de enseñanza de la lengua; la presencia de la bandera amazigh en las calles, en edificios oficiales, en los combates, en los tanques de los propios rebeldes, así como en las populosas manifestaciones que a partir de septiembre de 2011 la población amazigh realiza en Trípoli para exigir al gobierno de transición el reconocimiento de sus derechos lingüísticos y culturales en la nueva constitución del país<sup>1171</sup>.

La fluidez con la que estas informaciones e imágenes se difunden a través de las TIC causa un profundo impacto en militantes de otros países y de la diáspora, haciendo que la determinación de la población amazigh libia se convierta en un nuevo modelo de referencia y de movilización para la militancia amazigh en otras partes del Norte de África.

*«Esas imágenes transmitidas a través de las redes sociales vistas y comentadas por Imazighen de todo el mundo (Marruecos, Argelia, Francia, Canadá, Túnez, Egipto...) suscitan un gran entusiasmo y hacen temblar el Yo-colectivo amazigh al mismo tiempo que lo reconfortan. Ellos eran los sin voz. A penas se escuchaba hablar de ellos. Y de repente, gritaron: ¡Estamos aquí! Mazalagh d imazighen! (Todavía somos amazigh)»<sup>1172</sup>.*

Esta admiración se ha manifestado a través de diferentes canales, como páginas web, vídeos o redes sociales, mediante los cuales activistas de otros

<sup>1171</sup> Véanse como ejemplos los siguientes vídeos: <http://www.youtube.com/watch?v=9NWNyEuYJk>  
[http://www.youtube.com/watch?v=XONxNH\\_PGfc&list=PLB181FCCE66F94F46&index=25&feature=plpp\\_video](http://www.youtube.com/watch?v=XONxNH_PGfc&list=PLB181FCCE66F94F46&index=25&feature=plpp_video)  
<http://www.youtube.com/watch?v=Vag7V2Bh2xA&feature=share>  
<http://www.youtube.com/watch?v=ls7EIPJ8EeU&feature=relmfu>

<sup>1172</sup> «Ayyuz aux Amazighs de Libye!», *Bereber24*, 29 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.berbere24.com/articles/ayyuz-aux-amazighs-de-libye-24567-29092011.html> [Acceso: 21 de noviembre de 2011]

países del Norte de África y de la diáspora alababan las acciones emprendidas, su capacidad de movilización de todos los sectores de la población amazigh libia, tanto jóvenes como mayores y hombres como mujeres, y su voluntad de no ceder ante las nuevas autoridades del país en su compromiso con la lucha por el reconocimiento de sus derechos culturales, lingüísticos, políticos y sociales.

Este deslumbramiento y fascinación por las acciones emprendidas por la lucha de los Imazighen libios durante la revuelta y el período post-Gadafi se expresaba de muy diversas maneras, como adoptando como foto de perfil la bandera libia con la letra Yaz del alfabeto amazigh superpuesta, publicando comentarios, fotos o videos en *Facebook* o incluso poemas en los que se ensalza la fuerza movilizadora de los Imazighen de Libia, su resistencia y su determinación en la defensa de su identidad.

#### POESÍA “LIBYA TINEW” DEL MILITANTE AMAZIGH MARROQUÍ OUDADESS DIFUNDIDA A TRAVÉS DEL SITIO WEB AMAZIGHWORLD

<b>LIBYA TINEW</b>	<b>LYBYA TINEW (A MOI LA LYBIE)</b>
Azintan, Mmizráten, awd Ifran, Ur akkw dmix is tellamt; Allig tanekra ne umazigh tusey kwent. Ghif Libya, awal ddan festan, Allig nenna idd is teddamt. À iri nnex, assa imqqoré! Hättin taghuled. Ge tilizí ayd zrix, Idraren, amm ge tamazirt inew. Selligh awd assaghen, Zund ge tamurt inew; Amm ge tamurt inew. Elqela'a ayd as ttinin; Maca, igherm ayd as yusan. Amm ge tamurt inew, Mmugadir, nnan as tassort Nettat tamazirt inew. Manzak, À Sifaw? Tarwa ne umazigh, tannayt? Isul, tedder, ur temmut. Ccabbj, ikka inna asen: Ad idirex, imghizen, mgharé, Meqqaré tamadont, dix nttat; Zund igider, yugga izilalen. Manzak, À Dda Lmextaré? Inna asen: Idd ad neknu, ur sar nenni, Yuf ax akkw is terzá. Inna asen: Ad nerru, nghedd yuf is nemmut. Libya tinew, Nettat, awed, tamazirt inew.	Azintan, Mmizráten, Ifran, Ifran de même, Jamais, mon esprit, n'avez effleuré ; Jusqu'à tant que vous porte l'amazighe révolte. Sur Lybie, la parole s'est tue ; A nous, échappée, pour toujours. A présent, grand le trésor. Te voilà de retour. A l'écran, j'ai pu admirer Des monts, comme ceux de mon pays; Aussi, des noms, j'ai ouïs, Tels ceux de chez moi ; Comme ceux de chez mon pays. Elqala'a qu'on l'appelle, Ighrem, de son vrai nom, de vrai. Aussi, dans mon pays, Mmugadir, Tassort qu'on l'appelle. Elle est mon pays. Ô Sifaw, où es-tu ? La gente amazighe, le vois-tu ? Encore vivante ; n'a pas disparu. Antan, Ccabbj avait déclamé : Je vivrai, malgré les ennemis, Malgré, aussi, la maladie, L'aigle au dessus de haute cime. Où es-tu, Dda Lmextaré ? Ton motto : Plier, ne devons jamais ; Mieux, la casse vaut-il. Tu avais proclamé : Vaincre, ou mourir il sied mieux. A moi, la Lybie ; Elle, de même, ma Matrice.

Fuente: AmazighWorld

**TRADUCCIÓN DE ESTRACTOS DEL POEMA:**

*Azitan, Mmizraten, Ifran, el mismo Ifran*

*Jamás, mi espíritu, lo había rozado*

*Hasta que traéis vosotros la revuelta amazigh.*

*En Libia, la palabra estaba muerta*

*Hoy es el gran tesoro.*

*Te veo de vuelta*

*En la pantalla, he podido admirar*

*Montes, como los de mi país*

*También, nombres, que yo oí*

*Como los de mi país*

*[...]*

*La gente amazigh, ¿la ves?*

*Todavía viva, no ha desaparecido*

*Antan, Ccabi había entonado:*

*Viviré, a pesar de mis enemigos,*

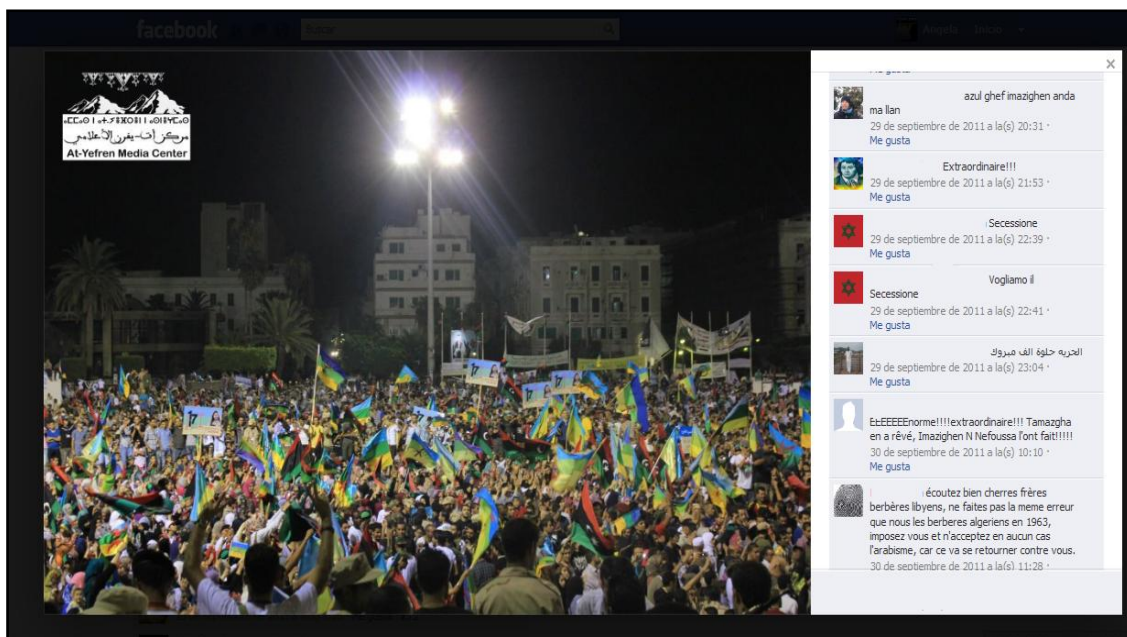
*[...]*

*A mí Libia,*

*Ella, también, mi patria.*



## COMENTARIOS SOBRE LA MANIFESTACIÓN AMAZIGH DEL 29 SEPTIEMBRE DE 2011 EN TRIPOLI



Fuente: Facebook

### COMENTARIOS DE USUARIOS:

A: *Extraordinario!!!*

B: *EEEEEnorme!!!! Extraordinario. Tamazgha se ha despertado, Imazighen N Nefoussa lo han hecho.*

C: *Estad orgullosos, vosotros los rebeldes!*

## CONVERSACIÓN ENTRE MILITANTES MARROQUÍES DE ADMIRACIÓN DE LAS ACCIONES DE LOS IMAZIGHEN EN LIBIA



Fuente: Facebook

### COMENTARIOS DE USUARIOS:

A: Los Imazighen de Marruecos no tienen ninguna lección que dar a los Imazighen de LIBIA, al contrario son los Imazighen de Marruecos (los que tienen que) comenzar a aprender lecciones de libertad de sus hermanos libios y de retener bien las lecciones de nuestra triste historia...

B: Si los Imazighen de Marruecos son conscientes, no podrían más que reconocer el coraje y la determinación de sus hermanos libios para la causa amazigh.

A: Así es, [nombre del usuario A], en seis meses, han hecho aquello que los amazighes de Marruecos no llegan a realizar desde el inicio del movimiento amazigh hasta hoy, ¿sabes por qué? Porque desde el primer momento es un movimiento de liberación total bien determinado

*desde el primer día, y el segundo un simple movimiento cultural unido a los entresijos políticos y económicos del Majzén...AYYYUZ Y IMAZIGHEN N LIBYA”.*

La Red se convertía pues en un lugar donde expresar admiración, pero también un espacio de aprendizaje en la contestación, de adquisición de nuevos modelos de referencia para el activismo amazigh de otras partes de la región, como Marruecos o Argelia, que a pesar de contar con una historia de militancia más antigua y una estructura organizativa más extensa, se encuentra más dividido y cooptado por sus respectivos regímenes.

El principal referente hasta el momento para la militancia amazigh en el Norte de África y en la diáspora había sido la Cabilia, que había representado una fuente de inspiración en la protesta, su capacidad de movilización de la población y por su decisión a la hora de hacer frente al régimen argelino. A finales de los ochenta los jóvenes activistas amazighes en Marruecos intentaban informarse sobre lo que pasaba en la Cabilia a través de las ondas de radio que en algunas partes del país llegaban a captarse<sup>1173</sup>, e incluso viajando a la propia región en busca de cassettes, libros o revistas (Poussel, 2010:63).

Las TIC han conseguido disminuir los efectos de las dificultades de comunicación de otros tiempos, y en la actualidad, a pesar del cierre de fronteras entre Argelia y Marruecos, o la situación de conflicto en Libia, las acciones de protesta y los éxitos de movilización se han difundido casi en tiempo real al resto del mundo. Así, tal y como señalan Eyerman y Jaminson (1998:23), que *“en la era de los símbolos, una era de los medios de comunicación electrónicos y de la transmisión de imágenes virtuales, la acción ejemplar de un movimiento puede servir como función educativa para más que sus participantes y de su público inmediato”*.

Se consolida pues Internet como un espacio en el que nuevos actores y actores periféricos pueden adquirir mayor poder de influencia a la hora de

---

<sup>1173</sup>Entrevista con Abdesalam Khalifi, Rabat 25 de noviembre de 2009.

definir y renovar los modelos de movilización y acción colectiva, así como un espacio de socialización y de aprendizaje de la contestación para activistas de movimiento sociales más allá de las fronteras, tal y como ha ocurrido entre los militantes de la causa amazigh en el Norte de África.

### **9.5.2. CONTRA LA “PRIMAVERA ÁRABE”: LA REIVINDICACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN EN LA PROTESTA**

Conforme avanzan las semanas, y las protestas se consolidan e intensifican en el Norte de África y Próximo Oriente, los medios de comunicación y analistas de dentro y de fuera de la región comienzan a emplear cada vez más la expresión “Primavera árabe”, para referirse a las revueltas y procesos de cambio que la recorren. Ante esta situación, la Red se convierte en el espacio donde redefinir los marcos de referencia de la problemática que afecta al activismo amazigh, y que en ese momento no es otra que la búsqueda de la diferenciación y del reconocimiento de su papel dentro de las revueltas.


*“Los medios de comunicación han calificado las revueltas populares que se han desarrollado a lo largo del año 2011 en los países de esta región y los cambios que de ellas han resultado, de “revoluciones árabes”. Los Amazighes, pueblos autóctonos, con frecuencia a la cabeza de las contestaciones y parte decisiva en todos los movimiento sociales por el cambio, permanecen marginalizados, sin reconocimiento formal, sin verdaderos derechos políticos”<sup>1174</sup>*

---

<sup>1174</sup> «Les Amazighs, peuples premiers du nord de l'Afrique, au cœur du processus démocratique», *Amazighnews*, 8 de marzo de 2012. Disponible en <http://www.amazighnews.net/20120306670/Amazighs-peuples-premiers-du-nord-de-Afrique.html> [Acceso: 19 de marzo de 2012]

Internet se convirtió pues en un espacio en el que expresar y reivindicar dicha presencia amazigh en las revueltas, y el medio a través del cual denunciar la falta de reconocimiento que los medios oficiales daban a dicha participación.

## COMENTARIOS A TRAVÉS DE LAS REDES SOCIALES DENUNCIANDO LA FALTA DE INFORMACIÓN SOBRE LA PARTICIPACIÓN AMAZIGH EN LAS REVUELTAS

**Que no somos árabes!**  
de el Martes, 22 de noviembre de 2011 a la(s) 20:57 · 

---

Como sabemos tod@s en estos últimos meses habido revueltos en norte de áfrica y el oriente próximo, exigiendo la democratización de sus países. Por lo tanto, los que han manifestado y concentraron en deferentes sitios no son solamente los árabes, a lo mejor los árabes en ciertas zonas del próximo oriente. En el norte de áfrica, la mayoría de los árabes están en el poder y otro porcentaje es la clientela de las dictatoriales, para no generalizar hay otros que sufren también. Todos estos salen a la calle pidiendo una democracia sana, igualdad, libertad. Etc. como sabemos todos, que Marruecos que no es un país árabe históricamente ni Argelia, más bien un porcentaje se ha arabizado por la represión que ha sufrido de la identidad autóctona de estos países, esto no quiere decir que tenemos algo en contra de los árabes, que fueron bien recibidos de nuestros antepasados. Más bien lo que pedimos igualdad de los idiomas que el bereber sea oficial también, y darle la misma oportunidad que el árabe, también nuestra identidad. Pero lo llamativo en todo esto, los medios de comunicación nos representan como árabes generalizando todo bajo una denominación el mundo árabe, cunado en marruecos, Argelia y libia hay más de 50% de los bereberes, se no decimos que son la mayoría. Pero esto, se puede entender por el hecho de que estos medios son manipulados y son oficialistas. Pero lo que más duele cuando unos movimientos y organizaciones llamados democráticos cometen el mismo error, no ponen ningún esfuerzo para corregir esto. Como por ejemplo los llamados anti capitalistas.

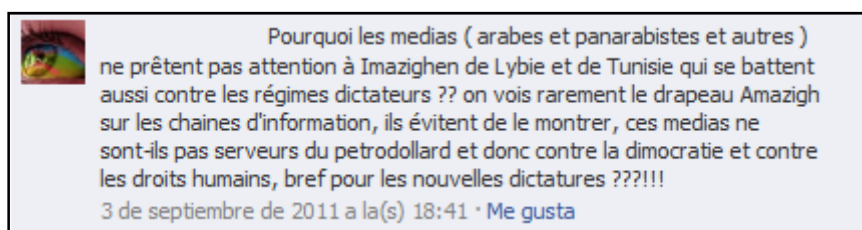
Me gusta · Comentar · Compartir

Fuente: Facebook

### EXTRACTO DEL COMENTARIO DEL USUARIO:

*“Pero lo llamativo en todo esto, los medios de comunicación nos representan como árabes generalizando todo bajo una denominación el mundo árabe, cuando en Marruecos, Argelia y Libia hay más de 50% de los bereberes, si no decimos que son la mayoría. Pero esto, se puede entender por el hecho de que estos medios son manipulados y son oficialistas. Pero lo que más duele cuando unos movimientos y organizaciones llamados democráticos cometen el mismo error, no ponen ningún esfuerzo para corregir esto. Como por ejemplo los llamados anti capitalistas”.*

#### FOTO DE FACEBOOK SOBRE EL COMENTARIO DEL USUARIO



Fuente: Facebook

#### COMENTARIO DEL USUARIO:

*¿Por qué los medios (árabes y panarabistas y otros) no prestan atención a los Imazighen de Libia y de Túnez que se batan contra los regímenes de los dictadores? Raramente se ve la bandera Amazigh en las cadenas de información, ellos evitan mostrarla, estos medios de comunicación no son las que servidores del petrodólar y por ello en contra de la democracia y contra los derechos humanos, breve para las nuevas dictaduras????!!*

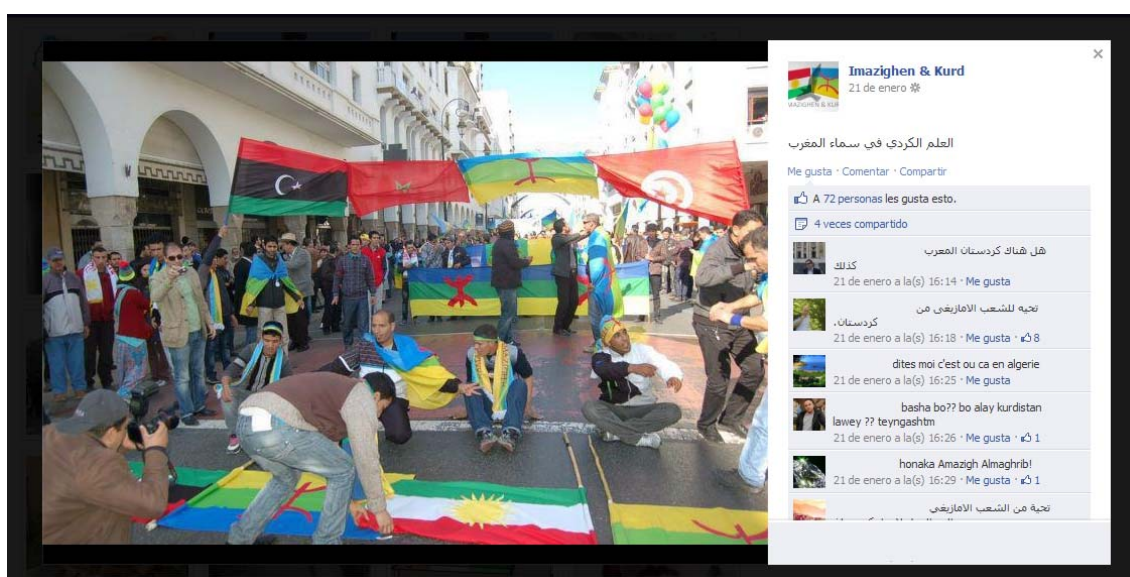
Así pues, el uso de las TIC se extendió a la búsqueda de espacios alternativos en los que exponer los nuevos problemas que afectan al activismo amazigh, en este caso la minorización de su acción en la contestación y en las revueltas, y a través de los cuales aproximarse a la acción que otros grupos étnicos marginalizados desarrollaban en otras zonas de la región, como los kurdos en Siria.

La percepción de una nueva marginalización dentro del marco de un contexto político transformador, del cual se esperaba obtener por parte de los sistemas políticos de los países en proceso de cambio el reconocimiento de los particularismos de sus estados, hace estrechar los vínculos entre activistas amazigh y activistas pertenecientes a comunidades étnicas en situación similar,



tanto en la esfera virtual como en la real. En el primer caso, espacios de intercambio y solidaridad que habían sido creados previamente al inicio de las revueltas, como el grupo “Imazighen & Kurds” de Facebook, creado con el objetivo de “*unir a dos pueblos oprimidos del Norte de África y Próximo Oriente por los sistemas arabistas de los países de ambas regiones*”<sup>1175</sup>, se reactivan con el fin de fortalecer los canales de comunicación entre ambas comunidades y contribuir a amplificar la participación de una y otra en las revueltas.

### IMÁGENES DE UNA MARCHA ORGANIZADA POR EL MOVIMIENTO AMAZIGH EN RABAT, EN LA QUE APARECE LA BANDERA KURDA



Fuente: Facebook

Este tipo de iniciativas desarrolladas en la esfera virtual se trasladan igualmente a la esfera real, donde la expresión de solidaridad de unos y otros lleva a activistas amazighes y kurdos a portar banderas amazighes en Siria y kurdas en Marruecos como símbolo de unión y apoyo en sus particulares luchas

<sup>1175</sup> Según la Información proporcionada por el grupo “Imazighen & Kurds” en su apartado de información de su país.

contra los regímenes de ambos estados, que son a su vez difundidas por la Red<sup>1176</sup>.

Las TIC son propicias según algunos autores, como Donk et al. (2004: 18), para forjar, aunque sea temporalmente, alianzas y coaliciones, tanto verticales como horizontales, a través de diferentes movimientos, dando lugar a movimientos que pueden considerarse de justicia o solidaridad global, que mantienen entre ellos lazos estrechos en torno a un número de cuestiones determinadas -derechos humanos, derechos sociales, pobreza o medioambiente- cuyo desarrollo y persistencia ha sido facilitado por el uso de las TIC.

Conforme a estas consideraciones, es necesario resaltar el papel de Internet como medio de adquisición de conocimiento y de interrelación entre el activismo amazigh y kurdo. En este sentido, la Red ha permitido a las nuevas generaciones del movimiento amazigh conocer de primera mano, a través de los propios implicados, la lucha llevada a cabo por otros pueblos como el kurdo, con los que estrechar lazos de solidaridad y apoyo.

*“La nueva generación de Facebook va ciertamente a crear la amistad, la verdadera, que los dictadores árabes que tomaron el poder sobre esta zona no árabe, han podido conseguir”<sup>1177</sup>.*

---

<sup>1176</sup> Véanse las fotos disponibles sobre la presencia de la bandera kurda en Marruecos y la Amazigh en Siria en el artículo «Le drapeau Amazigh en Syrie : Michel Aflaq en deuil», *Amazighworld*, 23 de enero de 2012. Disponible en [http://www.amazighworld.org/human\\_rights/index\\_show.php?id=2773](http://www.amazighworld.org/human_rights/index_show.php?id=2773) [Acceso : 24 de enero de 2012] y en los vídeos [http://www.youtube.com/watch?v=peGOlbq4YQ0&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=peGOlbq4YQ0&feature=player_embedded) [http://www.youtube.com/watch?v=hEk5gzBZ8SY&feature=player\\_embedded#t=0s](http://www.youtube.com/watch?v=hEk5gzBZ8SY&feature=player_embedded#t=0s) <http://www.youtube.com/watch?v=WFlqvSXk2ao>

<sup>1177</sup> «Le drapeau Amazigh en Syrie : Michel Aflaq en deuil», *Amazighworld*, 23 de enero de 2012. Disponible en [http://www.amazighworld.org/human\\_rights/index\\_show.php?id=2773](http://www.amazighworld.org/human_rights/index_show.php?id=2773) [Acceso : 24 de enero de 2012]



Las TIC han representado pues a lo largo del ciclo de contestación no sólo un medio a través del cual organizar o coordinar la protesta, sino también un instrumento a través del cual hacer valer su participación en la misma, y extender sus lazos de colaboración y solidaridad con otras comunidades y movimientos involucrados en causas similares, traspasando y extendiendo las relaciones tradicionales intercomunitarias. Así pues, Internet ha sido también para el activismo amazigh en este período de contestación la vía a través de la cual redefinir y ampliar el sentido del “Nosotros”, un “Nosotros” que ahora incluye las comunidades y grupos étnicos que reclaman su lugar y el reconocimiento de sus derechos en los sistemas políticos en transformación, un “Nosotros” que busca combatir la idea de una “Primavera árabe” que ignore el papel y la implicación de otras comunidades étnicas en los procesos de cambio político iniciados en la región.

# CONCLUSIONES

Las conclusiones obtenidas en esta investigación se muestran en torno a dos ejes de análisis: de un lado, el eje en el que se articulan las convergencias y divergencias de la militancia amazigh a nivel estatal de Marruecos y a nivel regional del Rif; y de otro lado, un escenario, la región del Rif, en el que se muestran las dinámicas de cambio y de continuidad de la política marroquí.

En primer lugar, tal y como se ha demostrado, los movimientos sociales, y el movimiento amazigh entre ellos, no emergen como productos conclusos, y a pesar de que lo hacen en un momento y un lugar concreto, y bajo la influencia de unas condiciones socio-políticas e históricas y unas tradiciones culturales determinadas, son en realidad procesos en continúa formación (Eyerman y Jamenson, 1998). De esta consideración nace la importancia de tener en cuenta en el análisis de los movimientos sociales el factor tiempo, con el objetivo de poder reflejar en su evolución cuestiones como el impacto de los acontecimientos fundadores, los efectos de generación, los accidentes biográficos, las continuidades, las decepciones y las rupturas (Bennani-Chraïbi, 2004:296).

Como se ha mostrado a lo largo de la investigación, las formas, las personas y el objeto de las reivindicaciones de los movimientos sociales varían y están sujetas a un proceso de evolución, sobre el que inciden diferentes factores que producen cambios, que provocan variaciones tanto en términos de espacio como de tiempo. Entre ellos cabe destacar los entornos políticos globales que, en situaciones como la emergencia de procesos de democratización en otro país, pueden alterar parcialmente la independencia del movimiento social e incidir

en su carácter, como hicieron sobre el movimiento amazigh los movimientos sociales de carácter identitario que emergen en los años sesenta y setenta en Europa y Norte América, la explosión cultural de esa época o los procesos de democratización de finales de la década de los ochenta en Europa del Este. Por otra parte, las interacciones que se producen en el seno de los movimientos sociales también pueden dar lugar a procesos de innovación, negociación y conflicto, fruto de los cuales se llegue a una adaptación de las ideas del prójimo, de su retórica y de sus modelos de actuación (Tilly, 2009). Por último, la interacción dialéctica entre los actores de la protesta y el estado puede conllevar cambios en las formas, métodos, e intensidades de la protesta social (Vairel, 2011). Todas estas dinámicas han sido constatadas en el caso del movimiento amazigh, tanto en su versión de adaptación de ideas y de formas de actuación, especialmente aquellas procedentes del activismo amazigh de la Cabilia, como en su versión de conflicto, tras la aparición del IRCAM.

La evolución del movimiento amazigh en Marruecos ha sido el resultado de procesos de convergencia entre diferentes fuerzas internas, que la coyuntura política nacional e internacional y las reconfiguraciones autoritarias del estado marroquí han contribuido a moldear. Como hemos expuesto, el movimiento amazigh comienza su militancia en el Marruecos independiente a finales de la década de los sesenta. Desde entonces, su posición en la arena pública del país y su relación con el espacio político institucional se ha ido transformando conforme lo hacía su propia estructura, y se diversificaban los actores que lo conforman y, con ello, las reivindicaciones que ha portado en cada momento. Esa evolución ha hecho que la defensa de la *"amaziguidad"* en Marruecos haya acabado por convertirse en una ideología, una conciencia reencontrada, una identidad por recuperar (Brouksy, 2006), a la que los marroquíes se adhieren como otros lo hacen al marxismo o al islamismo. En este sentido, ser amazigh hoy día en Marruecos, y reivindicarlo, constituye una conversión ideológica (Rachik, 2006), la adhesión a un proyecto de sociedad (Aourid, 1999), que demanda derechos culturales, lingüísticos, políticos y económicos al Estado.

Ya hemos visto que, desde la formación de las primeras asociaciones hasta la actualidad, el número y diversidad de actores implicados en la causa amazigh se ha multiplicado, aportando cada uno de ellos sus propios objetivos, métodos de trabajo y formas de contestación. Esta pluralidad se encuentra hoy también presente en el discurso y en el conjunto de reivindicaciones del movimiento amazigh, cuyas acciones y estrategias son definidas tanto de manera individual, debido a la importancia que ciertos intelectuales, militantes y élites de intermediación tienen dentro del movimiento amazigh, como de manera colectiva, como resultado de la organización de encuentros y movilizaciones, de la labor de algunos grupos “movilizadores” y de la influencia que los “accidentes biográficos” en espacios como la escuela, la universidad, la cárcel o la calle, han tenido sobre esos últimos.

A tenor de lo analizado, se puede afirmar que a lo largo de sus casi cinco décadas de actividad, el activismo amazigh ha transitado de la acción individual a la acción colectiva, al mismo tiempo que ha consolidado su militancia en la arena pública del país, se han incrementado sus reivindicaciones de carácter político y se ha situado en la estructura de contestación al régimen marroquí. Así pues, como se ha mostrado en la tesis, desde la creación de las primeras asociaciones en el país hasta la actualidad, el movimiento amazigh ha experimentado una evolución significativa en su estructura, discursos y formas de oposición, hasta consolidarse como un movimiento social de “acción multinivel”, que es parte en la esfera política del país, pero que al mismo tiempo constituye una fuente de identidad para sus miembros y un desafío a los pilares ideológicos sobre los que se construye el estado marroquí. La cuestión amazigh se desarrolla claramente como un “juego de escalas” (Bennani-Chraïbi, 2004), que hace que los marcos de identidad y la acción colectiva emerjan, sean contestados y redefinidos tanto desde la arena local, como desde la estatal y también la transnacional (Hoffmany Gilson, 2010; Silverstein, 2010; Crawford y Hoffman, 2000; Bigi, 2002).

Fruto de todas estas dinámicas, presentes en la historia del movimiento amazigh en Marruecos, su acción reivindicativa a nivel estatal pueda ser analizada a partir de la diferenciación de tres períodos diferentes, describiendo un movimiento pendular entre la esfera cultural y la arena política (Aourid, 1999) sobre el que la coyuntura política del país ha ejercido una importante influencia, abriendo y cerrando oportunidades para la acción colectiva.

Como ha quedado patente, la primera etapa del movimiento amazigh se inicia con la actividad cultural que emprenden grupos de estudiantes universitarios en distintas ciudades marroquíes, para promover y recuperar lo que se denominó la “cultura popular” de Marruecos. La Universidad ha sido en la historia del movimiento amazigh un espacio de encuentro clave para el establecimiento de redes personales entre los militantes y para la discusión y el debate en torno a la *amaziguidad*, en el que además se han gestado alianzas y reconducido estrategias. En este primer período es además especialmente importante debido al contexto, nacional e internacional, en el que se enmarca y en el que surge la militancia amazigh: una universidad en efervescencia, en oposición al sistema y a la distribución de poder establecida, dominada por fuerzas de izquierdas, panarabistas, que reclamaban al poder, entre otras cosas, la arabización de la enseñanza y de las estructuras del estado. Ese ambiente político e intelectual se convierte en un revulsivo para la primera generación de jóvenes que se implican en la causa amazigh en Marruecos, y en el marco en el que germinan las primeras estructuras organizativas del movimiento amazigh.

La historia política de Marruecos ha sido una historia marcada por la represión, en la que el incremento de los costes de compromiso político y de movilización han dado lugar a diversos episodios de reconfiguración de las vías de participación de los movimientos sociales del país (Vairel, 2011). Para el movimiento amazigh, esa reconfiguración se realiza entre finales de los ochenta y principios de los noventa a través de la persistencia de unas “estructuras de sostenimiento” (Taylor, 1989), cuya labor permite la renovación organizacional del activismo amazigh en el momento en el que remite el ciclo de represión del

estado, que domina los años ochenta en Marruecos. Hasta que se produce ese renacimiento, la acción se centró en aquello que la estructura de oportunidad política permitía, principalmente la investigación en el campo de la lingüística y la literatura en algunas universidades del país, y la expresión cultural y artística en el teatro y la música.

El proceso de distensión que comienza a principios de la década de los noventa posibilita la firma de la *Carta de Agadir* en el año 1991. Su importancia radica en que constituye la primera sistematización y difusión de la ideología amazigh realizada en Marruecos, además de la primera reivindicación formal y colectiva al Estado marroquí de otorgar al tamazight el rango de lengua oficial en la Constitución, así como su integración en la vida pública, el sistema educativo y los medios de comunicación del país.

En lo que concierne al dominio de la acción colectiva, la década de los noventa supusieron para el movimiento amazigh la transformación de su propia militancia en un aspecto fundamental. Hasta entonces sus acciones se construían sobre la adopción de reacciones defensivas, pero es a partir de este momento cuando se adopta una estrategia de acción ofensiva dentro de la esfera pública del país, que se cristalizó en la consolidación de su protesta en la calle, y en una interpelación continua a los poderes públicos.

El contexto político de la época, en el que la Monarquía busca fijar un camino de estabilidad hacia una sucesión en el trono, facilita este fortalecimiento de la causa amazigh, a la que el estado otorga algunas concesiones, como el reconocimiento oficial de la diversidad cultural y lingüística de Marruecos y la adopción de ciertas medidas destinadas a normalizar la cuestión amazigh en la vida pública del país.

Esta progresiva consolidación del movimiento amazigh y la toma en consideración por parte del estado no consiguen ocultar el hecho de que las concesiones realizadas a la causa amazigh son todavía parciales y de segundo orden. Esa falta de correlación empujó al propio movimiento a la reflexión y

actualización de su acción militante, reconfigurada tras la llegada al trono del nuevo Rey.

La tercera etapa del movimiento se inicia con el llamado *Manifiesto Amazigh* (2000), un documento con el que intelectuales y militantes buscaban encontrar una posición común de la militancia amazigh frente al nuevo reinado de Mohamed VI y aumentar la presión sobre los decisores políticos del país con el fin de que se llevara a cabo el reconocimiento oficial de la *amazighidad* de Marruecos.

Al igual que ocurre con la publicación de la *Carta de Agadir*, el *Manifiesto Amazigh* impulsa la aparición de una nueva ola asociativa. En realidad, desde finales de los años noventa, el contexto político del país, marcado por el gobierno de alternancia y la sucesión monárquica, había proporcionado una nueva estructura de oportunidades, que los actores sociales y políticos del país emplearon para crear nuevas asociaciones y poner en marcha actividades que, por su naturaleza, habían sido objeto de represión. Este florecimiento asociativo coincide en el tiempo con la crisis que todavía viven las formas de representación tradicionales, como los partidos políticos y sindicatos, y que favoreció la emergencia de nuevas formas de compromiso.

Esta falta de credibilidad de la política marroquí se prolonga, e incluso se refuerza, durante todo el reinado de Mohamed VI, como hemos mostrado. Esta situación ha contribuido a que las organizaciones políticas tradicionales sean sustituidas por el mundo asociativo como canal alternativo de participación política. Las asociaciones se han consolidado como un instrumento de creación y promoción de otro tipo de política con el que se intenta tomar distancia respecto a la política tradicional, a la que se le considera inmovilista, conformista y con tendencia a la cooptación (Catusse, 2002; Desrues, 2005). Dentro de esta tendencia, las asociaciones y organizaciones del movimiento amazigh han conseguido convertirse en nuevas plataformas a través de las que poder expresar su compromiso con un proyecto político propio y unos valores que el sistema político marroquí no reconoce.

Esta re-dinamización se encuentra acompañada de lo que hemos analizado como una nueva política oficial del Estado que se ha concretado en la adopción de medidas como la introducción de sectores militantes en la esfera pública institucional del país; la adopción de políticas públicas que reconocen alguna de sus reivindicaciones, especialmente las referidas a la enseñanza y los medios de comunicación; y la creación de instituciones oficiales relacionadas con la causa, concretamente el IRCAM.

Más allá del eje nacional, en la tesis hemos podido mostrar que se produce una evolución del movimiento en clave regional. En este sentido, para la militancia amazigh en el Rif, resulta más trascendental la fundación de la Asociación *Ilmas* que la firma de la *Carta de Agadir*, en tanto en cuanto *Ilmas* supone la reactivación de la militancia amazigh en el espacio público local, y el “hogar inicial” de una segunda generación de asociaciones que emergen a lo largo de la década de los noventa. La *Carta de Agadir*, a pesar de que constituye el primer texto de reivindicación colectivo del movimiento, se acuerda en un momento en el que el nivel de conexión del activismo del Rif con el resto de tejido asociativo era todavía débil, pues la mayor parte de los militantes permanecían aún centrados en el ámbito local, tal y como había ocurrido con *Intilaka Atakafia*.

En aquel entonces, sólo algunos militantes, de manera individual, mantenían relaciones personales con otros líderes activistas de otras regiones. *Intilaka* no había sido creada a partir del influjo de la AMREC, y dentro de sus referencias de movilización había otros elementos diferentes a los de sus asociaciones coetáneas del centro de Marruecos, como fueron las desigualdades centro-periferia y el contexto sociopolítico español, país bajo el que había vivido más de cuatro décadas de protectorado, y que se encontraba en plena transición democrática y efervescencia cultural. Esas especificidades hicieron que mantuviera una acción independiente y escasa comunicación con el resto de asociaciones, a lo que también contribuyeron las difíciles comunicaciones del Rif con el resto del país en aquella época.



Con *Ilmas*, algunos líderes militantes de la región ya mantenían una mayor relación con otras organizaciones de fuera del Rif, sin embargo la extensión de esos vínculos al resto de sectores militantes no se produce hasta mediados de la década de los años noventa, cuando se dan de manera paralela diferentes procesos de coordinación y de acción conjunta: la formación del CNC, la creación del CMA, y la constitución del MCA en diferentes universidades del país. Es en ese momento cuando emerge un sentido colectivo que traspasa los límites regionales, e incluso va más allá de las fronteras del estado, y que se extiende a todos los sectores militantes, no sólo a las élites asociativas. Este proceso marca un punto de inflexión en el movimiento amazigh en el Rif pues supone su inserción total en las dinámicas y estrategias militantes que se desarrollaban a nivel estatal e internacional. El apoyo al *Manifiesto Amazigh* y su participación en las estructuras que de él emanan, como el *Comité del Manifiesto Amazigh*, se enmarca dentro de esa lógica de participación, por lo que no supone una gran ruptura respecto a la naturaleza y alcance de la militancia desarrollada hasta el momento. Sin embargo, es la formación de los primeros colectivos de reivindicación regional lo que marca un nuevo punto de inflexión en el movimiento amazigh del Rif, ya que a partir de entonces la militancia en la región vuelve a tomar distancia y a diferenciarse de las dinámicas activistas del movimiento amazigh a nivel estatal.

La confluencia de todas las transformaciones experimentadas, a las que hemos hecho referencia, a lo largo de las casi cinco décadas de militancia en el país, junto con la evolución ideológica de su discurso y la nueva política abierta por el Estado marroquí hacia la cuestión amazigh, han propiciado la emergencia de cuatro *cleavages* de diferente naturaleza que en la actualidad dividen al movimiento en Marruecos, y que se producen con mayor o menor intensidad en todas las regiones del país, incluido el Rif: la militancia cultural frente al activismo político; la colaboración con las instituciones estatales frente al rechazo a cualquier tipo de colaboración; la tensión entre lo local, lo estatal y lo global; y las diferencias generacionales.

El primer *cleavage* que divide al movimiento se refiere a las diferencias existentes entre aquellos actores que defienden una actuación basada en la militancia cultural y aquellos que están a favor de un activismo político. Esta divergencia se ha cristalizado en dos ámbitos principales: por un lado, en el nivel discursivo y reivindicativo; y por otro lado, en la definición de la relación del movimiento respecto a la esfera política institucional del estado.

Así pues, tanto las diferencias discursivas, como la distancia que separa a los actores defensores de una militancia cultural de los que promueven un mayor activismo político dentro del movimiento, ha ido aumentando a lo largo de los últimos diez años, en los que las diferencias en el espectro de reivindicaciones entre unos y otros son cada vez mayores. En este sentido, mientras que algunos sectores se han centrado exclusivamente en la demanda de oficialidad de la lengua e identidad amazigh en la Constitución, otros han incluido en sus reivindicaciones cuestiones como el establecimiento de un estado secular, una organización político-territorial más descentralizada – con opciones que van desde un sistema de regionalización avanzada hasta la reivindicación de estructuras regionales autónomas o un sistema político federal- o la disminución de los poderes de la Monarquía.

Por otro lado, se encuentra el debate en torno a la inclusión o no inclusión del movimiento amazigh en la esfera política institucional del país. Sobre él se han consolidado diversas tendencias, entre las que se encuentran el rechazo a cualquier participación -bien porque se considere que el sistema no ofrece garantías suficientes y la participación no supone más que una legitimación del mismo, o bien porque se considere que la causa amazigh debe permanecer alejada de cuanto esté relacionado con la política y la esfera política del país-, y también la defensa de la creación de un partido político propio. Entre ambas posiciones, algunos sectores del movimiento amazigh se han mostrado a favor de otras estrategias intermedias, como la de crear estructuras de presión política en forma de lobby, o la de presionar sobre los propios partidos existentes con el

objetivo de que tengan en consideración, e incorporen en sus programas políticos, las reivindicaciones del movimiento.

Esta diferenciación entre acción cultural y activismo político se debe principalmente a la distinción discursiva que las organizaciones y miembros del movimiento amazigh han realizado. En realidad, ambas estrategias han estado interconectadas a lo largo de la historia del movimiento amazigh en Marruecos, donde la combinación de cultura y política ha permitido reconstruir e incorporar recursos de cultura, como tradiciones o expresiones artísticas, a los repertorios de la contestación política. De hecho, el movimiento amazigh se ha mostrado, como lo han hecho otros movimientos sociales, como una arena creativa y experimental para la práctica de nuevas formas de acción social y cognitiva (Eyerman y Jamenson, 1998), que además ha sabido adaptarse a las circunstancias y al contexto político nacional e internacional del momento, recogiénose en el ámbito cultural en los momentos de represión, y aprovechando las presiones externas y necesidades de cambio del régimen marroquí para hacer valer sus demandas. Es por ello que esa desvinculación y desafección con la “política” expresada por algunos sectores del movimiento tiene más que ver con el rechazo a las dinámicas de la política institucional del país que con un desentendimiento respecto a la *res publica* del estado.

El segundo *cleavage* que divide al movimiento amazigh se refiere a las divergencias existentes en torno a la colaboración con instituciones estatales y el rechazo a la misma, especialmente el IRCAM. La puesta en marcha del Instituto ha dividido al movimiento amazigh entre militantes y asociaciones colaboradoras y aquellos otros actores que han decidido permanecer al margen de la institución, o incluso boicotear su actividad, al considerar que no es más que una estrategia de “divide y vencerás”, un Caballo de Troya introducido por el *Majzén* para frenar la actividad y despolitizar el movimiento amazigh.

Para los sectores contrarios a la colaboración con el IRCAM, éste constituye la piedra angular de lo que denominan la “nueva política bereber” del estado marroquí, una política que tiene por objetivo la despolitización de la

causa amazigh a través del empleo de dos estrategias de cooptación de sectores del movimiento: por un lado, a través de la creación de “élites reales”, que disfrutaban de los privilegios materiales y simbólicos de ser parte de los círculos de poder; y por otro lado, financiando las actividades de asociaciones amazighes seleccionadas.

Frente a esa corriente de colaboración institucional, los sectores del movimiento contrarios a la labor del IRCAM y a la propia institución, han desarrollado nuevas estrategias de resistencia con las que contrarrestar los efectos provocados por la misma. Entre ellas se incluyen la creación de redes de micro-esponsorización que, basadas en la amistad o en el compromiso con la causa amazigh, han permitido a algunas asociaciones continuar con sus proyectos y mantener su independencia.

El tercer *cleavage* del movimiento amazigh muestra una tensión entre lo local, lo estatal y lo global que se ha concretizado en forma de dos tendencias militantes diferentes: una corriente internacionalista, que cree y defiende la idea de un Norte de África amazigh unificado; y otra corriente regionalista, que se repliega hacia los contextos locales de cada región amazigh. Se trata pues, de un conflicto de lealtades que han aflorado a partir del desarrollo y consolidación de diferentes tipos de activismo, entre los cuales la esfera estatal, en el caso marroquí, ha perdido fuerza a la vista de las dificultades existentes para la puesta en marcha de nuevas plataformas de coordinación nacional.

Por un lado, la tendencia internacionalista, una línea iniciada ya en la década de los noventa, se muestra proclive a la defensa de la causa amazigh a través de las organizaciones internacionales que la representen, como el CMA, y a estar presente en organismos internacionales de defensa de los pueblos y la diversidad. Además, a ello hay que añadir el fortalecimiento de las relaciones con la diáspora amazigh, cada vez más activa en la promoción de lazos transnacionales entre un lado y otro, la promoción de la causa en otras instancias internacionales oficiales, o el establecimiento de relaciones y colaboraciones con otras organizaciones afines.

Por otra parte, aquellos que han emprendido una militancia regionalista en las zonas amazigófonas del país han centrado su actividad en la reivindicación de las lenguas y culturas regionales de origen amazigh, y en la demanda del derecho a la autonomía regional, como es el caso del movimiento amazigh en el Rif. Este resurgimiento de las regiones como espacio principal de contestación no elimina la persistencia de un sentimiento de solidaridad panamazigh, que mueve y explica la continuidad de la participación en estructuras amazighes transnacionales y la reacción ante cualquier situación de injusticia o represión que se produzca en otras regiones amazighes del Norte de África.

Por último, las diferencias generacionales se manifiestan como un cuarto *cleavage* que responde al resultado de la confluencia de tres generaciones diferentes de activistas, cuyo compromiso surge bajo distintos contextos sociales y políticos, y se desarrolla dando lugar a diferentes trayectorias militantes. Estas diferencias han generado profundos desencuentros, especialmente entre los militantes de más edad y los más jóvenes, y han contribuido al desarrollo de una mayor radicalización de la juventud amazigh, que ha adoptado el modelo de la militancia de Cabilia como referente, incorporando a su repertorio de acción colectiva nuevas prácticas como micro-reveltas, sentadas, boicots, reuniones no autorizadas, marchas o el bloqueo de carreteras.

La evolución experimentada por el activismo amazigh en la última década presenta al movimiento amazigh dentro del campo político marroquí como un movimiento social con una *“estructura de contestación dividida”*, siguiendo la terminología de Lust-Okar (2005), que se organiza en dos cuerpos diferentes, siguiendo el modelo propuesto por Saaf (1996): *“un círculo integrado”*, formado por aquellos que aceptan las reglas del juego, la distribución de recursos y asignación de roles; y *“un círculo de no sumisión”*, formado por aquellos que rechazan las reglas del juego y no se implican en la esfera institucional o en el poder político central.

En este sentido, el espacio de protesta en Marruecos ha sido una de las esferas en la que más se han reflejado las transformaciones introducidas por el régimen en las últimas décadas, dentro de las cuales también se ha visto el movimiento amazigh. Esas transformaciones han dado lugar a diferentes procesos de desactivación política con los que el régimen marroquí ha podido llegar a controlar mejor la totalidad del proceso político y a las fuerzas disidentes (Catusse, 2002; Boukhars, 2010; Sater, 2010; Hibou, 2011). Para ello, algunas de las estrategias empleadas han sido la tecnocratización de la política, la cooptación de grupos de la sociedad civil a través de instituciones gubernamentales y semi-gubernamentales, así como la marginalización del Parlamento y del Gobierno como *policymakers*.

La aplicación de esta desactivación al caso del movimiento amazigh ha generado procesos contradictorios. Por un lado, la apropiación de la causa por parte del estado ha permitido al régimen controlar parte del activismo amazigh a través de su institucionalización y de la integración de parte de sus militantes en los círculos de poder como nuevas élites secundarias.

Anteriormente, los canales de comunicación del régimen marroquí con la militancia amazigh se habían establecido a través de figuras de notables como Mohamed Chafik o Mahjoubi Aherdan, y posteriormente a través de otras personalidades cercanas a Palacio como Hassan Aourid. Sin embargo, las estrategias de cooptación de la sociedad civil implementadas por el Estado han dado lugar a una “popularización” y una extensión de las élites asociativas vinculadas al movimiento amazigh que colaboran o se encuentran dentro de alguna estructura institucional, permitiendo al régimen marroquí decidir y dosificar el reconocimiento y asunción de sus reivindicaciones, tanto en la forma como en el tiempo.

Por otro lado, esa apropiación del Estado ha contribuido a la radicalización de los sectores no cooptados, tanto en su nivel discursivo –que ha evolucionado de un discurso patrimonialista, centrado en la búsqueda de identidad en el patrimonio cultural del pasado, a la defensa de una identidad politizada–, como

en su repertorio de acción de colectiva, como ya hemos mencionado. Esta evolución demuestra cómo la identidad, que permite determinar quienes pertenecen a un grupo, y quienes se encuentran fuera de él, estableciendo una línea entre el “Nosotros” y el “Ellos”, no es un emblema eterno, sino un concepto que se construye a lo largo del tiempo.

Tras la exaltación de la “cultura popular” que había dominado el discurso del movimiento amazigh hasta la década de los noventa, se había consolidado una nueva construcción discursiva que reformulaba la concepción de la identidad marroquí a partir de la teoría de los sustratos y de los componentes. La creciente politización del movimiento, su fortalecimiento en la arena pública, los intentos de cooptación y de control de la militancia, y los enfrentamientos con algunos sectores sociales y políticos del país- especialmente partidos arabistas y organizaciones y partidos islamistas-, han impulsado la adopción por parte de algunos sectores de un discurso más primordialista y comunitarista, en el que la identidad amazigh ya no se presenta como una noción cultural sino como una cuestión política. La argumentación discursiva se centra ahora en la afirmación de una identidad marroquí homogénea, ajena a cualquier tipo de composición híbrida, que es única y exclusivamente amazigh. Además, esa identidad se asimila a valores como los de autenticidad -ser el pueblo autóctono del Norte de África y una civilización y cultura antigua-, ciudadanía, modernidad, democracia y secularismo (Azday, 2009; Ben-Layashi, 2007; Ghambou, 2010, Rachik; 2006), que son reivindicados y asumidos como parte del proyecto político amazigh.

En la última etapa del movimiento amazigh analizada en esta investigación, dominada por la emergencia de las protestas populares que comienzan en febrero de 2011, el movimiento amazigh se ha visto ante la necesidad de reflexionar sobre sus estrategias y sus necesidades y de posicionarse frente a la reforma constitucional que emprende el Estado. Esa situación ha puesto en evidencia los límites y las dificultades del movimiento para acometer dichas acciones, en tanto en cuanto, lejos de comportarse como

un actor unitario, presenta constantes reajustes y disputas, fruto de las diferentes visiones de sus actores respecto a las estrategias que deben ser adoptadas para lograr la consecución de los objetivos del movimiento. Asimismo, los límites del reconocimiento del Estado a las reivindicaciones del movimiento en la reforma constitucional y la injerencia de fuerzas políticas contrarias a las mismas en el proceso, han puesto al movimiento en la disyuntiva de continuar rechazando la participación en la política oficial del país, o de buscar un modo de inclusión en las instituciones políticas del estado - siendo la creación de un partido político la principal opción- con el objetivo de poder defender mejor sus intereses frente a otras fuerzas contrarias, cuya inclusión en el sistema les permite incidir en el juego político. En este sentido, la investigación realizada ha puesto de manifiesto cómo las reformas implementadas por el régimen marroquí, y la disponibilidad de un espacio de juego y de influencia política en la esfera institucional de país, ha creado entre algunos sectores la idea de sufrir más costes de inacción, por la no inclusión en la misma, que por la participación en el sistema institucional del Estado.

Este dilema de inclusión o de rechazo a la participación se repite a nivel regional del Rif, un territorio que se ha consolidado a lo largo del reinado de Mohamed VI como una de las regiones prioritarias de acción y de control por parte del régimen marroquí. Las iniciativas nacionales de reconciliación nacional y de regionalización han sido cruciales en la reconfiguración de las redes clientelares del estado en la región, permitiendo la inclusión de nuevas élites políticas, de diferente perfil al que hasta el momento habían tenido las élites rurales del país, en los círculos de influencia del poder central marroquí. Éstas han emergido principalmente desde sectores fuertemente politizados, vinculados a partidos de izquierda del país, que han sufrido la represión de los años de plomo, y que llegan al reinado de Mohamed VI con una amplia experiencia y carrera militante en el campo de la contestación, que han sabido capitalizar para hacer valer su integración en dichos círculos.



Esas mismas iniciativas nacionales han puesto de relieve la existencia entre la élite política rifeña de una conciencia particular de ser una región con especificidades culturales, lingüísticas y económicas, que deben de ser reconocidas, y con una historia de represión, que debe de ser políticamente compensada. Esta conciencia es el reflejo de un compromiso político de la sociedad civil del Rif, que estas élites asumen, respecto a cuestiones como la reconstrucción de la memoria de la región, la reconciliación con el pasado, y otras demandas políticas de carácter regionalista y nacionalista que han calado entre ciertos sectores de la población, que han desplazado sus arenas de protesta y oposición al terreno de la militancia regional.

La evolución del discurso de identidad entre el activismo en el Rif muestra, como Keating (2001) sostiene, que la nacionalidad puede ser confinada a cuestiones culturales o a la esfera privada, o puede estar más politizada, de modo que los individuos pueden tener múltiples identidades nacionales, y estar más politizados en algunos lugares y en algunos momentos que en otros, como ocurre en Rif en la actualidad, respecto a otras identidades regionales de Marruecos y al activismo amazigh en otras regiones del país.

La influencia y penetración de esas fuerzas centrífugas en la sociedad de la región se muestra como una dinámica en crecimiento, un nuevo tipo de “stress territorial” - término con el que Naciri (1999) se ha referido a las dificultades del estado *majzeniano* para dominar totalmente y físicamente su territorio a lo largo del siglo XX-, que ha seguido aumentando, y con más fuerza, tras los límites mostrados por la reforma constitucional y la nueva regionalización del año 2011, pues ninguna de las dos llegan a responder a las aspiraciones de estos nuevos sectores activistas rifeños.

Así pues, términos de política local en Marruecos, la investigación realizada ha mostrado que a pesar del control ejercido por el régimen marroquí sobre la arena política, el sistema permite el desarrollo de un importante espacio para la decisión y la acción en la esfera política local, especialmente en esta última década. Los actores políticos locales tienen autonomía para definirse

a sí mismos y para implementar sus propias estrategias de acuerdo con las dinámicas históricas y políticas tradicionales de la región, los intereses y preocupaciones de la población y de su activismo local, y la naturaleza de su estructura local de contestación.

Entre estas especificidades políticas locales, la cuestión amazigh se ha consolidado como un elemento central de la política local en el Rif, tanto desde arriba, como desde abajo. Desde arriba, las autoridades e instituciones la han incorporado en su acción política y de gobierno local, en ocasiones por convencimiento, y en otras como medio de obtención de beneficios políticos y de apoyo de sus simpatizantes. Desde abajo, la sociedad civil de la región la ha asumido en su ideario, en ocasiones por ser considerada un elemento representativo de la acción regional, y en otras como medio de legitimación en la interlocución y negociación con pares y con autoridades locales. Así pues, la cuestión amazigh constituye un elemento con el que los actores sociopolíticos del Rif implementan sus propias estrategias de contestación, cooptación y acomodación en la esfera social y política regional.

Finalmente, sobre la arena política local se ha detectado un incremento de la capacidad de influencia de la diáspora rifeña asentada en el exterior, cuya mayor estabilidad y arraigo en los países de asentamiento le ha permitido incorporar a su papel de actor económico transnacional el de actor sociopolítico transnacional e influir en el desarrollo de la vida política local.

El estudio de caso de la diáspora rifeña en España nos ha permitido observar la existencia de diferentes modelos de participación y de representación en la arena pública del país, de acuerdo con las políticas de inmigración y el interés dado a las cuestiones culturales y lingüísticas de las comunidades extranjeras por cada gobierno regional. Dichos modelos han tenido un diferente reflejo en el proceso de reconstrucción identitaria realizado en la diáspora y en las políticas de identidad que la diáspora transmite y promueve en su región de origen, en el Rif.

# BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

## LIBROS, CAPÍTULOS DE LIBROS, Y ARTÍCULOS DE REVISTAS CIENTÍFICAS

ABDELAL, Rawi, HERRERA, Yoshiko, JOHNSTON, Alastair y MCDERMOTT, Rose (2009). Definition, conceptualization and measurement alternatives. En Rawi Abdelal, Yoshiko Herrera, Alastair Johnston y Rose Mcdermott (eds.), *Measuring identity. A guide for social scientist*, pp. 17-32. Cambridge: Cambridge University Press.

ABDEFETTAH-LALMI, Nedjma (2004). Du Mythe de L'isolat kabyle. *Cahiers d'Études africaines* 44 (3): 507-531.

ABRIKA, Belaid (2009). El moviment ciutadà dels Aarchs. Una estructura ancestral modernitzada al servei de la democràcia i la ciutadania. En Maria Àngels Roque (dir.), *Els amazics avui, la cultura berber*, pp. 183-194. Lleida: Pagès Editors e IEMed.

ACHAB, Ramdane (1998). *Langue berbère. Introduction à la notation usuelle en caractères latins*. Paris : Hoggar.

ADAM, André (1973). Berber Migrants in Casablanca. En Ernest Gellner y Charles Micaud (eds.), *Arabs and Berbers*, pp.325-323. Londres: Duckworth.

ADAMSON, Fiona (2002). En Nadjé Al-Ali and Khalid Koser (eds.), *New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home*, pp. 155-168. Londres y Nueva York: Routledge.

AGERON, Charles-Robert (1972). *Les Politiques coloniales au Maghreb*. Paris : Presses Universitaires de France.

AÏT KAKI, Maxime (2004). De la question berbère au dilemme kabyle à laube du XXIème siècle. Paris: L'Harmattan.

AIT MOUS, Fadma (2006). Le réseau associatif amazigh: émergence et diffusion. En Hassan Rachik (ed.), *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, pp.131-159. Casablanca : Imprimerie Anajah.

(2011). Les enjeux de l'amazighité au Maroc. *Confluences Méditerranée* 78: 121-131.

AÏTA, Samir (2003). Internet en langue arabe: espace de liberté ou fracture sociale? *Maghreb-Machrek* 178: 29-44.

AKIOUD, Hassan y CASTELLANOS, Eva (2007). Els amazics. Una història silenciada, una llengua viva. Valls: Cossetània.

AKKARI, Abdelhamid (2011). Educación, jóvenes y revueltas en el mundo árabe. *Afkar* 30: 94-96.

- AL-AHNAF, Mustapha (1993). "Maroc: force et faiblesses des acteurs juridiques". *Monde Arabe, Maghreb-Machrek* 142: 16-23.
- ALEXANDER, Jeffrey C. (1998). *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*. Londres: Sage.
- ALI KHAN, Nyla (2005). *The fiction of nationality in an era of transnationalism*. Londres y Nueva York: Routledge.
- ALMASUDE, Amar (1999). The New Mass Media and the Shaping of Amazigh Identity. En Jon Reyhner, Gina Cantoni, Robert Clair y Evangeline Parsons Yazzie (eds.), *Revitalizing Indigenous Language*, pp. 45-58. Flagstaff: Northern Arizona University.
- ALMI M'CHICHI, Hourri, HAMDOUCH, Bachir y LAHLOU, Mehdi (2005). *Le Maroc et les migrations*. Rabat: Friedrich Ebert Stiftung.
- AL-RUMI, Aisha (2009). Libyan Berbers struggle to assert their identity online. *Arab, Media & Society* 8: 1-8.
- ALVAREZ-OSSORIO, Ignacio y ZACCARA, Luciano (eds.) (2009). *Elecciones sin elección. Procesos electorales en Oriente Medio y el Magreb*. Sevilla: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- AMAR, Ali (2009). *Mohammed VI. Le grand malentendu. Dix ans de règne dans l'ombre d'Hassan II*. Paris : Calman Lévy.
- AMRI, Ahmed (2002). *L'alternance au Maroc expliquée à mon fils*. Casablanca : Eddif.
- ARMSTRONG, John (1976). Mobilized and proletarian diasporas. *American Political Science Review* 20 (2): 393- 408.
- ANDERSON, Benedict (1991). *Imagined communities*. Londres: Verso.
- (1992). *Long-Distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of Identity. The Wertheim Lecture*. Amsterdam: Centre for Asian Studies.
- ANDERSON, Jon (2003). Des communautés virtuelles? Vers une théorie «techno-pratique» d'Internet dans le monde arabe. *Maghreb-Machrek*, 178: 45-58.
- (2003). New Media, New Publics: Reconfiguring the Public Sphere of Islam. *Social Research* 70: 887-906.
- ASHFORD Douglas E. (1961a). *Political change in Morocco*. New Jersey: Princeton University Press.
- (1961b). Elections in Morocco: Progress or Confussion?. *Middle East Journal* 15 (1): 1- 15.
- AZDAY, Hammou (2009). L'amaziguitat, alternative política pera un projecte de societat que dugui a la modernitat. En Maria-Àngels Roque (dir.), *Els amazics avui, la cultura bereber*, pp. 195-200. Lleida: Pagès Editors and IEMed.
- BABANA EL ALAOUI, Issa (1999). *Un style de gouvernement. Mohamed VI*. Paris: Éditions Souffles.
- BADIE, Bertrand (1993). *Culture et politique*. Paris : Económica.

- (1995). *La fin des territoires*. Paris : Fayard.
- BAER, Jean-Michael, KLAMER, Arjo y THROSBY, David y LALÈYÈ, Issiaka-Prosper (2004). *Cultural diversity*. Londres: British Council.
- BAIDA, Jamaâ (2004). Historiographie Marocaine : De l'Histoire contemporaine à l'Histoire du Temps Présent. En Said Ennahid et alt. (coord.), *Moroccan History: Defining new fields and approaches*, pp. 146-151. Ifrane: Al Akhawayn University Press.
- BALAKRISHNAN, Golpal (ed.) (1996). *Mapping the Nation*. Londres: Verso
- BALANDIER, Georges (1967). *Anthropologie politique*. Paris: PUF.
- BALTA, Paul (1994). *El gran Magreb, Desde la independencia hasta el año 2000*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- BANKS, Marcus (1996). *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Londres y Nueva York: Routledge.
- BARBER-KERSOVAN, Alenka (2004). Music as a parallel power structure. En Marie KORPE (ed.), *Shoot the singer! Music censorship today*, pp.6-10. Londres y Nueva York : Zed Books.
- BARWIG, Andrew (2009). How electoral rules matter: voter turnout in Morocco's 2007 parliamentary elections. *The Journal of North African Studie* 14 (2): 289-307.
- BARREÑADA, Isaías (2007). La sociedad civil española y Marruecos. En Bernabé López y Miguel Hernando de Larramendi (coord.), *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el Cincuentenario de la Independencia de Marruecos*, pp.367-430. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- BARTH, Fredrik (1969). *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BASRI, Driss (1986). La politique de décentralisation au Maroc. En Vedel George (coord.), *Édification d'un état moderne. Le Maroc de Hassan II*, pp.117-138. Paris: Albin Michel.
- (1994). La décentralisation au Maroc. De la commune à la région. Paris : Éditions Nathan.
- BAUMAN, Zygmunt (2005). *Identidad*. Madrid. Losada
- BAYAT, Asef (1997). *Street Politics, Poor People's Movements in Iran*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and The Post-Islamist Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (2010). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- BELHABIB, Aicha (2006). Mobilisation collective et internationalisation de la question amazighe. En Hassan Rachik (ed.), *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, pp.165-192.

BEININ, Joel y VAIREL, Frédéric (2011a). Introduction : The Middle East and North Africa. Beyond the classical social model theory. En Joel Beinin y Frédéric Vairel (eds.), *Social movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, pp. 1- 23. Stanford: Stanford University Press.

(2011b). Afterword: popular uprising in Tunisia and Egypt. En Joel Beinin y Frédéric Vairel (eds.), *Social movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, pp. 237- 251. Stanford: Stanford University Press.

BELGHAZI, Taieb y MADANI, Mohammed (2001). *L'action collective au Maroc. De la mobilisation des ressources à la prise de parole*. Rabat : Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

BELGUENDOZ, Abdelkrim (1999). *Les Marocains à l'étranger. Citoyens et partenaires*. Kenitra: Boukili Edition.

BENACH, Joseph (2002). Privatisation and the Internet in Morocco: A Rabat Case Study. *Journal of North African Studies* 7 (4): 132-141.

BENADDI, Hassan (2000). *Réflexion sur la transition démocratique au Maroc*. Rabat: Centre Tarik Ibn Ziad pour les Études et la Recherche.

BENEDITO ASTRAY, Rafael (2007). Los ecos de la melodía universal y la música en la polis. En José Luis Recio (ed.), *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega*, pp. 399-436. Villaviciosa de Odón: Plaza y Valdés.

BENDOUREOU, Omar (2001). Transition démocratique et réformes politiques et constitutionnelles au Maroc. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 39: 233- 253. BENHADDOU, Ali. (1997). *Maroc: Les élites du royaume- Essai sur l'organisation du pouvoir au Maroc*. Paris: L'Harmattan.

BENFORD, Robert (1993). Frame Disputes within the Nuclear Disarmament Movement. *Social Forces* 71: 677-701.

y SNOW, David (2000). *Framing processes and social movements: An overview and assessment*. *Annual Review of Sociology* 26: 611-639.

BENHADDOU, Ali (1997). *Maroc: les élites du Royaume. Essai sur l'organisation du pouvoir au Maroc*. Paris: L'Harmattan.

BENHLAL, Mohamed (2005). *Le collège d'Azrou La formation d'une élite berbère civile et militaire au Maroc*. Paris: Karthala Éditions.

BEN-LAYASHI, Samir (2007). Secularism in the Moroccan Amazigh Discourse. *The Journal of North African Studies* 12 (2): 151- 171.

BENNANI, Ahmed (1986). Légitimité du pouvoir au Maroc: consensus et contestation. *Genève-Afrique* 24 (2): 47-72.

BENNANI-CHRAÏBI, Mounia (1994). *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*. Paris: CNRS Éditions.

- (1995). Sujets en quête de citoyenneté : le Maroc au miroir des législatives de juin 1993. *Monde arabe Maghreb Machrek* 148: 17- 27.
- (2004). Représenter et mobiliser dans l'élection législative au Maroc. En Mounia Bennani-Chraïbi, Myriam Catusse y Jean Claude Santucci (dir.). *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc. Les législatives 2002*, pp15-53. Paris: Karthala-IREMAN.
- Y FILLIEULE, Olivier (eds.) (2003). *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Paris: Presses de Sciences Po.
- BENIN, Joel y VAIREL, Frédéric (2011a). Introduction : The Middle East and North Africa beyond classical social movement theory. En Joel Benin y Frédéric Vairel (eds.), *Social Movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, pp. 1-23. Stanford: Stanford University Press.
- (2011b). Afterwrd: Popular Uprisings in Tunisia and Egypt. En Joel Benin y Frédéric Vairel (eds.), *Social Movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, pp. 237-251. Stanford: Stanford University Press.
- BENÍTEZ, Montserrat (2010). La política lingüística contemporánea de Marruecos: de la arabización a la aceptación del multilingüismo. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- BEN-LAYASHI, Samir (2007). Secularism in the Moroccan Amazigh Discourse. *The Journal of North African Studies* 12: 151- 171.
- BEN-MEIR Yossef, (2010a). Morocco's regionalizations "roadmap" and the Western Sahara. *International Journal on World Peace* 2: 63-86.
- (2010b), Morocco's Regionalization Roadmap and the Western Sahara. *Mediterranean Quarterly* 21 (4): 55-76.
- BEN MLIH, Abdellah (2001). Le champ politique marocain entre tentatives de réformes et conservatisme. *Maghreb Machrek* 173: 4-13.
- BEN OSMAN, Khalid (1996). La région: pourquoi et comment?. *Revue marocaine d'administration locale et développement* 8: 101-105.
- BEN SALEM, Lilia (1982). Intérêt des analyses en terme de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb. *Revue de L'Occident Musulman et de la Méditerranée* 33: 113-135.
- BENTAHAR, Ziat (2010). The Visibility of African Identity in Moroccan Music. *Wasafiri* 25(1): 41-48.
- BENYAHYA, Mohammed (2010). Le roi Mohammed VI et l'idée de régionalisation. En Charles Saint-Prot et alt. (dir.). *Vers un modèle marocain de regionalization. Etat, territoire et développement dans un pays emergent*, pp.59-68. Rabat : REMALD.
- BERQUE, Jacques (1955). *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris : PUF.
- (1974). *Maghreb, histoire, sociétés*. Alger : SNED-Fuculot.

BERRADI, Lhachmi, SANTUCCI, Jean Claude y REGNIER, Jean Jacques (1973). Maroc. En Lhachmi Berradi, Hervé Bleuchot, Michel Camau et alt. (COORD.), *La formation des élites politiques maghrébines*, pp. 134-175. Paris : LGDJ.

BERRAHOU, Salah Eddine (2002). *L'état d'exception au Maroc : essai sur les rapports entre le pouvoir et les partis politiques de l'opposition*. Marrakech: Universidad Cadi Ayyad.

BERRIANE, Mohamed y HOPFINGER, Hans (1999). *Nador (Maroc). Petite ville parmi les grandes*. Tours: Urbama.

BERRIANE, Yasmine (2009). Intermédiation stratégique. L'engagement de militantes associatives locales dans la campagne pour les législatives marocaines de 2007. En Lamia Zaki (dir.). *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, pp. 161- 191. Paris: IRMC-Kathala.

(2010). The Complexities of Inclusive Participatory Governance: The case of Associational Life in the Context of the INDH. *Journal of Economic and Social Research* 12 (1): 89-111.

BESSAOUD, Mohand Aarav (2000). *De petites gens pour une grande cause, ou l'histoire de l'Académie berbère (1966-1978)*. Alger: Mohand Aarav Bessaoud

BINEBINE, Mahi (2001). *Polen*. Madrid: Akal Literaria.

BIRD, John et. alt. (1993). *Mapping the Futures-local cultures global change*. Londres: Routledge.

BLANC, Jacques y RÉMOND, Bruno (1994). *Les collectivités locales*. Paris: Presses de Science Po & Dalloz.

BOETSCH, Guilles y FERRIÉ, Jean-Nöel (1989). Le paradigme berbère: approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIXe siècle. *Bulletin et mémoire de la société des anthropologues de Paris* 1(3-4): 257-275.

BOGAERT, Koenraad y EMPERADOR, Montserrat (2011). Imagining the State through social protest: State reformation and the mobilizations of unemployed graduates in Morocco. *Mediterranean Politics* 16(2): 241-259.

BOLAFFI, Guido, BRACALENTI, Raffaelli, BRAHAM, Peter y GINDRO, Sandro (2003). *Dictionary of race, ethnicity and culture*. Londres y Nueva Delhi: Sage Publications.

BOUAZIZ, Mostefa (1999). Mouvements sociaux et mouvement national au Maroc. De la liaison organique à l'amorce du désengagement. En Didier Le Saout y Marguerite Rollinde (dir.). *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb. Perspective comparée*, pp.67- 78. Paris: Karthala-Institut Maghreb-Europe Université Paris 8.

BOUDERBALA, Najib (2003). La trajectoire du Maroc indépendant: une panne dans l'ascenseur social. *Critique économique* 10: 5-30.

BOUKHARS, Anouar (2010). *Politics in Morocco. Executive monarchy and enlightened authoritarianism*. Londres y Nueva York: Routledge.

(2011). *Politics in Morocco. Executive monarchy and enlightened authoritarianism*. Londres y Nueva York: Routledge.



- BOUKOUS, Ahmed (1977). *Langage et culture populaires au Maroc*. Casablanca: Dar al-Kitab.
- (1978). Le profil sociolinguistique du Maroc. *Bulletin Economique et Social du Maroc*, pp. 5-31.
- (1987). Syllable et syllabation en berbère. *Awal* 16: 67-82.
- (1992a). Le champ culturel au Maroc, de quelques contradictions. En MDARHRI-ALAOUI, Abdallah (dir). *L'interculturel au Maroc, Arts, Langues, Littératures et Traditions populaires*, pp. 83-89. Casablanca. Afrique Orient.
- (1992b). Quelques remarque sur la situation linguistique du tamazight au Maroc. *Sharqiyyât* 4 (1): 41-47.
- (1996). Les paradigmes culturels au Maroc : les enjeux symboliques. *Awal Cahiers d'études berbères* 13: 3-20.
- (1999a). *Dominance et Différence. Essai sur les enjeux symboliques au Maroc*. Casablanca : Le Fennec.
- (1999b). La langue et la culture amazighes. Entre la plénitude du faire et la vacuité du droit. *Prologues* 17: 22-29.
- (2001). L'amazighe dans la Charte: une intégration timorée. *Prologues* 21: 26-31.
- (2003). L'amazighe dans l'éducation et la formatio : pour un enseignement intégrateur et émancipateur. En Aziz Kich (dir.) *L'Amazighité : bilan et perspectives*, pp.47-62. Rabat : Centre Tarik Ibn Zyad.
- (2008).Le champ langagier: Diversité et stratification. *Revue Asinag* 1 :15-37
- BOUMAZA, Magali (2009). Les générations politiques au prisme de la comparaison: quelques propositions théoriques et méthodologiques. *Revue internationale de politique comparée* 16: 189-203.
- BOUNFOUR, Abdellah (1985). Etat unitaire et le statut de la langue berbère: les positions de la gauche marocaine. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 22: 509-521.
- (1997). Islam et Berbérité au Maroc. *Les Annales de l'autre islam* 4: 61-71.
- BOURDIEU, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayarde.
- (2000). *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presser Universitaires de Lyon.
- BOURQIA, Rahma, EL AYADI, Mohamed, EL HARRAS, Mokhtary RACHIK, Hassan (2000). *Les jeunes et les valeurs religieuses*. Casablanca: Eddif-Codesria.
- BOUYAAKOUBI, Lahoucine (2009). *Mohamed Chafik. L'homme de l'unanimité*. Rabat: Éditions Idgel.
- BOUZIDA, D (1994). Worldwide Amazigh electronic forums, *Amazigh Voice* 3(2).
- BRAH, Avtar (1996). *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*. Londres y Nueva York: Routledge.

- BRADY, Henry y KAPLAN, Cynthia (2009). Conceptualizing and measuring ethnic identity. En Rawi Abdelal, Yoshiko Herrera, Alastair Johnston y Rose Mcdermott (ed.), *Measuring identity. A guide for social scientist*, pp. 33- 71. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRAND, Laurie (2006). *Citizens Abroad: Emigration and the State in the Middle East and North Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRAS, Jean Philipe (1991). À la recherche des élites locales. En Ali Sedjari (dir.). *État, espace et pouvoir local*. Rabat : Guessous.
- BRÉMARD, Frédéric (1949). *L'organisation régionale du Maroc*. París: Institut des Hautes-Études Marocaines.
- BROUKSY, Lahcen (2004). *La mémoire du temps Maroc, pays de l'inachevé*. Paris: Éditions Publisud.
- (2006). *Les Bereberes face à leur destin*. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg.
- (2007). *Le crepuscule des Idoles au Maroc. Un nouveau pouvoir en marche*. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg.
- BRUBACHER, Rogers (2005). The "diaspora" diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1-19.
- BUCKNER, Elizabeth (2006). Language drama in Morocco: another perspective on the problems and prospects of teaching tamazight. *Journal of North African Studies* 11 (4): 421-433.
- BUDHAN, Mohamed (2000). El Dahir bereber ¿mito o realidad?. En Vicente Moga Romero y Rachid Raha Ahmed (ed.), *Estudios Amaziges. Substratos y sinergias culturales*, pp. 135- 140. Melilla: Servicio de Publicaciones de la Ciudad Autónoma de Melilla.
- BUECHLER, Steven (1990). *Women's movements in the United States: Woman suffrage, equal rights and beyond*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- BUNT, Gary (2002). Islam interactive; Mediterranean Islamic Expression on the World Wide Web. *Mediterranean Politics* 7 (3): 164-186.
- BURTON-ROSE, Daniel (1998). Room to Breathe: Creating Space for Independent Political Action in Morocco. *Middle East Report* 209: 8-43.
- BUSTOS, Rafael (2005). Tendencias y límites del cambio en los sistemas políticos del Magreb: los años noventa en retrospectiva. *Papers: Revista de Sociología* 75: 145-167.
- CADI, Kaddour (1991). Le passage à l'écrit: de l'identité culturelle à l'enjeu social. En VV.AA., *Identité culturelle au Maghreb*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat.
- CAGNE, Jacques (1988). *Nation et nationalisme au Maroc. Aux racines de la nation marocaine*. Rabat: Institut Universitaire de la Recherche Scientifique.
- CALHOUN, Craig (1991). The problem of identity in collective action. En Joan Huber (ed.) *Macro-Micro Linkages in Sociology*, pp. 51-75. Newbury Park: Sage.
- CAMAU, Michel (1971). *La notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*, Paris: CNRS.

- (1978). *Pouvoirs et Institutions au Maghreb*. Túnez: CERES.
- CAMPS, Gabriel (1960). *Aux Origines de la Berbérie. Massinissa ou les débuts de l'histoire*. Alger: Arts et métiers graphiques.
- (1980). *Berbères, aux marges de l'histoire*. Toulouse: Hespérides.
- (1983). Comment la berbérie est devenue le Maghreb arabe?. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 35: 7-24.
- (1987). *Les Berbères-mémoire et identité*. Paris: Editions Errante.
- (1991). *Des rives de la Méditerranée aux marges méridionales du Sahara : Les berbères*. Aix-en-Provence: Édisud.
- (1996). *Les Berbères, Encyclopédie de la Méditerranée*. Paris: Edisud.
- CARAPICO, Shelia (1998). Behind the Ballot Box: Authoritarian Elections and Oppositional Strategies in the Middle East. *Middle East Report* 209: 17-20.
- (2002). Foreign Aid for Promoting Democracy in the Arab World. *Middle East Journal* 56 (3): 379-395.
- CARDEIRA, MARIA (2006). Movimentos sociais em contextos islâmicos: abordagens antropológicas. *Etnográfica* 10 (1): 73-83.
- CASTELLS, Manuel (2001). *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- (2010). *The Power of Identity*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- CATUSSE, Myriam (2002). Le charme discret de la société civile. Ressorts politiques de la formation d'un groupe dans le Maroc ajusté. *Revue Internationale de Politique Comparée* 2: 297-318.
- (2007). Decentralisation and its paradoxes in Morocco. En Barbara Driesken, F. Mermier y H. Wimmen (ed.), *Cities of the South*, pp. 113-115. Londres: Saqi Books.
- (2011). Le "social": une affaire d'État dans le Maroc de Mohammed VI. *Confluences* 78 : 63-73.
- CATUSSE, Myriam y VAIREL, Frédéric (2003). « Ni tout à fait le même ni tout à fait un autre ». Métamorphoses et continuité du régime marocain. *Maghreb-Machrek* 175 : 73-91.
- CAVANAGH, Allison (2007). *Sociology in the Age of the Internet*. New York: McGrawHill.
- CAVATORTA, Francesco (2004). Constructing an open model of transition: the case of North Africa. *Journal of North African Studies* 9(3): 1-18.
- (2007). Neither participation nor revolution : the strategy of the Moroccan Jamiat al-Adl wal Ihsan, *Mediterranean Politics* 12 (3) : 381-397.
- (2008). Civil society, democracy promotion and Islamism on the southern shores of the Mediterranean. *Mediterranean Politics* 13 (1): 109-119.

CAZDEN, Courtney (2003). Sustaining Indigenous Languages in Cyberspace. En Jon Reyhner et Alt. (eds.), *Nurturing Native Languages*, pp. 53-57. Flagstaff: Northern Arizona University.

CEFAÏ, Daniel (2001). Les cadres de l'action collective. Définitions et problèmes. En Daniel Cefai y Danny Trom (dir.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, pp. 51-97. Paris : EHESS-CNRS.

CHAFIK, Mohamed (1977). Les études de linguistique berbère pendant la période coloniale. *Bulletin CRAPE* 7/8: 3-15.

(1980). Journal des événements de Kabylie. *Algérie, espoirs et réalités, Les Temps Modernes* 432/433 : 383-438.

(1981). L'émergence du fait berbère. Le cas de l'Algérie. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 19: 473-484.

(1984). Langue et identité berbères (Algérie/émigration) : un enjeu de société. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 23: 173-180.

(1987). L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie). *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 44: 13-34.

(1989a). *Berbères aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan.

(1989b). *Aperçu sur 33 siècles de l'histoire des Amazighs*, Mohammedia: Alkalam.

(1989c). Langue berbère: Une planification linguistique extra-institutionnelle. En Jochen Pleines (ed.), *La linguistique au Maghreb*, pp. 237-263. Rabat: Edition Okad.

(2000). *Pour un Maghreb d'abord maghrébin*. Rabat: Centre Tarit Ibn Ziyad.

(2002). Kabylie : de la revendication linguistique à l'autonomie régionale? En R Bistolfi y H Giordian (dir.), *Les langues de la Méditerranée*, pp. 201-212. Paris: L'Harmattan.

(2008). De la revendication culturelle aux droits des minorités. L'hésitation kabyle. En Carlos Castellanos, Salem Chaker y Mohand Tilmatine (eds.), *Actes de la rencontre Kabyle-Catalogne. Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen*, pp.35-48. Paris : Editions Berbères.

CHALIAND, Gerard, RAGEAU, Jean Pierre y BERRET A. (1997). *The penguin Atlas of Diasporas*. London: Viking Adult.

CHAMBERGEAT, Paul (1961). Les élections communales marocaines du 29 mai 1960. *Revue française de science politique* 11 (1): 89-177.

CHAMBERGEAT, Paul (1964). Le référendum constitutionnel du 7 décembre 1962 au Maroc. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1: 167-205.

(1965). Les élections communales au Maroc. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 2: 119-128.

CHATTERJEE, Anshu (2004). Globalization, Identity and Television Networks. En Manuel Castells (ed.), *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, pp. 402-19. Cheltenham: Edward Elgar.

CHATTERJEE, Partha (1993). *The Nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press.

CHAZEL F. (ed.) (1993). *Action collective et mouvements sociaux*. Paris: PUF.

CHAZEL, François (2003). *Du pouvoir à la contestation*. Paris: LGDJ.

CHEBEL, Malek (1986). *La formation de l'identité politique*. Paris: PUF.

CHERKAoui, Mohamed (2007). *Morocco and the Sahara. Social Bonds and Geopolitical Issues*. Oxford: The Bardwell Press.

CHESTERS, Graeme y WELSH, Ian (2011). *Social Movements. The key concepts*. Londres y Nueva York: Routledge.

CHOUIKBHA, Larbi y GOBE, Éric (2009). Les organisations de défense des droits de l'Homme dans la formule politique tunisienne: acteurs de l'opposition ou faire-valoir du régime. *L'Année du Maghreb* 5:163-182.

CHTATOU, Mohamed (1999). Réflexions sur l'introduction de la langue amazighe dans l'enseignement formel et non formel. En Association de l'Université d'Été d'Agadir (ed.), *L'enseignement-apprentissage de l'amazighe. Expérience, problématiques et perspectives. Actes de la 5ème rencontre 26/27/28 juillet 1996*, pp. 5-21. Rabat : Imprimerie Al Maarif Al Jadida.

CLAISSE, Alain (1985). Elections communales et législatives au Maroc (10 juin 1983, 14 septembre et 2 octobre 1984). *Annuaire de l'Afrique du Nord* 22: 631-668.

(1992). Le makhzen aujourd'hui. En Jean Claud Santucci (ed.), *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?* pp. 285-310. Paris : Editions du CNRS.

CLAUDOT-HAWADE, Hélène (dir.) (2006). *Berbères ou Arabes, la tango des spécialistes*. Paris : Non Lieu.

CLIFFORD, James (1992). Travelling cultures. En Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler (dir.), *Cultural Studies*, pp.96-116. New York: Routledge.

COHEN, Jean (1985). Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements. *Social Research* 52 (4): 663-716.

COHEN, Mark I. y HAHN, Lorna (1966). *Morocco old land, new nation*. Londres: Pall Mall Press.

COHEN, Robin (1997). *Global diasporas: an introduction*. Londres: UCL Press & Seattle-University of Washington Press.

COHEN, Shana y JAIDI, Larabi (2006). *Morocco. Globalization and Its Consequences*. Nueva York: Routledge.

COLONNA, Fanny (1975). *Instituterus algériens 1883-1939*. Alger: OPU.

Y DAOUD, Zakya (eds.) (2003). *Etre marginal au Maghreb*. Paris : CNRS.

CRAMPTON, Jeremy (2004). *The Political Mapping of Cyberspace*. Chicago: University of Chicago Press.

CRAWFORD, David (2002). Morocco's Invisible Imazighen. *Journal of North African Studies* 7(1): 53-70.

(2005). Royal interest in local culture: Amazigh Culture and the Moroccan State. En Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, pp.164-194. Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press.

(2008). *Moroccan Households in the World Economy. Labor and Inequality in a Berber Village*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

CRAWFORD, David y HOFFMAN, Katherine (2000). Essentially Amazigh: Urban Berbers and the Global village. En Kevin Lacey y Ralph Coury (eds.), *The Arab-African and Islamic Worlds: Interdisciplinary Studies*, pp.117-134. Nueva York: Peter Lang.

(2005). Royal interest in local culture: Amazigh Culture and the Moroccan State. En Maya Shatzmiller (ed.) *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, pp.164-194. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

CREXELL, Joan (1992). *La « manifestació » de campellans de 1966*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

DAHBOUR, Omar (2001). The Ethics of Self-Determination: Democratic, National, Regional. En Carol Gould y Pasquale Pasquino (eds.) *Cultural Identity and the Nation-State*, pp.1-17. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

DAHMAN SAIDI, Abdeslam (2006). La dynamique du développement local des zones enclavées: entre normes et légitimité institutionnelle. En Aziz Iraki (coord.), *Développement rural, pertinence des territoires et gouvernances*, pp. 39-42. Rabat: Institut National d'Aménagement et d'Urbanisme.

DALLE Ignace (2004). *Les trois rois. La monarchie marocaine de l'indépendance à nos jours*. Paris: Fayard.

DAOUD, Zakya (1991). La vie politique marocaine. Un pouvoir et une opposition ordonnés autour du roi. En Camille e Yves Lacoste (dir.). *L'État du Maghreb*, pp. 378-383. Paris: La Découverte.

(1997). Maroc : les élections de 1997. *Monde arabe Maghreb Machrek* 158: 105-128.

(1998). Maroc: les premiers pas du gouvernement Youssoufi. *Maghreb Machrek* 161: 165-181.

(2004). *Marocains de l'autre rive. Les immigrés marocains acteurs du développement durable*. Paris: Éditions Paris-Méditerranée.

(2007). *Maroc les années de plomb 1958-1988. Chroniques d'une résistance*. Houilles: Éditions Manucius.

(2007). *Les années Lamalif. 1958-1988 Trente ans du journalisme au Maroc*. Rabat: Tarik Éditions y Senso Unico Éditions.

(2011). *La diaspora marocaine en Europe*. Casablanca : La Croisée des Chemins.

DE DONK, Win Van et alt. (2004). Introduction. Social Movements and ICTs. En Wim Van De Donk et alt. (eds.), *Cyberprotest. New media, citizens and social movements*, pp. 1-25. Nueva York: Routledge.

DELLA PORTA, DONATELLA (2005). Multiple Belongings, Flexible Identities, and the Construction of "Another Politics": Between the European Social Forum and Local Social Fora. En Donatella Della Porta and Sidney Tarrow (eds.), *Transnational Protest and Global Activism*, pp.175-203. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Y TARROW, Sidney (2005a). Transnational Processes and Social Activism: An Introduction. En Donatella Della Porta y Sidney Tarrow (ed.) *Transnational Protest and Global Activism: People, Passions, and Power*, pp. 1-17. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

(2005b) Conclusion: "Globalization", Complex Internationalism, and Transnational Contention. En Donatella Della Porta y Sidney Tarrow (ed.), *Transnational Protest and Global Activism: People, Passions, and Power*, pp. 227-246. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

DE MAS, Paolo (1978). *Marges Marocaines. Limites de la coopération au développement dans une région périphérique: le cas du Rif*. La Haya: NUFIC/IMWOO/PROJET REMPLD.

DENOEU, Guilaín (2000). The Politics of Morocco's « Fight against corruption». *Middle East Policy* 7(2): 165-189.

Y GATEAU, Laurent (1995). L'essor des associations au Maroc: à la recherche de la citoyenneté?. *Monde arabe, Maghreb, Machrek* 150: 19-39.

DE POLI, Bárbara (2008). Politique culturelle et société civile au Maroc. En Paola Gandolfi (dir.), *Le Maroc aujourd'hui*, pp. 318-331. Bolonia: Il Ponte.

DESRUES, Thierry (2005). La sociedad civil marroquí: indicador de cambio y modernización del autoritarismo marroquí. *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 22: 393-424.

(2006). Chronique politique. De la monarchie exécutive ou les apories de la gestion de la rente géostratégique. *L'Année du Maghreb* 1: 243-271.

(2007a). Chronique politique. Entre État de droit et droit de l'État, la difficile émergence de l'espace publique au Maroc. *L'Année du Maghreb* 2005-2006 2: 263-292.

(2007b). L'emprise de la monarchie marocaine entre fin du droit d'inventaire et déploiement de la « technocratie palatiale ». *L'Année du Maghreb* 3 : 231-273.

DESRUES, Thierry y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2009). Introduction S'opposer au Maghreb. *L'Année du Maghreb* 5: 7-36.

(2011). La gobernanza de Mohamed VI: legado autoritario, léxico democrático, pedagogía participativa e inserción internacional. En Thierry Desrués y Miguel Hernando de Larramendi (coord.), *Mohamed VI Política y cambio social en Marruecos*, pp. 21-92. Córdoba: Almuzara.

DESRUES Thierry y KIRHLANI Said (2010). IX ans de monarchie exécutive et citoyenne: elections, parties politiques et defiance démocratique. *L'Année du Maghreb* 6: 325-360.

DESRUES, Thierry y LÓPEZ, Bernabé (2008). L'institutionnalisation des élections et la désertion des électeurs : le paradoxe de la monarchie exécutive et citoyenne. *L'Année du Maghreb* 4: 281-307

DESRUES, Thierry y MOYANO, Eduardo (1997). Gobernabilidad y procesos de democratización en el Magreb. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (coord.), *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb. Una reflexión desde las dos orillas*, pp. 1- 34. Córdoba: CSIC.

(2001). Social change and political transition in Morocco. *Mediterranean Politics* 6(1): 21-47.

DIANI, Mario (2000). Social movements networks. Virtual and real. En Frank Webster (ed.) *Culture and Politics in politics in the information age: a new politics?*, pp.117-127. London: Routledge.

DIETER OPP, Karl (2009). Theories of political protest and social movements. A multidisciplinary introduction, critique, and synthesis. Londres y Nueva York: Routledge.

DOBRY, Michel (1983). Mobilisations multisectorielles et dynamique des crises politiques: un point de vue heuristique. *Revue française de sociologie* 24: 395-419.

DOFNY Jacques y AKIWOWO Akiwowo (eds.) (1980). *National and Ethnic Movements*. London: Sage Publications.

DUBOC, Marie (2011). Egyptian leftist intellectuals' activism from the margins. Overcoming the mobilization/demobilization dichotomy. En Joel Beinin y Frédéric Vairel (eds.), *Social movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, pp. 61- 79. Stanford: Stanford University Press.

EARL, Jennifer (2004). Controlling Protest: New Directions for Research on the Social Control of Protest. *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 25: 55-83.

(2009). Introduction: Repression and the Social Control of Protest. *Mobilization* 11: 129-43.

EDWARDS, Arthur (2004). The Dutch women's movement online. Internet and the organizational infrastructure of a social movement. En Wim. Van De Donk et alt. (eds.), *Cyberprotest. New media, citizens and social movements*, pp. 183-206. New York: Routledge.

EICKELMAN, Dale F. (1985). *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*. New Jersey: Princeton University Press.

Y ANDERSON Jon (2003). Redefining Muslim Publics. In New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere. En Dale Eickelman y Jon W. Anderson (eds), *New media in the Muslim world : the emerging public sphere*, pp.1-18. Bloomington: Indiana University Press.

EISENLOHR, Patrick (2004). Language Revitalization and New Technologies: Cultures of Electronic Mediation and the Refiguring of Communities. *Annual Review of Anthropology* 33: 21-45.

EL AISSATI, Abderrahman (1993). Berber in Morocco and Argelia: revival or decay?. *AILA Review* 10: 88-109.



- EL AOUIFI, Nouredine (dir.) (1992). *La Société civile au Maroc: Approaches*. Rabat, SMER.
- (1999) La réforme économique : stratégies, institutions, acteurs. *Maghreb Machrek* 164: 36-52.
- EL ARCH, H. y DRISSI, F. (1992). L'engagement politique nouveau. Entretiens avec MM: Abdelali Benamor, Abdelkamel Reghye et Rachid Balafrej. *Enjeux* 44.
- EL AYADI, Mohamed (1999). Les mouvements de la jeunesse au Maroc. L'émergence d'une nouvelle intelligentsia politique durant les années soixante et soixante-dix. En Didier Le Saout y marguerite Rollinde (dir.), *Émeutes et Mouvements sociaux au Maghreb*, pp. 183-206. Paris: Karthala-Institut Maghreb-Europe.
- EL HASSAN, Douhou (2000). El fenómeno migratorio y la práctica de la identidad. El caso de los bereberes marroquíes en el extranjero. En Vicente Moga Romero y Rachid Raha Ahmed, *Estudios Amaziges. Substratos y sinergias culturales*, pp. 149- 158. Melilla: Servicio de Publicaciones de la Ciudad Autónoma de Melilla.
- EL MANOUAR, Mohamed (2006). *Tamazight, la constitutionnalisation ou la mort*. Rabat : Editions Bouregreg.
- EL MAOULLA EL IRAKI, Aziz (2003). *Des notables du Makhzen à l'épreuve de la « gouvernance »*. *Elites locales, territoires, gestion urbaine et développement au Maroc*. Rabat y Paris : Institut National d'Aménagement et d'Urbanisme-L'Harmattan.
- EL MASLOUHI, A. (2009) La Gauche Marocaine, Défenseur du Trône: Sur les Métamorphoses d'une Opposition Institutionnelle. *L'Année du Maghreb* 5: 37-58.
- EL MEHDI, Iazzi (1999). « Aménagement linguistique. Cas de l'amazighe (berbère) marocain ». En Association de l'Université d'Eté d'Agadir, *L'enseignement-apprentissage de l'amazighe. Expérience, problématiques et perspectives. Actes de la 5ème rencontre 26/27/28 juillet 1996*, pp. 22-44. Rabat : Imprimerie Al Maarif Al Jadida.
- EL MOSSADEQ, Rkin (1999). L'accession au trône, continuité ou transition?. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 28: 233-244.
- EL OUARIACHI, Kais Marzouk (1981). Eléments pour la compréhension de la problématique "tamazight". *Awal* 3 : 83-87.
- EL OUAZZANI, Abdelmalek (2010). Elctions, integration national et apprentissage de la démocratie. En Mohamed Tozy (dir.) *Elections au Maroc, entre partis et notables (2007-2009)*, pp. 27-67. Casablanca : Najah Al Jadida.
- EL QADÉRY, Mustapha (1998). Les Berbères entre le mythe colonial et la négation nationale. Le cas du Maroc. *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 45 (29): 425-450.
- (2005). Les "Berbères" du 20ème siècle marocain entre les idéologies colonial et national. En Said Ennahid et alt. (coord.), *Moroccan History : Defining new fields and approaches*, pp. 53-70. Ifrane : Al Akhawayn University Press.
- EL YAAGOUBI, Mohamed (2010). La notion de régionalisation avancée dans les discours royaux. *Revue marocaine d'administration locale et de développement Especial* 71: 12-41

EMPERADOR, Montserrat (2009). Des diplômés chômeurs en champagne. Formes d'investissement militant et de gestion d'une cause revendicative en période électorale. En Lamia Zaki (dir.) *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, pp. 193- 216. Paris: IRMC-Kathala.

(2011b). Unemployed Moroccan university graduates and strategies for "apolitical" mobilization. En En Joel Beinin y Frédéric Vairel (eds.), *Social movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, pp. 217- 235.. Stanford: Stanford University Press.

ENNAJI, Mohamed (2005). *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. New York: Springer.

(2006). A propos de l'enseignement de la langue et de la culture amazighes. En Moha Ennaji (dir.), *Le substrat amazigh de la culture marocaine*, pp. 55-60. Fes: Association Fès-Saiss-Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah.

(dir.) (2007). *Migration et Diversité Culturelle*. Mohammedia: Fédala.

ENTELIS, JOHN (1989). *Culture and counterculture in Moroccan politics*. Boulder: Westview Press.

(1997). *Islam, democracy and the state in North Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

EPSTEIN, Arnold Leonard (1978). *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. Chicago: Aldine Publishing.

ESSAID, Mohamed Jalal (1997). La revision constitutionnelle du 7 octobre 1996: le nouveau profil de la décentralisation et de la déconcentration. En Abdellah Saaf (coord.), *Contribution à l'étude des politiques publiques au Maroc*, pp. 91-109. Casablanca : Najah El Jadida.

EDWARDS, Brian (2005). *Morocco Bound, Disorienting America's Magreb. From Casablanca to the Marrakech Express*. Durham y Londres: Duke University Press.

EYERMAN, Ron y JAMENSON, Andrew (1998). *Music and Social Movements. Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

FAIST, Thomas (1999). *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press.

FLAM, Helena (2005). Emotions' map: a research agenda. En Helena Flam y Debra King (ed.), *Emotions and Social Movements*, pp. 19- 40. Nueva York y Londres: Routledge.

FAUAD, Wessam (2010). Facebook y la juventud árabe. ¿Activismo social o liberación cultural?. *Awraq* 2: 93-101.

FELIU, Laura (2004). *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

(2006a). Balance provisional de la Instancia Equidad y Reconciliación. En Josep Ribera i Pinyol, Senén Florensa Palau (coord.), *Med. 2006: el año 2005 en el espacio Euromediterráneo*, pp. 125-127. Barcelona: IEMed.

- (2006b). El movimiento de Derechos Humanos marroquí. Desafíos y riesgos ante un contexto nacional e internacional en cambio. En Carmelo Pérez Beltrán (coord.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, pp. 239-265. Granada: Universidad de Granada.
- (2006c). Le Mouvement culturel amazigh (MCA) au Maroc. *L'Année du Maghreb* 1: 274-285.
- FERHAT, Mehenni (2004). *Algérie: la question kabyle*. París: Éditions Michalon.
- FERNÁNDEZ, Irene (2011a). Los consejos consultivos: gobierno sin representación y diplomacia paralela. En Thierry Desrués, Miguel Hernando de Larramendi (coord.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos. Las claves del proceso de transformación que se opera en el país vecino*, pp. 139-175. Almuzara. Córdoba.
- (2011b). The Monarchy vs. The 20 February Movement: Who Lodz the Reins of Political Change in Morocco? *Mediterranean Politics* 16 (3): 435-441.
- FERNÁNDEZ, Gonzalo e ISLÁN, Helio (2009). La leyenda Nass El Ghiwane. *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos* 16: 149-161.
- FERRIE, Jean-Noël (2003). Les limites d'une démocratisation par la société en Afrique. *Maghreb Machrek* 175 : 15-33.
- FERRIE, Jean-Noël y ROUSSILLON Alain (2006). Réforme et politique au Maroc de l'alternance: apolitisation consensuelle du politique. En Jean-Noël Ferrie y Jean-Claude Santucci, (eds.), *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*, pp. 149-196. Paris :CNRS Editions.
- FERRIE, Jean-Noël y DUPRET, Baudouin (2011). La nouvelle architecture constitutionnelle et les trios désamorçages de la vie politique marocaine. *Confluences Méditerranée* 78: 25-34.
- FISHMAN, Joshua (1989). *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Clevedon-Philadelphia: Multilingual Matters.
- Et alt. (eds) (1985). *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*. Amsterdam: Mouton
- FLORY, Maurice et alt. (1991). *Les regimes politiques arabes*. París: PUF.
- FOSETT, Robert (1973). Les caractères démographiques et géographiques de la population du Maroc en 1971. *Revue Machrek Maghreb* 5: 9-33.
- FUCH, Christian (2008). *Internet and Society. Social Theory in the Information Age*. Nueva York: Routledge.
- GALAND, Lionel, (1985). *La langue berbère existe-t-elle ?*, *Mélanges linguistique offerts à Maxime Rodinson*. París: Geuthner.
- GALLAGHER, Charles (1966). Language and Identity. En Leon Carl Brown (ed.), *State and Society in Independent North Africa*, pp. 73-96. Washington: The Middle East Institute.

GALLISSOT, René (1999) Émeutes: ordre étatique et désordre social. En Didier Le Saout y Marguerite Rollinde (dir.). *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb: perspectives comparées*, pp. 19-46. Paris, Karthala.

GANDOLFI, Paola (dir.) (2008). *Le Maroc aujourd'hui*. Bolonia: Il Ponte.

GAMSON, William y MEYER, David (1996). The framing of political opportunity.. En Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, pp. 275-290. Cambridge: Cambridge University Press.

GAZZINI, Claudia (2007). Talking back: How exiled Libyans use the web to push for change. *Arab Media & Society* 3: 1-10.

GEERTZ Clifford (1986). *Savoir local, savoir global*. Paris : PUF.

GEISSER, Vincent, KARAM, Karam y VAIREL, Frédéric (2006). Espaces du politique. Mobilisation et protestations. En Élisabeth Picard (dir.). *La politique dans le monde arabe*, pp. 193-213. Paris : Armand Colin.

GELLNER, Ernest (1969). *The saints of Atlas*. Londres: Weidenfeld and Nicholson.

(1983). *Nations and Nationalism*. Nueva York: Cornell University Press

Y MICAUD, Charles (eds.) (1973). *Arabs and Berbers -from tribe to nation in North Africa*. Londres: Duckworth.

GHAMBOU, Mokhtar (2010). The Numidian Origins of North Africa. En Katherine Hoffman y Susan Gilson Miller (eds.), *Berbers and Others. Beyond tribe and Nation in the Maghrib*, pp. 153-170. Bloomington e Indianapolis: University Press.

GILES, H., LEETS L. y COUPLAND N. (1987). Ethnolinguistic identity theory: a social psychological approach to language maintenance. *International Journal of the Sociology of Language* 68: 66-99.

(1990). Minority Language Group Status: A Theoretical Conspectus. *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 11: 37-55.

GLICK SCHILLER, Lila, BACH, Nina y BLANC-SZANTON, Cristina (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals New York Academy of Science* 625: 1-24.

(1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach.

GONZALEZ-QUIJANO, Yves (2003). À la recherche d'un Internet Arabe: démocratisation numérique ou démocratisation du numérique ?. *Maghreb-Machrek* 178: 11-28.

(2010). La fábrica social del Internet árabe: ¿democratización de lo digital o por lo digital? *Afkar/Ideas* 27: 18-21.

(2011). De la subcultura globalizada a la contracultura revolucionaria, *Afkar* 30: 97- 99.

- GOODMAN, Jane (2005). *Beber culture on world stage, from village to video*. Bloomington: Indiana University Press.
- GOODWIN, Jeff y JASPER, James (1999). Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory. *Sociological Forum* 14: 27-54.
- GOULD, John B. (1996). Political liberalisation in the Maghrib: an optimistic review. *Journal of North African Studies* 1(2): 123-137.
- GOURDON, J. (1970). Les élections communales marocaines du 3 octobre 1969. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 8: 329- 338.
- GUI TOUNI, Abdelkader (1995). *Le Nord-est marocain. Réalités et potentialités d'une région excentrée*. Oujda: BMFI.
- GRANDGUILLAUME, Gilbert (1977). L'enseignement au Maghreb. *Maghreb- Mashrek*, 78: 34-43.
- (1983). *Arabisation et politique linguistique au Mghreb*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- GROUPEMENT D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES SUR LA MÉDITERRANÉE (1996). *Villes et urbanisation en Méditerranée: le cas du Maroc méditerranéen*. Tetuan: Université Abdelmalek Essaadi.
- (1997). *La Septieme Rencontre De Tetouan L'amenagement Du Territoire Et Le Developpement. De L'economie De Montagne En Mediterranee : Le Cas Du Maroc Mediterraneen*. Casablanca : Le Fennec.
- GRUBER, Annie (1996). *La décentralisation et les institutions administratives*. Paris : Armand Colin.
- GUPTA, Akhil y FERGUSON James (eds.) (1997). *Culture, Power, Place- Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- GURAK, Laura, y LOGIE John (2003). Internet Protest, from Text to Web. En Martha McCaughey y Michael AYERS (eds.), *Cyberactivism. Online Activism in Theory and Practics*, pp. 25-46. Londres y Nueva York: Routledge.
- HABERMAS, Jurgen (1976). *Knowledge and human interests*. Londres: Heinemann.
- (1987). *Theory of Communicative action. Vol II: The critique of functional reason*. Cambridge: Polity Press.
- (1997). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HAHN, Lorna (1960). *Nord Africa, Nationalism to Nationbood*. Washington, D.C: Public Affairs Press.
- HAMMOUDI, Abdallah (1997). *Master and Disciple: The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: University of Chicago Press.
- HARAKAT, Mohamed (2006). *Governance, gestion publique & corruption*. Rabat : El Maarif Al Jadida

HART, David M. (1976). *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*. Tucson: Published for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

(1997). *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos beréber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*. Granada: Universidad de Granada.

(2002). *Hombres de tribu musulmanes en un mundo cambiante: bereberes de Marruecos y Pujtunes de Paquistán, Islam Tribal y cambio socioeconómico*. Granada: Universidad de Granada

HEGASY, Sonja (2007). Young Authority: Quantitative and Qualitative Insights into Youth, Youth Culture, and State Power in Contemporary Morocco. *The Journal of North African Studies* 12: 19-36.

HÉNIA, Abdelhamid (dir.) (2006). *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*. Paris : Maisonneuve & Larose.

HENRY, Jean Robert (1985). Les mythes unitaires a l'épreuve des intérêts nationaux. La crise du mythe de l'unité arabe. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 24: 19-25

(1993). Les frontaliers dans l'espace franco-maghrébin. En Fanny Colonna y Zakya Daoud (eds.), *Etre marginal au Maghreb*, pp. 201-311. Paris : CNRS.

HERMASSI, Mohamed (1985). Le nouvel état et les résistances de la société civile. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 22: 417-421.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (1997). *La política exterior de Marruecos*. Madrid: Editorial Mapfre.

(2010b). La cuestión del Sáhara Occidental como factor de impulso de la descentralización marroquí, *Revista Internacional de Estudios Mediterráneos*, nº 9 <http://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-9/el-sahar-occidental-como-factor-de-impulso-del-proceso-de-descentrlizacion-marroqui> [Acceso: 7 de noviembre de 2010]

Y LÓPEZ, Bernabé (coord.) (1996). *Sistemas políticos del Magreb actual*, Madrid: MAPFRE.

Y BRAVO LÓPEZ Fernando (2006). La frontière hispano-marocaine á l'épreuve de l'immigration. *L'Année du Maghreb* 1: 153-171.

HEYDEMANN, Steven (2002). La question de la démocratie dans les travaux sur le monde arabe. *Critique internationale* 17: 54-62.

(2007). Social Pacts and the Persistence of Authoritarianism in the Middle East. En Oliver Schlumberger (ed.), *Debating Arab Authoritarianism: Dynamics and Durability in Nondemocratic Regimes*, pp. 21-38. Stanford, CA: Stanford University Press.

HIBOU, Béatrice (1996). *Les enjeux de l'ouverture au Maroc. Dissidence économique et contrôle politique*, Les Etudes du CERI 15. París: FNSP

(1999). De la privatisation des économies à la privatisation des Etats, une analyse de la formation continue de l'Etat. En Béatrice Hibou (dir.), *La privatisation des Etats*, pp. 11-67. Paris :Karthala.

HIERNAUX-NICOLAS, Daniel (2008). Tiempo, espacio y transnacionalismo: algunas reflexiones. En Daniel Hiernaux-Nicolas y Margarita ZÁRATE (eds.), *Espacios y transnacionalismo*, pp. 89-117. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

HILILE, Larbi (2005). *Répertoire des travaux de recherche sur l'Amazighe*. Rabat : IRCAM.

HOBBSBAWN, Eric (1990). *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge : Cambridge University Press.

(1995) *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.

Y RANGER Terence (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOFFMAN, Katherine (2000). Administering Identities: State Decentralization and Local Identification in Morocco. *Journal of North African Studies* 5(3): 185-200.

(2008). *We Share Walls: Language, Land and Gender in Berber Morocco*. Blackwell Studies in Discourse and Culture. Oxford: Blackwell-Wiley Publishers.

Y GILSON MILLER, Susan (2010). Introduction. En Katherine Hoffman y Susan Gilson (ed.), *Berbers and Others. Beyond tribe and Nation in the Maghrib*, pp.1-14. Bloomington: Indiana University Press.

HOGENBOOM, Barbara (2003). Awakening from the Dream of a Global Civil Society: The NAFTA Experience. En Barbara Hogenboom y Miriam Alfie Cohen (eds), *Cross-border activism and its Limits. Mexican Environmental Organizations and the United States*, pp. 9 38. Amsterdam: CEDLA.

IBARRA, Pedro y TEJERINA, Benjamín (1998). *Los Movimientos Sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.

IBN KHALDOUN, (2001) (1925). *L'Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, tome I. Argel: Berti.

IBRAHIM, Saad Eddin (1993). Crises, elites, and democratization in the Arab world. *Middle East Journal* 47(2): 292-305.

(1995). Civil Society and prospects of democratization in the Arab world. En Augustus Richard NORTON (ed.), *Civil Society in the Middle East*, pp. 27-54. Londres: E.J.Brill.

ID BELKASSEM, Hassan (2000). El movimiento cultural amazige y la situación actual de las reivindicaciones lingüísticas y culturales en Marruecos. En Vicente Moga Romero y Rachid Raha Ahmed, (eds.), *Estudios Amaziges. Substratos y sinergias culturales*, pp. 109- 120. Melilla: Servicio de Publicaciones de la Ciudad Autónoma de Melilla.

IKKEN, Aïssa (1997). *Les organisations de la jeunesse au Maroc*. Rabat: Publications Al Asas.

ISMAEL, Tareq (2005). *The Communist movement in the Arab World*. Londres y Nueva York: Routledge.

JAMOUS, Raymon (1981). *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

JENKINS, J. Craig (1983). Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements. *Annual Review of Sociology* 9: 527-553.

Y FORM, William (2005). Social Movements and Social Change. En Thomas Janoski, Robert R. Alford, Alexander M. Hicks and Mildred A. Schwartz (eds.), *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization*, pp. 331-349. Cambridge: Cambridge University Press.

JOFFE, George (1985). The Moroccan Nationalist Movement: Istiqlal, the Sultan, and the Country. *Journal of African History* 26 (4): 289-307.

(1993). *North Africa: Nation, state and region*. Londres y Nueva York: Routledge.

(2009). Morocco's reform process: wider implications. *Mediterranean Politics* 14 (2): 151-164.

JOHNSTON, Hank (2005). Talking the walk: speech acts and resistance in authoritarian regimes. En Christian Davenport, Hank Johnston y Carol Mueller (ed.), *Repression and mobilization*, pp. 108-137. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

JOIREMAN, Sandra (2005). *Nationalism and political identity*. Londres y Nueva York: Continuum.

KAKI, Aït (2003). Les Etats du Maghreb face aux revendications berbères. *Politique étrangère* 68(1) : 103-118.

KARATZOGIANNI, Athina (2006). *The politics of Cyberconflict*. Londres y Nueva York: Routledge.

KAREM, Mohamed (1995). La question des droits de l'homme au Maghreb. Acteurs et espace d'une revendication. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 34: 207-225.

KARNER, Christian (2007). *Ethnicity and everyday life*. Londres y Nueva York: Routledge.

KASTORYANO, RIVA (2007). Transnational nationalism: redefining nations and territory. En Seyla Benhabib, Ian Shapiro y Danilo Petranovic. *Identities, Affiliations and Allegiances*, pp. 159-178. Cambridge: Cambridge University Press.

KAUSCH, Kristina (2008). Elections 2007: The most Transparent Status Quo in Moroccan History. *Mediterranean Politics* 13 (1): 79-85.

KEARNEY, Michael (2008). Lo local y lo global: la antropología de la globalización y el transnacionalismo. En Daniel Hiernaux-Nicolas y Margarita ZÁRATE (eds.), *Espacios y transnacionalismo*, pp. 51-88. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

KEATING, Michael (2001). *Plurinational democracy. Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford: Oxford University Press.

KECK, Margaret y SIKKINK, Kathryn (1998). *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

KEJJI, Mounir (2009). La visió general de l'evolució del moviment amazic al Marroc. En Maria-Àngels Roque (dir.), *Els amazics avui, la cultura bereber*, pp. 161- 166. Lleida: Pagès Editors and IEMed.



KHADAoui, Ali (2000). La Charte de l'Education et de la Formation: Ou la discrimination linguistique. En AMREC, *Tamazighte dans la Charte de l'Education et de la formation ou la politique de la discrimination linguistique*, pp. 13-16. Rabat : Publication de l'AMREC.

KHADER, Bichara (1997). *État, société civile et démocratie dans le monde arabo-musulman*, Lovaina: CERMAC.

KHATIBI, Abdelkébir (2000). *L'alternance et les parties politiques*. Casablanca: Eddif.

KHETTOUCH. Moha Ou Ali (2001). *La Memoire De Tamazight. L ' Oeuvre d' Aherdan*. Casablanca: Marsam.

KING, Stephen J. (2009). *The new authoritarianism in the Middle East and North Africa*. Bloomington : Indiana University Press.

KIRHLANI, Said (2007). El movimiento islamista marroquí. Evolución y discurso. En Gamal Abdel-Karim, y Juan Ignacio Castien Maestro (coord.), *Sociedad y política en el mundo mediterráneo actual*, pp. 161-169. Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.

KITSCHOLT, Herber (1986). Political opportunity structures and political protest: anti-nuclear movements in four democracies. *British Journal of Political Science* 16: 57-85.

KOKOT, Waltraud, TÖLÖLYAN, Khachig y ALFONSO, Carolin (2004). *Diaspora, Identity and Religion. New Directions in Theory and Research*. Londres y Nueva York: Routledge.

KOOPMANS, Ruud et al. (2005). *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

KRATOCHWIL, Gabi (1999). Les associations culturelles amazighes au Maroc. Bilan et perspectives. *Prologues* (17): 38-44.

Y LAKHBASSI, Abderrahman (2002). Asociaciones culturales amazighes. En Maria-Àngels Roque, *La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores*, pp. 136-144. Barcelona: Icaria Editorial.

KYMLICKA, Will (2006). *Fronteras territoriales*. Madrid: Trotta.

LACLAU, Ernesto y CHANTAL, Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso

LACOMBA, Joan (2000). *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

LAFUENTE, Giles (1999). *La Politique berbère de la France et le Nationalisme marocain*. Paris: L'Harmattan.

LAKHASSI, Abderrahmane (2006). Amazighité et production culturelle. En Hassan Rachik (ed.), *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, pp.93-127. Casablanca : Imprimerie Anajah.

LANGOHR, Vickie (2005). Too much civil society, too little politics? Egypt and Other Liberalizing Arab Regimes. En Marsha Pripstein Poususney y Michelle Penner Angriste (eds.),

*Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*, pp. 193- 218. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

LAROUÏ, Abdellah (1982). *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*. Casablanca: Centre Culturel Arabe.

(1994). *Marruecos, Islam y nacionalismo: ensayos*. Madrid: Mapfre.

(1997). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*. Paris: Maspero.

LAROUSSI, Foued (ed.) (1997). *Plurilinguisme et identités au Maghreb*. Rouen: Publication de l'Université de Rouen.

LAUERMANN, John (2009). Amazigh Nationalism in the Maghreb. *Geographical Bulletin* 50: 37-55.

LAURENT, Michel y DENOËUX, Guilain (1996). Campagne d'assainissement au Maroc. Immunisation du politique et contamination de la justice. *Maghreb Machrek* 154:125-135.

LAYACHI, Azzedine (2000). Reform and the Politics of Inclusion in the Maghrib. *Journal of North African Studies* 5(3): 15-42.

LEFÉBURE, Claude (1986). Ousman : la chanson berbère reverdie. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 23: 189-208.

(1991). La nouvelle chanson berbère, une expression contestataire. En Camille e Yves Lacoste (dir.), *L'État du Maghreb*, pp. 291-293. Paris: La Découverte.

LEHTINEN, Lehtinen Tehri (1999). L'émergence d'un « intellectuel amazigh » au Maroc. En Aïssa Kadri (ed), *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, pp. 337-344. Paris: Khartala.

LE SAOUT, Didier (1999). Les théories des mouvements sociaux. Structures, actions et organisations : les analyses de la protestation en perspective. *Insaniyat* 8: 145-163.

(2009). La radicalization de la revendication amazighe au Maroc. Le sud-est comme imaginaire militant. *L'Année du Maghreb* 5: 75-93.

Y ROLLINDE Marguerite (eds.) (1999). *Emeutes et mouvements sociaux au Maghreb*. Paris: Karthala.

LEVEAU, Rémy (1985). *Le fellah marocain-défenseur du trône*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

(1993) *Le sabre et le turban*. Paris: François Burin.

LEVITSKY, Steven y WAY, Lucan (2002). The rise of competitive authoritarianism. *Journal of Democracy* 13 (2): 51-65.

LIDDELL, James (2010). Notables, clientelism and the politics of change in Morocco. *Journal of North African Studies* 15 (3): 315-331.

LINN, Rachel (2011). Change within continuity: the equity and reconciliation commission and political reform in Morocco. *Journal of North African Studies* 16 (1): 1-17.

LONGUENESSE, Elisabeth (1998). Maroc, Tunisie, Egypte. Transition libérale et recompositions syndicales. *Maghreb Machrek* 162 : 3-38.

LOPEZ, Bernabé (2000a). *Marruecos político. Cuarenta años de procesos electorales (1960-2000)*. Madrid: Siglo XXI Editores, S.A.

(2000b). *Marruecos en trance: Nuevo Rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(2000c). *El Mundo Arabo-Islámico Contemporáneo. Una Historia Política*. Madrid: Editorial Síntesis S.A.

(2005). Marruecos virtual: reflexiones sobre las elecciones de 2002 a la luz de la historia electoral. En Amina El Messaoudi y Joan Vintró (coord.), *Elecciones, partidos y gobierno en Marruecos*, pp. 63-117. Valencia: Tirant lo Blanch.

(2012). Marruecos: la voluntaria/in voluntariadistancia política de Europa. En Antonio Remiro Brotóns (dir.), *Unión Europea-Marruecos: ¿Una vecindad privilegiada?*, pp. 19-74, Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.

Y MARTIN, Gema y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (eds.) (1993). *Elecciones, participación y transiciones políticas en el Norte de África*. Madrid: MAE/ICMA.

Y PLANET, Ana I. y RAMÍREZ, Ángeles (dir.). (1996). *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.

Y BERRIANE, Mohamed (dir.) (2004). *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.

Y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (1997). Sahara y regionalización. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (coord.), *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Maghreb*, pp. 81-96. Madrid: CSIC.

(coords.) (2008). *Historia y Memoria de las Relaciones Hispano-Marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

LUCAS, Thomas (2011). *On the Road to Morocco. The 1970 Hippie Trek through Europe and across to Morocco*. Lexington: CreateSpace.

LUCIANI, Giacomo (ed.) (1990). *The Arab State*. Los Ángeles: University of California Press.

LUCINI, Fernando (1984). *Veinte años de canción en España, 1963-1983*. Madrid: Grupo Cultural Zero .

LUST-OKAR, Ellen (2005a). *Structuring Conflict in the Arab World. Incumbents, Opponents, and Institutions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

(2005b). Opposition and Economic Crises in Jordan and Morocco. En Marsha Pripstein Poususney y Michelle Penner Angriste, *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*, pp. 143- 168. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

LUXEMBURG, Rosa (1976). *The national question. Selected writings*. Londres y Nueva York: Monthly Review Press.

(2002). *Reforma o revolución*. Madrid: Fundación Federico Engels.

MACÍAS, Juan Antonio (2006). La democracia en la conceptualización ideológica del movimiento islamista de Marruecos. En Carmelo Pérez (ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, pp. 181-217. Granada: Eirene.

MADANI, Mohamed (2006). *Le paysage politique marocain*. Rabat: Dar Al Qalam.

MADDY-WEITZMAN, Bruce (2011). *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African Status*. Austin: University of Texas Press.

(2011b). Morocco's Pro-Israel Berber. *Middle East Quarterly* 18 (1): 79-85.

(2012). Abdelkrim: Whose Hero is He? The Politics of Contested Memory in Today's Morocco. *The Brown Journal of World Affairs* 23 (2): 141- 149.

MAGHRAOUI, Abdeslam M. (2001a). Monarchy and Political Reform in Morocco. *Journal of Democracy* 12: 73-87.

(2001) Political Authority in Crisis: Mohammed VI's Morocco. *Middle East Report* 218: 12-17.

(2002). Depoliticization in Morocco. *Journal of Democracy* 13: 23-32.

MAGHRAOUI, Driss (2009). Introduction: Interpreting reform in Morocco. *Mediterranean Politics* 14 (2): 143-149.

MAGNARELLA, Paul (ed.) (1999). *The Middle East and North Africa: Governance, democratization and Human Rights*. Aldershot: Ashgate.

MAHDI, Mohamed (2002). Le rôle de la société civile dans la gestion des mutations au niveau local au Maroc. En Mohamed Elloumi (dir.), *Mondalisation et sociétés rurales en Méditerranée. Etats, société civile et stratégies des acteurs*, pp. 466- 484. Paris : Khartala.

MAIER, Charles (2007). Being there: place, territory, and identity. En Seyla Benhabib, Ian Shapiro y Danilo Petranovic (ed.), *Identities, Affiliations, and Allegiances*, pp. 67-84. Cambridge: Cambridge University Press.

MAJID, Majdi (1987). *Les luttes de classes au Maroc depuis l'Indépendance*. Rotterdam : Editions Hiwar.

MALESEVIC, Sinisa (2006). *Identity as Ideology. Understanding ethnicity and nationalism*. Nueva York: Palgrave.

MARAIS, Octave (1964). Les relations entre la monarchie et la classe dirigeante au Maroc. *Revue Française de Science Politique* 14 (4): 1172-1186

(1973). The Political Evolution of the Berbers in Independent Morocco. En Ernest Gellner y Charles Micaud (eds.), *Arabs and Berbers: from tribe to nation*, pp. 277-283. London: Duckworth.

MARCUS, George (1995). Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

MARTÍN, Gema (1999). *El estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra.

(2000). Political reform and social change in the Maghreb. *Mediterranean Politics* 5(1): 96-130.

MASQUET, B (1973). Agitation universitaire et situation sociale au Maroc. *Maghreb- Mashrek* 56: 17-20.

MASSOT i MUNTANER, Josep (2003). *Església i Societat a la Catalunya contemporània*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

McADAM, Doug, McCARTHY, John y ZALD, Mayer (1996). *Comparative perspectives on social movements: political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*. Nueva York: Cambridge University Press.

Y TARROW, Sidney y TILLY, Charles (2001): *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCARTHY, John y ZALD, Mayer (1973). *The Trends of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization*. Morristown: General Learning Press.

(1977). Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. *American Journal of Sociology* 82: 1212-1241.

MCFAUL, Michael y COFMAN WITTES, Tamara (2008). Morocco's elections. The limits of limited reforms. *Journal of Democracy* 19 (1): 19-33.

MCMURRAY, David A. *In and Out of Morocco: Smuggling and Migration in a Frontier Boomtown*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MEDJEBER, Smaïl (2005). *ABC Amazigh. Une expérience éditoriale en Algérie (1996-2001)*. Paris: L'Harmattan.

MEHENNI, Ferhat (2004). *Algérie : La Question kabyle*. Paris: Editions Michalon.

MENDOZA, Cristobal (2008). El espacio fronterizo en la articulación de espacios locales transnacionales: una reflexión teórica y unos apuntes empíricos. En Daniel Hiernaux-Nicolas y Margarita ZÁRATE (eds.), *Espacios y transnacionalismo*, pp. 51-88. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

MELUCCI, Alberto (1980). The New Social Movements: A theoretical approach. *Social Science Information* 19(2): 199-226.

(1981). Ten hypotheses for the analysis of new movements. En D Pinto (ed.), *Contemporary Italian Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1985). The Symbolic Challenge of Contemporary Social Movements. *Social Research* 52: 789-816.

- (1989). *Momads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.
- (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- MERNISSI, Laïla (2011). Le Mouvement du 20 février au Maroc: Vers une seconde indépendance?. *Revue Averroes* 4-5: 1-10.
- MEROLLA, Daniela (2002). Digital Imagination and the «Landscapes of Group Identities»: the Flourishing of Theatre, Video and “Amazigh Net” in the Maghrib and Berber Diaspora. *Journal of North African Studies* 7(4): 122-131.
- MIJARES, Laura (2006). *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MIKESELL, Marvin W. (1961). *Northern Morocco. A Cultural Geography*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- MOATASSIME, Ahmed (1979). Langage et politique au Maghreb. Contribution à l'élaboration d'une politique linguistique dans les systèmes pédagogiques maghrébins, à la lueur d'une étude sur le langage à l'école dans ses rapports avec l'évolution politique au Maroc de 1957 à 1977. *Tiers-Monde* 80 (20) : 905-907.
- (1997). *Pour une culture de liberté: Une contribution à la transition démocratique au Maghreb*. Editorial digital Ittoch Consulting Editions.
- MOGA ROMERO, Vicente et RAHA, Rachid (2000). *Estudios amaziges. Sustratos y sinergias culturales*. Melilla: Servicio de Publicaciones de Melilla.
- MOLINA, Beatriz (2006). Cultura berber e identidades en Marruecos. En Carmelo Pérez (coord.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, pp. 369-395. Granada: Eirene.
- MONBEIG, Pierre (1992). Une opposition politique dans l'impasse. Le FFS de Hocine Aït-Ahmed. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 65: 125-140.
- MONTAGNE, Robert (1930). *Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*. Paris: Alcan.
- (1931). *La Vie Sociale et la Vie Politique des Berbères*. Paris: la Société de l'Afrique Française.
- (1953). *Révolution au Maroc*. Paris: France-Empire.
- MORGAN, Andy (2004). Guerrilla pop: Matoub Lounès and the struggle for Berber identity in Algeria. En Marie Korpe (ed.), *Shoot the singer! Music censorship today*, pp. 106-126. Londres y Nueva York: Zed Books.
- MOSTOV, Julie (2007). Soft borders and transnational citizens. En Seyla Benhabib, Ian Shapiro y Danilo Petranovic. *Identities, Affiliations and Allegiances*, pp. 136-158. Cambridge: Cambridge University Press.
- MTOUGGUI, Lhaoussine (1957). *Vue Générale de L'Histoire Berbère*. Argel: La Maison des Livres.

MOUKHLIS, Moha, LFAKIR, Mehdi y OUNIAM, Lahcen (2004). *La presse amazighe état des lieux et perspectives d'avenir*. Rabat : IRCAM.

MUNSON, Henry (2009). International Election Monitoring: A Critique Based on One Monitor's Experience in Morocco. *Middle East Report* 209: 36-39.

NACIFI, Hamid (1993). *The making of exile cultures: Iranian television in Los Angeles*. Minneapolis: Minneapolis University Press.

NACIRI, Mohamed (1987). Les villes méditerranéennes du Maroc : entre frontières et périphéries. *Herodote Revue de géographie et de géopolitique* 45 : 121- 144.

(1994). Le Maroc Méditerranéen, l'envers du décor. En Habib El Malki (dir.), *Le Maroc Méditerranéen. La troisième dimension*, pp. 13-35. Casablanca: Editions Le Fennec.

NORTON, ANNE (1988). *Reflections on Political Identity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

NÚÑEZ, Jesús et alt. (2004). *Redes sociales en Marruecos. La emergencia de la sociedad marroquí*. Barcelona: Icaria.

OBERSCHALL, Anthony (1973). *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

OFFE, Carl (1985). New social movements: Challenging The boundaries of Institutional Politics. *Social Research* 52(4): 817-868.

OJEDA, Raquel, (2002). *Políticas de descentralización en Marruecos. El proceso de regionalización*. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, Junta Andalucía.

(2006). Descentralización y democracia en el marco del Estado marroquí. En Carmelo Pérez (coord.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, pp. 27-50. Granada: Eirene.

OLSON, Mancur (1965). *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

OMAR, Allaoui (2010). Elections et production des élites locales: (Cas de Ait Ourir). En Mohamed Tozy (dir.) *Election au Maroc entre partis et notables (2007-2009)*, pp. 69-92. Casablanca: Najah Al Jadida.

OMAR, Allaoui (2010). Elections et production des élites locales : Cas de Ait Ourir. En Mohamed Tozy (dir.) *Elections au Maroc, entre partis et notables (2007-2009)*, pp. 69-92. Casablanca : Najah Al Jadida.

OOMMEN, T K (2004). *Nation, civil society and social movements. Essays in Political Sociology*. Nueva Deli y Londres: Sage Publications.

OTTAWAY, Marina y HAMZAWY, Amr (2009). *Getting to pluralism. Political Actors in the Arab World*. Washington: Carnegie Endowment.

OUAKRIM, Omar (2002). La reivindicación cultural amazige. En Maria-Àngels Roque, *La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores*, pp. 127-144. Barcelona: Icaria Editorial.

OUSSIKOUM, Bennasser (2006). *Insertion de la Langue Amazigh dans les cursus scolaires du système éducatif*. En Moha Ennaji (dir.), *Le substrat amazigh de la culture marocaine*, pp. 51-54. Fes: Association Fès-Saïss-Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah.

PALAZZOLI, Claude (1974). *Le Maroc politique. De l'Indépendance à 1973*. Paris: Sindbad.

PAREJO, M<sup>a</sup> Angustias (1997). Límites al Estado Neopatrimonial en Marruecos. Nuevas dinámicas y recomposición de las relaciones clientelares. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (coord.), *Cambio, Gobernabilidad y Crisis en el Magreb. Una reflexión desde las dos orillas*, pp. 35-52. Córdoba: CSIC/IESA.

(1999a). *Las élites políticas marroquíes: los parlamentarios (1977-1993)*. Madrid: AECl.

(1999b). Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos. *Revista Internacional de Sociología* 23: 145-170.

(2002). A la búsqueda de las élites regionales en Marruecos. En Ángeles Ramírez y Bernabé López (eds.), *Antropología y antropólogos en Marruecos*, pp. 461-484. Barcelona: Bellaterra.

(2004). Principio y fin de siglo en clave política: alternancia, sucesión e islamismo político en Marruecos. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.), *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*, pp. 99-122. Granada: Universidad de Granada.

(coord.) (2010). *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Barcelona, Bellaterra.

Y VEGUILLA, Victoria (2008). Elecciones y cambio político. Análisis diacrónico de los procesos electorales en Marruecos. *Awraq* 25: 11- 40.

Y FELIU, Laura (2009). Marruecos: la reinención de un sistema autoritario. En IZQUIERDO, Ferrán (2009), *Poder y regímenes en le mundo árabe contemporáneo*, pp.105-144. Barcelona, Fundación CIDOB.

PASSY, Florence y MARCO, Giugni (2001). Social Networks and Individual Perceptions: Explaining Differential Participation in Social Movements. *Sociological Forum* 16 (1): 123-53.

PENNELL, C. R. (1996). The Rif war: link or cul-de-sac? Nationalism in the cities and resistance in the mountains. *Journal of North African Studies* 1(3): 234-247.

(2001). *Morocco since 1830: A History*. Nueva York: NYU Press.

(2005). Whose institution? Whose memory? The Rif famine of 1920-21. En Said Ennahid et alt. (coord.), *Moroccan History: Defining new fields and approaches*, pp. 71-95. Ifrane: Al Akhawayn University Press.

PÉREZ, Ángel (1991). Apuntes sobre el Nacionalismo en el Rif. *Aldaba* 16: 73-75.

PEYRON, Michael (ed.) (2006). *The Amazigh Studies Reader*. Ifrane: Al Akhawayn University.

(2010). Recent cases of incomplete academic research on Morocco's Berbers. *Journal of North African Studies* 15(2): 157-171.



PORTES, Alejandro, GUARNIDO, Luis y LANDOLT, Patricia (1999). The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promises of an Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies* 22: 217-237.

POUESSEL, Stéphanie (2006). Du village au "villag-global": émergence et construction d'une revendication autochtone berbère au Maroc. *Autrepart* 38: 119-134.

(2008). Les enjeux politiques et identitaires du tfinagh au Maroc: écrire la langue berbère au royaume de Mohamed VI. *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* 124: 219-239.

(2010a). *Les Identités amazighes au Maroc*. Paris: Editions non Lieu.

(2010b). Une culture méditerranéenne fragmentée: la revendication amazighe entre local(ité) et transnational(ité). *Revue Internationale de Sociologie et de Science Sociales* 13(1): 1-21.

PRIPSTEIN, Marsha (2005a). The Middle East's democracy deficit in comparative perspective. En Marsha Pripstein Posusney y Michelle Penner Angrist (eds.), *Authoritarianism in the Middle East. Regimes and Resistance*, pp. 1- 18. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

(2005b). Multiparty elections in the Arab World: election rules and opposition responses. En Marsha Pripstein Posusney y Michelle Penner Angrist (eds.), *Authoritarianism in the Middle East. Regimes and Resistance*, pp. 91- 118. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

RACHIK, Hassan (2003). *Symboliser la nation, essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*. Casablanca: Éditions Le Fennec.

(2006). Construction de l'identité amazighe. En Hassan Rachik et alt. (eds.), *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, pp. 15-66. Casablanca : Imprimerie Anajah.

RADSCH, Courtney (2010). Libertad de expresión y autocensura. *Afkar/Ideas* 27: 18-21.

RAHA, Rachid (ed.) (1994). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (Introducción a los Bereberes)*. Granada: La Gioconda.

ROBINS, Kevin (1999). Against virtual community. For a politics of distance. *Journal of the Theoretical Humanities* 4 (2): 163-170.

RODINSON Maxime (1972). *Marxisme et monde musulman*. Paris: Seuil.

ROLLINDE, Marguerite (1999). Le mouvement amazighe au Maroc: défense d'un identité culturelle, revendication du droit des minorités ou alternative politique?. *Insaniyat* 8: 63-70.

(2002). *Le mouvement marocain des droits de l'Homme: entre consensus national et engagement citoyen*. Paris : Éditions Karthala.

ROMANO, David (2006). *The Kurdish National Movement. Opportunity, Mobilization and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROQUE, María Ángels (ed.) (1996). *Les cultures du Maghreb*. Paris : l'Harmattan.

- (ed.) (1997). *Identidades y conflicto de valores. Diversidad y mutación social en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria.
- (ed.) (2002). *La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores*. Barcelona: Icaria.
- ROUSSET, Michel (1971). *L'administration marocaine*. Paris: Éditions Berger-Levrault.
- ROUSSILLON, Alain (1999a). Un Maroc en transition : alternance et continuités. *Maghreb Machrek* 164: 3-35.
- (1999b). La Méditerranée au péril de ses identités. En Habib El Malki (dir.), *L'Annuaire de la Méditerranée*, pp. 226-242. Rabat-Paris : GERM-Editions Le Fennec.
- ROY, Olivier (1996). *Genealogía del islamismo*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- SAAF, Abdallah (1985). L'idée de l'unité arabe dans le discours politique maghrébin. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 24: 53-63.
- (1991). *Politique et savoir au Maroc*. Casablanca: SMER.
- (1992). Tendances actuelles de la culture politique des élites marocaines. En Jean-Claude Santucci (ed.), *Le Maroc actuel*, pp. 233-249. Paris : CNRS.
- (1996). *Inclusion et exclusion dans le champ politique marocain*. En Abdallah Saaf et alt. (eds.), *Mélanges Tahar Masmoudi. Contribution à l'étude des politiques au Maroc*, pp. Casablanca: Najah El Jadia.
- (1997). *Contribution à l'étude des politiques publiques au Maroc*. Casablanca : Imprimerie Najah El Jadida.
- (2001). *La transition au Maroc. L'invitation*. Casablanca: Eddif.
- (2009). *La transition au Maroc. Le purgatoire*. Rabat: Éditions du CERSS.
- SADIQ, Abdelhai (2006). *Nass el-Ghiwane : protest song marocaine*. Marrakech: El Watanya.
- SAFRAN, William (1991). Diasporas in Modern Societies : Myths of Homeland and Return. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1(1): 83-99.
- (2004). Deconstructing and comparing diasporas. En Waltraud Kokot, , Khachig Tölölyan y Carolin Alfonso (eds.), *Diaspora, Identity and Religion. New Directions in Theory and Research*, pp. 9-29. Londres y Nueva York: Routledge.
- SAINT-PROT, Charles et alt. (dir.). (2010). *Vers un modèle marocain de regionalization. Etat, territoire et développement dans un pays emergent*. Paris : CNRS
- SALHI, Mohamed Brahim (2002). Le local en contestation: citoyenneté en construction. *Le cas de la Kabylie, Insaniyat* 16: 55-97.
- SALMÉ, Ghassan (ed.) (1994). *Démocraties sans démocrates: Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Paris: Fayard.

SÁNCHEZ ALHAMA, José, GONZÁLEZ MARTOS, Ángel, MOLERO MESA, Joaquín y MERZOUKI, Abderrahmane (2005). Desarrollo humano sostenible: el ejemplo de la "cultura del cannabis" en el Rif (Norte de Marruecos). *Ecosistemas*, 14 (3): 22-30.

SANTUCCI, Jean-Claude (1985a). Chroniques politiques marocaines (1971-1982). Paris : CNRS.

(1985b). Chronique Maroc. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 23: 630-685.

(1986). Chronique Maroc (chronologie et documents en annexe). *Annuaire de l'Afrique du Nord* 24: 899-942.

(1995). État de droit et droits de l'État au Maroc. Réflexions à propos du Conseil consultatif des droits de l'homme. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 34: 289-300.

(2006). Le multipartidisme marocain entre les contraintes d'un « pluralisme contrôlé » et les dilemmes d'un « pluripartisme autoritaire ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 111-112 : 63-117.

SATER, James N. (2003). Morocco after the parliamentary elections of 2002. *Mediterranean Politics* 8 (1): 135-142.

(2007a). *Civil Society and Political Change in Morocco*. Londres y Nueva York: Routledge.

(2007b). Changing Politics from Below? Women Parliamentarians in Morocco. *Democratization*, 14 (4): 723-742.

(2010). *Morocco. Challenges to tradition and modernity*. London and New York: Routledge.

SCOTT Alan y STREET John (2000). From Media Politics to e-protest. *Information, Communication & Society*, 3 (2) : 215-240.

SEBTI, Abdelahad (2005). Histoire et Présent. En Said Ennahid et alt. (coord.), *Moroccan History: Defining new fields and approaches*, pp. 138-145. Ifrane : Al Akhawayn University Press.

SEDJARI Ali (1997). Le fin du pouvoir d'état. Verité ou illusion?. En Ali SEDJARI (dir), *La revanche des territoires*, pp.15-48. Rabat: L'Harmattan y GRET.

(dir.) (2002). *Elites, gouvernance et gestion du changement*. Paris: L'Harmattan.

SEHIMI, Mustapha (1991). Les élites locales entre "tribalisme" et makhzen. En Ali Sedjari (dir.). *Etat, espace et pouvoir local*. Rabat : Guessous.

SHATZMILLER, Maya (1983). Le mythe d'origine berbère. *Revue de l'Occident musulman et Méditerranéen* 35: 145-156.

(2000). *The Berbers and the Islamic State. The Marinid Experience in the Pre-Protectorate Morocco*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

SHEYHOLISLAMI, Jaffer (2011). *Kurdish Identity, Discourse, and New Media*. New York: The Palgrave Macmillan.

SHUYLER, Philip (1993). *A folk revival in Morocco*. En Donna Lee Bowen y Evelyn Early (ed.), *Everyday Life in the Muslim Middle East*, pp. 287-293. Bloomington: Indiana University Press.

SIEVENSON, Nick (2001). The future of public media cultures. Morality, ethics and ambivalence. En Frank Webster (ed.), *Culture and Politics in the Information Age. A new politics?*, pp. 63-80. Londres y Nueva York: Routledge.

SILVERSTEIN, Paul (2004). *Algerian in France. Transpolitics, race and nation*. Bloomington: Indiana University Press.

(2010). The local dimensions of transnational Berberism: radical politics, land rights and cultural activism in Southeastern Morocco. En Hoffman, Katherine y Gilson Miller, Susan (ed.), *Berbers and Others. Beyond tribe and Nation in the Maghrib*, pp. 83-101. Bloomington and Indianapolis: University Press.

SLYOMOVICS, Susan, ZURCHER, Louis A. y EKLAND-OLSON, Sheldon (1980). Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment. *American Sociological Review* 45: 787-801.

SIMON, Bernd y KLANDERMANS, Bert (2001). Politicized collective identity: A social psychological analysis. *American Psychologist* 56: 319-331.

SKRBIS, Zlatko (1999). *Long-distances nationalism, Diasporas, homelands and identities*. Adershot: Ashgate.

SMITH, Anthony (1986). *Ethnic Origins of Nations*. Londres: Basil Blackwell.

(1998). *Nationalism and modernism*. London: Routledge.

(1999). *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.

(2003). *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.

(2004). *The Antiquity of Nations*. Stafford: Polity Press.

(2009). *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. Londres y Nueva York: Routledge.

SNOW, David (2001). Analyse de cadres et mouvements sociaux. En Daniel Cefaï y Danny Trom (dir.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, pp. 27-49. Paris: EHESS-CNRS.

Y ZURCHER, Louis y EKLAND-OLSON, Sheldon (1980). Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review* 45: 464-481.

SNYDER, Richard (2006). Beyond Electoral Authoritarianism: The Spectrum of Non-Democratic Regimes. En Andreas Schedler (ed.), *Electoral Authoritarianism. The Dynamics of Unfree Competition*, pp. 219-231. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

SOUAIDI, Mahfoud (2010). الحراك الأمازيغي والانتخابات قراءة في السياق والموا. En Mohamed Tozy (dir.), *Elections au Maroc entre partis et notables (2007-2009)*, pp. 7-39. Casablanca: CM2S-Konrad Adenauer Stiftung.

SRAÏEB, Nourredine (2003). *Anciennes et nouvelles élites du Maghreb*. Aix-En-Provence: Édisud.

STORK, Joe (2011). Three decades of human rights activism in the Middle East and North Africa. An ambiguous balance sheet. En Joel Beinin y Frédéric Vairel (eds.), *Social movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, pp. 83- 106. Stanford: Stanford University Press.

STORM, Lise (2007). *Democratization in Morocco. The political elite and struggles for power in the post-independence state*. Londres y Nueva York: Routledge.

(2008). Testing Morocco: the parliamentary elections of September 2007. *Journal of North African Studies* 13(1): 37-54.

STRANGE, Susan (1996). *The retreat of the state. The diffusion of power in the world economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

SUAREZ COLLADO, Ángela (2008). Las elecciones legislativas marroquíes de 2007 en la provincia de Alhucemas: la victoria de la abstención y el poder de la tribu. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 4: 43-58. Disponible en

[http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim4/Angela\\_Alhucemas.htm](http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim4/Angela_Alhucemas.htm)

(2009). El grupo de amistad hispano-marroquí: un instrumento de la diplomacia parlamentaria en proceso de maduración. En Miguel Hernando de Larramendi y Aurelia Mañé (eds.), *Política exterior de España hacia el Magreb: actores e intereses*, pp.149-168. Barcelona: Ariel.

(2010). La sociedad civil frente al proceso de regionalización: el caso del Rif. *Revista de Estudios de Internacionales Mediterráneos* 9: 142-151. Disponible en:

<https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-9/la-sociedad-civil-frente-al-proceso-de-regionalizacion-el-caso-del-rif>

(2011). El regreso de la monarquía al norte de Marruecos. Una década de desarrollo económico en una reconciliación política inacabada. En Thierry Desrués y Miguel Hernando de Larramendi (eds.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*, pp. 115-138. Córdoba: Almuzara.

(2012) Cyberactivisme et liens transnationaux au Rif. En Sihem Najar (ed.), *Les nouvelles sociabilités du Net en Méditerranée*, pp. 101-115. Paris : Khartala.

(2013). Mouvements sociaux dans la Toile: les effets des NTIC sur le militantisme Amazighe au Maroc. En Sihem Najar (ed.), *Le cyberactivisme au Maghreb et dans le monde arabe*, pp. 41-54. Paris : Khartala.

(2013). The Amazigh Movement in Morocco: new generations, new references of mobilization and new forms of opposition. *Middle East Journal of Culture and Communication* 6: 55-70.

SULEIMAN, Michael W. (1985). Socialization to Politics in Morocco: Sex and Regional Factors. *International Journal of Middle East Studies* 17(3): 313-327

SWIDLER, ANN (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51: 273-86.

SZMOLKA, Inmaculada (2010b). Party system fragmentation in Morocco. *Journal of North African Studies* 15 (1):13-37

(2011) Democracias y autoritarismos con adjetivos: la clasificación de los países árabes dentro de una tipología general de regímenes políticos. *Revista Española de Ciencia Política* 26: 11-62.

TAIFI, Miloud (2003). Les études linguistiques berbères à l'université marocaine. En Aziz Kich (dir.), *L'Amazighité : bilan et perspectives*, pp. 13- 20. Rabat : Centre Tarik Ibn Zyad.

TALHA, Larbi (1986). Révoltes urbaines, dépendance alimentaire et endettement extérieur. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 23: 529-531.

TAMIM, Mohamed y TOZY, Mohamed (2010). Politique des marges et marges du politique. Les logiques du vote collectif à ouneine (Haut-Atlas, Maroc). En Mohamed Tozy (dir.) *Election au Maroc entre partis et notables (2007-2009)*, pp. 107-158. Casablanca: Najah Al Jadida.

TAP, Pierre (ed.) (1986). *Identités collectives et changements sociaux*. Toulouse : Privat.

TARROW, Sidney (1994). *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. Nueva York: CUP.

(1998). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

(2001). Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics. *Annual Review of Political Science* 4: 1-20.

TAYLOR, Vera (1989). *Struggle, Politics and Reform: Collective Action, Social Movement and Cycles of Protest*. Ithaca: Center for International Studies.

TESSLER, Mark (2000). Morocco's Next Political Generation. *Journal of North African Studies* 5: 1-26.

TILLY, Charles (1978). *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Y TARROW, Sidney (2007). *Contentious Politics*. Boulder, CO: Paradigm.

Y WOOD Lesley (2009). *Los movimientos sociales, 1768-2008. De sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Editorial Crítica.

TILMATINE, Mohand (1996). État-nation et revendications berbères en Algérie, quel(s) modèle(s) pour l'Algérie? *La questions amazigh. Interrogations actuelles. Actes de la table ronce organisée par le MCB-France*, pp. 33-44. Paris : MCB-France.

(2002). Langue et identité en contexte d'immigration : l'option kabyle. *Peuples, identité et langues berbères. Tamazight face à son avenir. Passerelles* 24 : 15-25.

(2004). De les reivindicacions culturals a las aspiracions autonomistes : El cas de la Cabilia. *El dret d'autodeterminació avui*, pp.71-94. Barcelona: Proa.

(2005). La immigració amaziga a Catalunya: l'aposta indetitària i ciutadana. *Llengua i ús. Revista técnica de política lingüística* 34: 84-89.

- (2007). Du Berbère à l'Amazighe : de l'objet au sujet historique. *Al- Andalus- Magreb* 14: 225-247.
- TOCH, Hans (1965). *The Social Psychology of Social Movements*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- TORRES BLANCO, R. (2005) «Canción protesta»: definición de un nuevo concepto historiográfico. *Cuadernos de Historia Contemporánea* 27: 223-246.
- TOUFALI, Mohamed (2006). *Canciones y poesías*. Editorial digital Lulu.
- (2009). *Canciones y poesías II*. Editorial digital Mritch Publishing.
- (2010). *Música y poesía del Rif*. Editorial digital Mritch Publishing.
- TOURAINÉ, Alain (1971). *The Post-industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes Conflicts and Cultura in the Programmed Society*. New York: Random House.
- (1974). *La production de la société*. Paris : Senil.
- (1984). Les mouvements sociaux: objet particulier ou problème central de l'analyse sociologique?. En Alain Touraine, *Le retour de l'acteur*, pp. 141-164. Paris : Fayard.
- (1992). *Critique de la modernité*. Paris : Fayard.
- TOZY, Mohamed (1989). Représentation/intercession. Les enjeux de pouvoir dans les « champs politiques désamorcés » au Maroc. En Michel Camau (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, pp. 153- 168. Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- (1999). *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris : Presses de Sciences Politiques.
- (2000). *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.
- (2006). Islam et amazighité. En Hassan Hachik (ed.), *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, pp.167-92. Casablanca : Imprimerie Anajah.
- (2010). Les élections législatives au Maroc: processus de libéralisation et/ou dynamique de redéploiement autoritaire? En Mohamed Tozy (dir.) *Election au Maroc entre partis et notables (2007-2009)*, pp. 47-67. Casablanca: Najah Al Jadida.
- TREDANO, Abdelmoughit Benmessaoud (1996). *Culture politique et Alternance au Maroc*. Casablanca: Editions Maghrébines.
- TRIBAK, Abdelaziz (2009). *Ilal Amam, autopsie d'un clavaire*. Tànger: Saad Warzazi Éditions.
- TROIN, Jean-François (2002). *Maroc: régions, pays, territoires*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- TSAGAROUSIANOU, R., TAMBINI, D. y BRYAN, C. (1998). *Cyberdemocracy: Technology, cities and civic networks*. Londres y Nueva York: Routledge.
- TUQUOI Jean-Pierre (2001). *Le dernier roi. Crépuscule d'une dynastie*. Paris : Grasset.
- VAIREL, Frédéric (2008). Morocco: from mobilization to reconciliarion?. *Mediterranean Politics* 13: 229-241.

- (2009). Observer les élections. Action publique et contrainte sur la société civile. En Lamia Zaki (dir.), *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, pp. 217-237. Paris: IRMC-Kathala.
- (2011). Protesting in authoritarian situations. Egypt and Morocco in comparative perspective. En Joel Beinin y Frédéric Vairel (eds.), *Social movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, pp. 27 – 42. Stanford: Stanford University Press.
- Y BEININ (2011). Afterword: Popular uprisings in Tunisia and Egypt. En Joel Beinin y Frédéric Vairel (eds.), *Social Movements, mobilization, and contestation in the Middle East and North Africa*, pp.237-249. Stanford: Stanford University Press.
- VEGH, Sandor (2003). Classifying forms of online activism. The case of cyberprotests against the World Bank. En M. McCaughey et M. D. Ayers (eds.), *Cyberactivism: online activism. Theory and Practice*, pp. 71-95. Londres y Nueva York: Routledge.
- VEGUILLA, Victoria (2009). “L’articulation du politique dans un espace protestataire en recomposition. Les mobilisations des jeunes Saharais à Dakhla”. *L’Année du Maghreb* 5: 99-110.
- VERMEEREN Pierre (2001). *Le Maroc en transition*. Paris: La Découverte.
- (2002a). *École, elite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XXè siècle*. Rabat: Alizès.
- (2002b). *La formation des élites marocaines et tunisiennes , Des nationalistes aux islamistes 1920-2000*. Paris : La Découverte.
- (2008). Esquisse d’un bilan du gouvernement d’alternance marocain (1998-2002). *Maghreb Machrek* 194: 73-86.
- (2009). *Le Maroc de Mohammed VI: la transition inachevée*. Paris: La Découverte.
- VERTOVEC, Steven (1999). *Migration and Social Cohesion*. Aldershot: Edward Elgar.
- VV.AA. (1991). *Identité culturelle au Maghreb*. Rabat : Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
- VV.AA. (2007). *Escritores rifeños contemporáneos. Una antología de narraciones y relatos de escritores del Rif*. Editorial digital Lulu.
- WALTZ, Susan (1995). *Human Rights and Reform: Changing the FACE of North African Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Y BENSTEAD, Lindsay (2006). “When the time is ripe. The struggle to create an institutional culture of human rights in Morocco. En Anthony Chase y Amr Hamzawy (eds.), *Human rights in the Arab World: independent voices*, pp. 174-175. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- WARSCHAUER, Mark (2000). Language, identity, and the Internet. En B.E. Kolko, L. Nakamura et G. B. Rodman (eds.), *Race in cyberspace*, pp.151-170. Londres y Nueva York: Routledge.



WATERBURY, John (1973). Endemic and planned corruption in a Monarchical regime. *World Politics* 25(4): 533-555.

(1975). *Le Commandeur des Croyants. La monarchie marocaine et son élite*. Paris: PUF.

(1991). *Peasants and politics in the modern Middle East*. Miami: Florida International University Press.

WELLMAN, Barry (2001). Physical Place and CyberPlace: The Rise of Personalized Networking. *International Journal of Urban and Regional Research* 25(2): 227-252.

Y GULIA, Milena (1999). Net Surfers Don't Ride Alone: Virtual Communities as Communities. En Marc Smith and Peter Kollock (eds.), *Communities in Cyberspace*, pp. 167-94. Londres y NuevaYork: Routledge.

WESSENDORF, Kathrin (2009). *El mundo indígena 2009*. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

WHITE, Gregory (1997). The advent of electoral democracy in Morocco? The referendum of 1996. *Middle East Journal* 51(3): 389-404.

WIEVIORKA, Michel (2003). Mouvements et anti-mouvements sociaux de demain. En Pierre Cours-Salies y Michel Vakaloulis (dir.), *Les mobilisations collectives : Une controverse sociologique*, pp. 43- 54. Paris: Presses Universitaires de France.

WIKTOROWICZ, Quintan (2002). Islamic activism and social movement theory: a new direction for research. *Mediterranean Politics* 7(3): 187-211.

WILLIS, Michael (2002). Political parties in the Maghrib: the illusion of significance?. *Journal of North African Studies* 7(2): 1-22.

(2004). Morocco's islamists and the legislative elections of 2002: the strange case of the party that didn't want to win. *Mediterranean Politics* 9 (1): 53-81.

(2006). Containing radicalism through the political process in North Africa. *Mediterranean Politics* 11(2): 137-150.

(2008). Las políticas de la identidad bereber (amazigh). En Yahia Zoubir y Haizam Amirah (coords.), *El Magreb. Realidades nacionales y dinámicas regionales*, pp. 283-299. Madrid: Editorial Síntesis.

(2012). *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*. Nueva York: Columbia University Press.

WODAK, Ruth, DE CILIA, Rudolf, REISIGH, Martin y LIEBHART, Karin (ed.) (2009). *The discursive construction of national identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

YACINE, Tassadit (1989). *Tradition et modernité dans les sociétés berbères*. Paris: Editions Awal.

ZAIM, Fouad (1994). Les enclaves espagnoles et l'économie du Maroc méditerranéen. En Habib El Malki (dir.), *Le Maroc Méditerranéen. La troisième dimension*, pp. 37-86. Casablanca: Editions Le Fennec.

ZALD, Mayer y ASH, Roberta (1966). Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change. *Social Forces* 44:3 27-341

ZAKI, Lamia (2007). Transforming the City from Below: Shantytown Dwellers and the Fight for Electricity in Casablanca. En Stephanie Cronin (ed.), *Subalterns and Social Protest: History from Below in the Middle East and North Africa*, pp.116-37. Londres y Nueva York: Routledge.

ZAKI, Lamia (2009a). Pour une analyse localisée des élections marocaines. Introduction. En Lamia Zaki (dir.), *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, pp. 13- 42. Paris: IRMC-Kathala.

(2009b). Un notable en champagne. Les ressorts locaux de la réélection d'un parlementaire sortant. En Lamia Zaki (dir.), *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, pp. 45- 73. Paris: IRMC-Kathala.

(2009c). De la représentation du pouvoir aux pratiques atomisées d'appropriation de l'espace dans les bidonvilles marocains : l'omniprésence de la référence au(x) droit(s). En Pierret Robert Baduel (dir.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, pp. 371- 388. Túnez y Paris : Éditions Karthala -IRMC.

ZARTMAN, William J. (1964). *Morocco. Problems of new power*. Nueva York: Atherton Press.

ZEGHAL, Malika (2006). *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.

ZOUBIR, Yahia (2007). Stalemate in Western Sahara: ending Internacional legality. *Middle East Policy* 24(4): 158-177.

ZOUBIR, Yahia y AMIRAH, Haizam (coords.) (2008). *El Magreb. Realidades nacionales y dinámicas regionales*. Madrid: Editorial Síntesis.

## TESIS DE DOCTORADO Y DE MASTER

AOURID, Hassan (1999). *Le Substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc. Analyse des discours islamistes et amazighs*. Tesis de doctorado. Universidad Mohamed V Rabat.

ARLES, Jean-Paul (1962). *Structures économiques et programmes de développement pour le Rif*. Tesis de doctorado. Universidad de Toulouse.

ASLAN, Senem (2007). *Governing Areas of Dissidence: Nation-Building and Ethnic Movements in Turkey and Morocco*. Tesis de doctorado. Universidad de Washington.

BENABDERRAZZAK, Samir (2002). *Politique d'aménagement et du développement économique et social du Maroc : cas des provinces du Nord*. Tesis de doctorado. Universidad de Niza-Sofia.

BENJELLOUN, A. (1983). *Contribution à l'étude du mouvement nationaliste marocain dans l'ancienne zone Nord du Maroc (1930-1956)*. Tesis de doctorado. Universidad de Casablanca.

BEAULIEU, Emily Ann (2006). *Protesting the Contest: Election Boycotts around the World, 1990-2002*. Tesis de doctorado. Universidad de San Diego.

BENJELLOUN, A. (1983). *Contribution à l'étude du mouvement nationaliste marocain dans l'ancienne zone Nord du Maroc (1930-1956)*. Tesis de doctorado. Universidad de Casablanca.

BENSTEAD, Lindsay J. (2008). Does Casework Build Support for a Strong Parliament? Legislative Representation and Public Opinion in Morocco and Algeria. Tesis de doctorado. Universidad de Michigan.

BIGI, Céline (2002). *L'identité berbère est-elle transnationale ?*. Memoria de Diploma. Instituto de Estudios Políticos Aix en Provence.

BOUKOUS, Ahmed (1987). *Phonotactique et domaines prosodiques en berbère (Parler Tachelhit d'Agadir)*. Tesis de doctorado. Universidad de París VIII.

BOUYAAKOUBI, Lahoucine (2012). *Le « Berbère » stéréotypé : Étude des processus de construction des images et des représentations des « Berbères » du Maroc dans les sources coloniales françaises*. Tesis de doctorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales París.

CAGNE, Jacques (1977). *La genèse du nationalisme marocain. Contribution à l'histoire de la nation marocaine à l'époque contemporaine (XIX siècle-début du XXe siècle)*. Tesis de doctorado. Universidad de Jean Moulin Lyon III.

CHATATOU, M. (1982). *Aspects of the Phonology of a Berber dialect of the Rif*. Tesis de doctorado. School of Oriental and African Studies Londres.

CRAWFORD, David (2001). *Work and Identity in the Moroccan High Atlas*. Tesis de doctorado. Universidad de Santa Bárbara

EGUREN, Joaquin (2009). *Tribus, pueblo, islam y naciones. La identidad étnica rifeña en la migración transnacional*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Madrid.

EL BARKANI, Bouchra (2010). *Les choix de la graphie tefinagh pour enseigner-apprendre l'amazighe au Maroc : conditions, représentations et pratiques*. Tesis de Doctorado. Universidad Jean Monnet Saint Etienne.

EL OUARIACHI, Kais Marzouk (1981). *Le Rif Oriental: transformations sociales et réalités urbaines*. Tesis de Doctorado. École des Hautes en Science Sociales París.

EL QADERY M. (1985). *L'Etat-national et les Berbères- Le cas du Maroc. Mythe colonial et négation nationale*. Tesis de doctorado. Universidad Montpellier III.

GONZÁLEZ, Irene (2010). *Escuela e ideología en el Protectorado español en el Norte de Marruecos (1912-1956)*. Tesis de doctorado. Universidad de Castilla-La Mancha.

GUERRERO, Arturo (2012). *C-iber-Islam: génesis de la red virtual islámica española (1996-2010)*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Madrid.

KRATOCHWIL, Gabi (1996). *Die Berber in der historischen Entwicklung Algeriens von 1949 bis 1990. Zur Konstruktion einer ethnischen Identität*. Universidad de Berlín.

HOFFMAN, Katherine (2000). *The Place of Language: Song, Talk and Land in Southwestern Morocco*. Tesis de doctorado. Universidad de Columbia.

LEHTINEN, Lehtinen Tehri (2003). *Nation à la marge de l'Etat, la construction identitaire du Mouvement Culturel Amazigh dans l'espace national marocain et au-delà des frontières étatiques*. Tesis de doctorado. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales París.

LINDBERG, Staffan (2004). *The power of elections: democratic participation, competition and legitimacy in Africa*. Tesis de doctorado. Universidad de Lunds.

MARZOK, Mohatar (2006). *De la contestation à la représentation : carrière morale des militants. Développement et nouvelles alliances. Le cas du Rif central*. Tesis de doctorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales París.

MANSOURI, Mohamed (1984). *Les incidences socio-culturelles du tourisme international au Maroc: le cas de la ville d'Al Hoceima*. Tesis de tercer ciclo. Universidad Paris VII.

MOUSTAOU, Adil (2007). *Lenguas, identidades y discursos en Marruecos: la pugna por la legitimidad*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona.

POUESSEL, S. (2007). *Revendiquer la berbérîté. Elaborations d'une identité : le discours du mouvement culturel berbère en partance du Maroc*. Tesis de doctorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales París.

MORENO, Pascual (1997). *Consecuencias socioeconómicas del cultivo del cannabis sativa para el Rif*. Tesis de doctorado. Universidad de Valencia.

MOSTAOU, Adil (2007). *Lenguas, identidades y discursos en Marruecos: la pugna por la legitimidad*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona.

SETTATI, Bouayyad (1987). *La penetration du capitalisme espagnol dans le Nord du Maroc*. Tesis de doctorado. Universidad Hassan II Casablanca.

PLANET, Ana (1997). *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano marroquíes (1985-1995)*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Madrid.

SMITH, Ian O. (2009). *Election Boycotts and Regime Survival*. Tesis de Master. Universidad de Georgia State.

VAIREL, Frédéric (2005). *Espace protestataire et autoritarisme. Nouveaux contextes de mise à l'épreuve de la notion de fluidité politique : l'analyse des conjonctures de basculement dans le cas du Maroc*. Tesis de doctorado. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales París.

ZAİM, Fouad (1991). *Le Maroc et son domaine méditerranéen Aux origines de la marginalité du Maroc méditerranéen*. Tesis de doctorado. Université Hassan II Casablanca.

## **ANÁLISIS Y WORKING PAPERS DE EXPERTOS, INFORMES DE INSTITUCIONES Y ORGANIZACIONES**

ABOUYOUN, Younes (2011). Morocco: Reforming the Constitution, Fragmenting Identities. *Analysis on Arab Reform-Carnegie Endowment for International Peace*. Disponible en <http://carnegieendowment.org/2011/07/06/morocco-reforming-constitution-fragmenting-identities/6b71>

AIT MOUS, Fadma Y WAZIF, Mohamed (2008). Festivals d'été au Maroc : rayonnement international et facteur de cohésion sociale. *Anuario del Mediterráneo*. Disponible en <http://www.iemed.org/anuari/2008/farticles/f313.pdf>

BEN-LAYASHI, Samir (2007). Morocco's 2007 elections: a social reading. *The Middle East Review of International Affairs* 11(4). Disponible en <http://meria.idc.ac.il/journal/2007/issue4/jv11no4a6.asp> [Acceso: 20 de julio de 2009]

BENNIS (2009). The Amazigh question and national identity in Morocco. *Arabreform.net*.

BOHKAK, Hameed (2009). "Local Elections in Morocco: The Challenge of Abstention". *Arab Reform Initiative*. Disponible en <http://www.arab-reform.net/spip.php?article2115&lang=en> [Acceso: 7 de agosto de 2009]

BOUKHARS, Anouar y HAMID, Shadi (2011). Morocco's moment of reform?. *The Brookings Institution*, 28 de junio de 2011. Disponible en [http://www.brookings.edu/opinions/2011/0628\\_morocco\\_hamid\\_boukhars.aspx](http://www.brookings.edu/opinions/2011/0628_morocco_hamid_boukhars.aspx)

CHARQUI, Mimoun (2011). « Difficultés et aspirations des populations rifaines ». Disponible en <http://charqi.blog4ever.com/blog/lire-article-379408-2137028-difficultes-et-aspirations-des-populations-rifain.html> [acceso: 22 de mayo de 2011]

COSLOVI, Lorenzo y GOMES FARIA, Rita (2009). Prima indagine sul transnazionalismo politico di Marocchini in Italia e in Spagna : fra spazi concessi e domanda de partecipaciones. CESPI, Working Papers 54/2009. Disponible en <http://www.cespi.it/WP/WP%2054%20Collovi-Transpolitico.pdf>

DESRUES, Thierry (2011): Del cambio social a la transformación del régimen: individualización y acción colectiva de una nueva generación de jóvenes en Marruecos". *Instituto Real Elcano*, disponible en [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/zonas\\_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari85-2011](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari85-2011)

DRISS, Ahmed (2011). Reflexiones sobre la revolución tunecina. *Real Instituto Elcano*, ARI 34/2011. Disponible en [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/zonas\\_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari34-2011](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari34-2011)

EL AYADI, Mohamed (2006). Commentaire de m. el ayadi. *Les cahiers bleus* n°6. Rabat : Fondation Abderrahim Bouabid y Friedrich Ebert Stiftung.

FELIU, Laura (2006). Balance provisional de la Instancia Equidad y Reconciliación. *Anuario 2006 IEMed*. Disponible en <http://www.iemed.org/anuari/2006/earticles/eFeliu.pdf> [Acceso: 24 de febrero de 2009]

FERNÁNDEZ, Irene y BUSTOS Rafael (2010). El estatuto avanzado de UE-Marruecos y la presidencia española de la UE. *Memorandum Opex* n°135.

FERNÁNDEZ, Irene y KIRHLANI, Said (2011). Marruecos la víspera del 20 de febrero. *Análisis eventual del Observatorio electoral* 19 de febrero de 2011. Disponible en [http://www.opemam.org/ImgBase/AE-Marruecos\\_2011\\_La\\_vispera\\_del\\_20\\_de\\_febrero.pdf](http://www.opemam.org/ImgBase/AE-Marruecos_2011_La_vispera_del_20_de_febrero.pdf) [

HAUT COMMISSARIAT AU PLAN (2004). *Profil Socio-démographique du Maroc*, Rabat, CERED.

HAUT COMMISSARIAT AU PLAN, DIRECTION RÉGIONALES DE TAZA-AL HOCEIMA-TAOUNATE (2004). Aspects démographique et socio-economique de la region de Taza-Al Hoceima-Taounate". Disponible en <http://www.hcp.ma/frmEnquetes.aspx?id=0101&nom=Recensement%20Général%20de%20la%20Population%20et%20de%20l> [consulta: 23 de enero de 2008]

HEYDEMANN, Steven (2007a). Upgrading Authoritarianism in the Arab World. *The Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institution*. Disponible en <http://www.brookings.edu/~media/Files/rc/papers/2007/10arabworld/10arabworld.pdf>

HIBOU, Béatrice (1996). Les enjeux de l'ouverture au Maroc. Dissidence économique et contrôle politique. *Les Études du CERI* n°15.

ISHRA, Solieman (2011). Denied Existence: Libyan-Berbers under Gaddafi and Hope for the Current Revolution". *Muftah*, 24 de marzo. Disponible en <http://muftah.org/?p=961>

KAUSCH, Kristina (2010). El "estatuto avanzado" de Marruecos ¿qué significado tiene?. *Documento de Trabajo del FRIDE* n° 34 marzo.

KIRHLANI, Said (2011a). ¿Con qué constitución sueñan los partidos políticos marroquíes?. *Opemam*, 10 de junio de 2011. Disponible en <http://www.opemam.org/node/808> [Acceso: 17 de junio de 2011]

(2011b). La nueva constitución marroquí y el referéndum del 1 de julio. *Opemam*, 1 de julio. Disponible en <http://www.opemam.org/node/807> [Acceso: 10 de julio de 2011]

(2011c). Marruecos: Reflexiones sobre las nuevas reglas del juego electoral. *Opemam*, 28 de noviembre. Disponible en <http://www.opemam.org/node/806>

LAKHASSI, Abderrahmane (2005). État de la culture amazigh après 50 ans d'indépendance. Théâtre, Cinéma-Vidéo, Roman, Poésie. *Rapport 50 Ans Maroc*.

LANGENBACHER, Eric (2005). Conceptualizing Collective Memory, Political Culture, and International Relations, pp. 18-40. *Occasional Papers on Politics and Memory*, Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Georgetown University.

LOPEZ, Bernabé (dir.) (2004). *Desarrollo y pervivencia de las redes de origen en la inmigración marroquí en España. Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración*.

(2011a). Los partidos marroquíes se pronuncian sobre la reforma constitucional. Nota del Observatorio n° 22, 1 de abril. Disponible en [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio\\_bernabe\\_lopez\\_partidos\\_marroquies\\_reforma\\_constitucional](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio_bernabe_lopez_partidos_marroquies_reforma_constitucional)

(2011b) Marruecos ante el proceso de cambios en el mundo árabe. *Real Instituto Elcano* ARI 46/2011, 4 de marzo. Disponible en [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/especiales/crisismundoarabe/analisis/rie/ari46-2011](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/especiales/crisismundoarabe/analisis/rie/ari46-2011)

(2011c). El alcance del discurso de Mohamed VI. *Real Instituto Elcano*, Nota del Observatorio n° 14, 14 de marzo. Disponible en [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio\\_bernabe\\_lopez\\_discursos\\_mohamed\\_vi](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio_bernabe_lopez_discursos_mohamed_vi)

(2011d). Los partidos marroquíes se pronuncian sobre la reforma constitucional. *Nota del Observatorio* n° 22, 1 de abril. Disponible en [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio\\_bernabe\\_lopez\\_partidos\\_marroquies\\_reforma\\_constitucional](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio_bernabe_lopez_partidos_marroquies_reforma_constitucional)

MARTÍN, Iván (2011). Marruecos: ¿modernidad contra democracia? *Nota para el Observatorio* n° 32, 25 de abril. Disponible en [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio\\_bernabe\\_lopez\\_partidos\\_marroquies\\_reforma\\_constitucional](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio_bernabe_lopez_partidos_marroquies_reforma_constitucional)

EXT=/elcano/elcano\_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio ivan martin marruecos modernidad democracia

MASBAH, Mohammed (2011). The Amazigh in Morocco: Between the Internal and the External. *Arab Center for Research and Policy Studies*. Disponible en <http://english.dohainstitute.org/release/b40ace5f-5491-4734-b7cf-0d05c6b7934d>

MESSAOUI, Amina (2008). Autonomie et régionalisation. *Le Cercle d'Analyse Politique* nº11.

MOHSEN-FINAN, Khadija (2008). The Sense of Elections in the Maghreb Countries. *Mediterranean Politics IEMed*.

MOSS, Dana (2009). Moroccan Elections Unlikely to Upset Status Quo. *The Washington Institute for Near East Policy, PolicyWatch* 1532. Disponible en <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/moroccan-elections-unlikely-to-upset-status-quo>

MYLONAS, Harris y ROUSSIAS, Nasos (2007). When Do Votes Count?: Regime Type, Electoral Conduct, and Political Competition in Africa. Disponible en <http://cps.sagepub.com/cgi/content/abstract/41/11/1466>

OMAYMA, Abdellatif y OTTAWAY, Marina (2007). Women in Islamist Movements: Toward an Islamist Model of Women's Activism. *Carnegie Papers* 2.

OTTAWAY, Marina (2011). The New Moroccan Constitution: real change or more of the same?. *Carnegie Endowment*. Disponible en <http://carnegieendowment.org/2011/06/20/new-moroccan-constitution-real-change-or-more-of-same/51>

OULHADJ, Lahsen (2005). «La ruée vers Internet». *Tawiza*. Disponible en <http://tawiza.x10.mx/Tawiza92/oulhadj.htm>.

RAMÍREZ, Azul U. (2011). "Las reivindicaciones étnicas actuales de los bereberes/amaziges del Rif marroquí y los movimientos autonómicos rifeños". Disponible en [http://www.academia.edu/1468262/Las\\_reivindicaciones\\_etnicas\\_actuales\\_de\\_los\\_berberes\\_a\\_maziges\\_rifenos](http://www.academia.edu/1468262/Las_reivindicaciones_etnicas_actuales_de_los_berberes_a_maziges_rifenos)

SHAIN, Yossi (2005). Memory as International Currency: The logic of appropriate behavior. *Occasional Papers on Politics and Memory, Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Georgetown University*.

SUAREZ, Ángela (2009). "La inesperada desbalcanización de la vida política. Elecciones comunales en la ciudad de Alhucemas", *OPEMAM Observatory on Politics and Elections in the Arab and Muslim*. Disponible en <http://www.opemam.org/node/96>

(2007). Alhucemas: boicot, tribu y compra de votos. Informe de la campaña electoral del 7 de septiembre de 2007 en la circunscripción de Alhucemas. *Opemam Observatory on Politics and Elections in the Arab and Muslim*. Disponible en

[http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/observatorio/Marruecos/Informe\\_Alhucemas.pdf](http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/observatorio/Marruecos/Informe_Alhucemas.pdf)

SURMAN, Mark y REILLY, Katherine (2005). Apropiarse de Internet para el cambio social. Hacia un uso estratégico de las nuevas tecnologías por las organizaciones transnacionales de la sociedad civil. *Cuadernos de Trabajo HEGOA* nº 38.

TAPIA, Stéphane (2000). Le satellite et la diaspora. Champ migratoire turc et nouvelles Technologies d'information et de communication. *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-iranien* nº30.

TOMÉ ALONSO, Beatriz (2009). El Islam Político En Marruecos. Dos Estrategias Enfrentadas: Participación Institucional Frente A Oposición Desde Fuera. *UNISCI Discussion Papers*, nº 19.

TOZY, Mohamed (2009). Crise des élites et restructuration du champ politique par le haut. *Le Cercle d'Analyse Politique* nº13.

## CONFERENCIAS

CASTELLANOS, Carles (2005). *Etat du mouvement catalan. Le cas catalan peut-il être un modèle pour la Kabyle?*. París 3 de diciembre.

CHARQUI, Mimoun (2005). *Quelle réparation pour le Rif*. Forum national sur la réparation, Rabat 30 septiembre- 2 de octubre.

EL MEHDI, Iâzzi (1995). *Discours sur l'identité marocaine au XXème siècle*. Conférence «Le Maghreb contemporain : histoire, identité et développement, Uppsala, 27, 28 y 29 de octubre.

GANDOLFI, Paola (2003). *La société civile au Maroc : signification et issue des processus de changement sociale et politique*. Florencia 19-23 de marzo.

MEROLLA, Daniela Y LAFKIOUI, Mena (2004). *Orality and New Dimensions of Orality. Intersections in theories and materials in African studies*. *Conférence University of Leiden*, 26-27 Noviembre.

OJEDA, Raquel, Y SUÁREZ, Ángela (2011). *La regionalización avanzada en Marruecos: alcance del modelo propuesto, implicaciones para el Sahara Occidental y reacciones de la sociedad civil*. Congreso AECPA, Murcia 7 al 9 de diciembre.

REYMERS, Kurt (2002). *Identity and the Internet. A symbolic interactionist perspective on computer-mediated social networks*. III Conférence Annuelle Association of Internet Researchers, Maastrich, octubre.

ROUSSET, Michel (2010). *Quelle autonomie pour quelle région? Le projet marocain de régionalisation : défis et perspectives*. Association « Maroc Développement Paris 12 marzo.

SAIDI, Fatima (2007). *Allocution d'ouverture*. Colloque «Fédéralisme et autonomies dans le monde et au Maroc, Nador del 5 al 7 de agosto.

## DOCUMENTOS

ALLAOUI, Mohamed (2005). «Forêts et développement durable dans les provinces de Chefchaouen et d'Ifrane/Morocco: two case studies-Forests and sustainable management in



Chefchaouen and Ifrane provinces ». Disponible en [http://www.planbleu.org/actualite/forum\\_foret/etudes\\_cas/Etude\\_de\\_cas\\_Maroc\\_nov05.pdf](http://www.planbleu.org/actualite/forum_foret/etudes_cas/Etude_de_cas_Maroc_nov05.pdf)

ANNAHJ ADDIMOCRATI. De Ilal Amam à Annahj Addimocrati: Trente années de lutte pour la démocratie et le socialisme. disponible en [www.annahjaddimocrati.org](http://www.annahjaddimocrati.org)

ASSOCIATION AMAZIGH-BREIZ “Thifray”, Eté 1994 [Archivo personal de Rachid Raha]

ASSOCIATION DE L'UNIVERSITÉ D'ÉTÉ D'AGADIR (1999). L'enseignement/apprentissage et perspectives. Actas del V encuentro de 26-28 de julio de 1996.

ASSOCIATION MAROCAINE DE RECHERCHE ET D'ÉCHANGE CULTURELS (2000). *Tamazighte dans la Charte de l'Education et de la formation ou la politique de la discrimination linguistique*. Rabat : Publication de l'AMREC.

ASSOCIATION MAROCAINE DES DROITS HUMAINS BUREAU CENTRAL (2011). Liste des détentions et des martyrs du Mouvement du 20 février.

BANCO MUNDIAL (1990). Morocco. Reaching the disadvantaged: social expenditure priorities in the 1990s. Report n°7903-MOR.

CENTRE TARIK IBN ZYAD (2002). *Amazighité. Débat intellectuel*. Rabat : Centre Tarik Ibn Ziad.

CHAMBRE DE COMMERCE, D'INDUSTRIE ET DE SERVICES (2010a). «Nador en chiffres 2009 ».

(2010b). « Monographie économique de Nador 2009 ».

COMMISSION AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES y INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS (2005). *Rapport du Groupe de Travail d'experts de la Commission Africaine des Droits de l'homme et des Peuples sur les Populations/Communautés Autochtones*. Copenhague : ACHPR y IWGIA.

CONSEJO CONSULTIVO DE LOS DERECHOS HUMANOS (2010). “Las recomendaciones y opiniones consultivas sometidas a Su Majestad el Rey Mohammed VI, que Dios le glorifica. Julio 2003-Octubre 2007”, Rabat: Publicaciones del Consejo Consultivo de Derechos Humanos.

FREEMUSE (2005). *All that is banned is desired*. Disponible en [http://freemuse.synkron.com/graphics/Publications/PDF/All%20that%20is%20bannedFINA\\_L31May06.pdf](http://freemuse.synkron.com/graphics/Publications/PDF/All%20that%20is%20bannedFINA_L31May06.pdf)

FONDATION KONRAD ADENAUER y MINISTERIO DEL INTERIOR DE MARRUECOS (1989). *Colloque sur les possibilites et les limites du federalisme*. Rabat: Dirección General de Colectividades Locales.

FUNDACIÓN MEDITERRÁNEA MONTGOMERY HART DE ESTUDIOS AMAZIGHS Y MAGREBÍES (1999). Presentación de la Fundación Mediterránea Montgomery Hart de Estudios Amazighs y Magrebíes.

HAUT COMMISSARIAT AU PLAN (2004). *Profil Socio-démographique du Maroc*. Rabat : CERED.

HAUT COMMISSARIAT AU PLAN, DIRECTION RÉGIONALES DE TAZA-AL HOCEIMA-TAOUNATE (2004): Aspects démographique et socio-economique de la region de Taza-Al Hoceima-Taounate. Disponible en <http://www.hcp.ma/frmEnquetes.aspx?id=0101&nom=Recensement%20Général%20de%20la%20Population%20et%20de%20l> [consulta: 23 de enero de 2008]

HAUT COMMISSARIAT AU PLAN, DIRECTION RÉGIONALES DE TAZA-AL HOCEIMA-TAOUNATE (2004): Aspects démographique et socio-économique de la région de Taza-Al Hoceima-Taounate. Disponible en <http://www.hcp.ma/frmEnquetes.aspx?id=0101&nom=Recensement%20Général%20de%20la%20Population%20et%20de%20l> [Acceso: 15 de septiembre de 2007]

INSTANCIA EQUIDAD Y RECONCILIACIÓN (2006). *Síntesis del informe final de la IER*. Rabat: Publicaciones del Consejo Consultativo de Derechos Humanos.

(2009a). *Informe final. La verdad, la equidad y la reconciliación*. Rabat: Publicaciones del Consejo Consultativo de Derechos Humanos.

(2009b). *Informe Final. La verdad y la responsabilidad relativas a las violaciones*. Rabat: Publicaciones del Consejo Consultativo de Derechos Humanos.

(2009c). *Informe final. Equidad para las víctimas y reparación de los daños y perjuicios*. Rabat: Publicaciones del Consejo Consultativo de Derechos Humanos.

(2009d). *Informe final. Anexo Estudio sobre el estado de salud de las víctimas de las graves violaciones de los derechos humanos cometidas en el pasado*. Rabat: Publicaciones del Consejo Consultativo de Derechos Humanos.

(2009e). Marruecos. *La verdad, la equidad y la reconciliación. Informe final*. Coquimbo (Chile): Centro Mohamed VI para el Diálogo de Civilizaciones.

(2010). *Informe sobre el seguimiento de la aplicación de las recomendaciones de la Instancia Equidad y Reconciliación. El Informe Principal. Diciembre 2009*. Rabat: Publicaciones del Consejo Consultativo de Derechos Humanos.

NAIMY, Farid (1982). *Interrogations sur le particularisme linguistique et culturel en Afrique du Nord*, (Inédito).

DIRECCIÓN DE ACONDICIONAMIENTO DEL TERRITORIO DE MARRUECOS Y AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL (1996). *Programme d'Action Intégrée pour le Développement et l'Aménagement de la Région Méditerranéenne Marocaine. Diagnostic-Rapport de synthèse*.

REMALD (2001). *Les partis politiques marocains à l'épreuve du pouvoir. Représentation partisane et compétition électorale*, Collection Manuels et Travaux universitaires n°24. Rabat : Publications de la Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement.

(2007). *La nouvelle loi sur les partis politiques: lectures croisées*. Série « Thèmes actuels » 56. Rabat : REMALD.

(2008). *Les Gouvernements au Maroc de 1955 à 2007*. Collection Textes et Documents, 189. Rabat : REMALD.

TAMAYNUT (2008): *Dès que les Amazighs discutent de politique, ils sont toujours empêchés de s'organiser*.

UNHCR (2011). "World Directory of Minorities and Indigenous Peoples - Libya: Overview, agosto de 2011. Disponible en <http://www.unhcr.org/refworld/docid/4954ce3523.html>

VAN CAUWENBERGHE, J.-C. (2010). *Suivi du Cadre de référence pour la démocratie régionale. Congrès des pouvoirs locaux et régionaux. Conseil de l'Europe*. [http://www.regionalisationavancee.ma/PDF/Rapport/EXPERTS\\_ETRANGERS/EE\\_CPLRCE\\_01.pdf](http://www.regionalisationavancee.ma/PDF/Rapport/EXPERTS_ETRANGERS/EE_CPLRCE_01.pdf)

## PERIÓDICOS, SEMANARIOS Y REVISTAS NO ACADÉMICAS

ABC

AGRAW

AMAZDAY

AMAZIGH

ANEGHMIS

ASS-A

AUJOURDHUI LE MAROC

DOSSIER AMAZIGH

EL MUNDO

EL PAÍS

IMAZIGHEN

JEUNE AFRIQUE

IFER N' WAWAL

IMAZIGHEN

LE JOURNAL

LE MONDE

LE MONDE DIPLOMATIQUE

LE PAYS

LE POINT

LE SOIRE

LA TRIBUNE

LE MONDE AMAZIGH

LIBERATION

LIBERTÉ

L'INTELLIGENT

MELILLA HOY

REVUE DE PRESSE DE CONGRÈS MONDIAL AMAZIGH

SEMANAL

TAMAZIGHT

TAMUNT

TASAFUT

TAWIZA

TEL QUEL

TIFAWT

TIWAH

TIFINAGH

## **ARCHIVOS PERSONALES**

Abderrahman Ahnouch

Abderrazak El Aoumri

Ahmed Asside

Bernabé López García

Hanane Saadioui

Hassan El Jarmouni

Hossein El Kalai

Jamal Torou

Miguel Hernando de Larramendi

Mina Akhim

Mohamed Chami

Mohamed Mira

Mohamed Mouha

Mohamed Toufali

Omar Oumahmadi

Rachid Raha

Vía Democrática-Sección Alhucemas

Ziani Mohamed

## LISTA DE ENTREVISTAS REALIZADAS

Faiza Chakouti, Alhucemas 17 y 18 de mayo y 18 de julio de 2007.

Mohamed Bahaj, Alhucemas 18 y 19 de mayo de 2007.

Mohamed Boudra, Alhucemas 18 de mayo y 23 de agosto de 2007 y 7 de junio de 2009.

Fouad Bouteyeb, Alhucemas 18 de mayo de 2007.

Mohamed Azerkan, Alhucemas 19 de mayo de 2007.

Aziz Allaouizi, Madrid 10 de julio de 2007.

Omar Moussa, Alhucemas 1 de septiembre de 2007.

Mohamed Mouha, 26 y 27 de agosto, 4 de septiembre de 2007, 13 de noviembre de 2009, 7 y 12 de abril de 2011.

Mohamed Bouckrich, Alhucemas 27 de agosto de 2007.

Said Azerkan, Alhucemas 28 de agosto y 8 de septiembre de 2007.

Said Chochou, Alhucemas 29 de agosto de 2007.

Mustafa El Maasouni, Alhucemas 29 de agosto de 2007.

Ismael El Hilali, Alhucemas 29 de agosto de 2007.

Ali Chafia, Alhucemas 29 de agosto de 2007.

Soleiman El Morabit, Alhucemas 29 de agosto de 2007.

Mohamed Lachkar, Alhucemas 30 de agosto de 2007.

Achahbar Abdeljawad, Alhucemas 31 de agosto de 2007.

Noureddine Mediane, Alhucemas 1 de agosto de 2007.

Moatassim El Ghalbzouzi, Tamassint 2 de septiembre de 2007.

Fatima Bouanoir, Alhucemas 9 de septiembre de 2007.

Asmaa Aouattah, Barcelona 20 de junio de 2008.

Yakhlef Mahjoub, Madrid 10 de julio de 2008.

Houcine El Hamouti, Nador 31 de julio de 2008.

Bilal Abdelilah, Nador 31 de julio de 2008 y 18 de noviembre de 2009.

Bouchra El Khalfioui, Nador 31 de julio de 2008.

Latif Jatabi, vía telefónica 31 de julio, 1 y 4 de agosto de 2008.

Hanane Saadioui, Nador 1 y 2 de agosto de 2008.

Chakib El Khayari, Nador 2 de agosto de 2008.

Jamal Torou, Alhucemas 1 de agosto de 2008, 12 de noviembre de 2009 y 7 de abril de 2011.

Ziani Mohamed, Alhucemas 5 de agosto de 2008, 13 de noviembre de 2009 y 13 de abril de 2011.

Amina Akrouh, Ait Bouayach 6 de agosto de 2008.

Samir El Morabet, Alhucemas 7 de agosto de 2008.

Mohamed Belmezian, Alhucemas 8 de agosto de 2008.

Badia El Mansouri, Ait Bouayach 8 de agosto de 2008.

Souad Chakouti, Alhucemas 8 de agosto de 2008.

Qassuh El Yamani, Ait Abdellah 9 de agosto de 2008.

Said Idrissi, Alhucemas 9 de agosto de 2008.

Mohamed Bounda, Alhucemas 9 de agosto de 2008.

Mohamed Xamlichi, Rabat 11 de agosto de 2008.

Ahmed Adghirni, Rabat 12 de agosto de 2008, 1 de diciembre de 2009.

Abdelhak El Haddouti, Barcelona 16 de abril de 2009 y Mataró 17 de abril de 2009.

Youssef Benhaddou, Barcelona 17 de abril de 2009.

Mohamed El Hafi, Barcelona 18 de abril de 2009.

Afdjah, Barcelona 18 de abril de 2009.

Zouhair Rotbi, Barcelona 18 de abril de 2009.

Anouar Akkouh, Alhucemas 14 de junio de 2009.

Jarid, Imzouren 3 de junio de 2009.

Mustapha Soutou, Alhucemas 4 de junio de 2009 y 9 de abril de 2011.

Rachid Hsaine, Alhucemas 4 de junio de 2009.

Abdelghaffar Bouzid, Alhucemas 4 de junio de 2009.

Fouad Benali, Alhucemas 5 de junio de 2009.

Mohamed Adrbab, Alhucemas 6 de junio de 2009.

Mustapha Amghar, Alhucemas 6 de junio de 2009.

Said Chochou, Alhucemas 7 de junio de 2009.

Mohamed Bensallem, Ait Hadifa 8 de junio de 2009.

Outman Lemaïz, Alhucemas 10 de junio de 2009.

Abdelaziz Loukan, Alhucemas 10 de junio de 2009.

Abderrahman Al Idrissi, Alhucemas 10 de junio de 2009.

Khalid Zaitouni, Alhucemas 11 de junio de 2009.

Ahmed Asside, Rabat 29 de octubre y 3 de diciembre de 2009.

Aragi, Ait Bouayach 9 de noviembre de 2009.

Sama del Ousti, Ait Bouayach 9 de noviembre de 2009.

Nassim, Ait Bouayach 9 de noviembre de 2009.

Ahmed Samar, Alhucemas 10 de noviembre de 2009.

Saad Amam, Alhucemas 13 de noviembre de 2009.

Mohamed Bouggou, Nador 16 de noviembre de 2009 y 27 de marzo de 2011.

Hassan Benahkia, Nador 16 y 20 de noviembre de 2009 y 26 de marzo de 2011.

Mohamed Adarghal, Nador 16 de noviembre de 2009.

Mohamed Boudhan, Nador 17 de noviembre de 2009.

Samir Boudousel, Nador 18 de noviembre de 2009.

Kamal Sliman, Nador 18 de noviembre de 2009.

Mohamed Chami, Oujda 18 de noviembre de 2009.

Karim Maslough, Oujda 19 de noviembre de 2009.

Abdelmattaleb Zizaoui, Oujda 20 de noviembre de 2009.

Ahmed Hattab, Oujda 20 de noviembre de 2009.

Said El Marsi, Nador 22 de noviembre de 2009.

Hassan Id Belkasssem, Rabat 23 de noviembre de 2009.

Abdesalam Khalifi, Rabat 25 de noviembre de 2009.

Mounir Keijj, 4 de diciembre de 2009 y 15 de abril de 2011.

Rachid Raha, Rabat 5 de diciembre de 2009 y 18 de abril de 2011.

Mohamed Ziani, Rabat 7 de diciembre de 2009.

Mimoun Charqui, Rabat 9 de diciembre de 2009.

Ahmed Arrehmouch, Rabat 10 de diciembre de 2009.

Ilyas El Omari, Rabat 13 de diciembre de 2009.

Najib Ouazzani, Rabat 14 de diciembre de 2009.

Reduan Asuik, Madrid 12 de febrero de 2010.

Hamid Gambou, Madrid 14 de mayo de 2010.

Abderrahman Ahnouch, Nador 27 de marzo de 2011.

Tarik Yahya, Nador 27 de marzo de 2011.

Mohamed Mira, Nador 28 de marzo de 2011.

Farouk Aznabet, Nador 28 de marzo de 2011.

Houcine El Hamouti, Nador 29 de marzo de 2011.

Soliman El Baghdadi, Nador 29 de marzo de 2011.

Allal Kisour, Nador 29 de marzo de 2011.

Mohamed Zaid, Nador 29 de marzo de 2011.

Kais Marzouk El Ouariachi, Fes 31 de marzo y 1 de abril de 2011.

Abderrazak El Aoumri, Nador 2 de abril de 2011.

Mohamed Ouayad, Nador 2 de abril de 2011.

Omar Oumahmadi, Nador 2 de abril de 2011.

Mina Akhim, Nador 4 de abril de 2011.

Mustapha Bennamar, Nador 4 de abril de 2011.

Omar Pijjou, Nador 4 de abril de 2011.

Mohamed El Idrisi, Alhucemas 8 de abril de 2011.

Belkassem El Ouariachi (Qosmit), Alhucemas 8 de abril de 2011.

Azeddine El Jarmouni, Alhucemas 9 de abril de 2011.

Omar Lemallam, Alhucemas 11 de abril de 2011.

Kino Mohamed, Alhucemas 12 de abril de 2011.

Mohamed Bouzayani, Rabat 14 de abril de 2011.

Abderrahim Harbal, Rabat 14 de abril de 2011.

Ahmed Zahid, Rabat 17 de abril de 2011.

Tisslit U nzar, Rabat 17 de abril de 2011.

Abdellah Bouchtait, Rabat 17 de abril de 2011.

Hamid Bouhda, Rabat 17 de abril de 2011.

Bouzit Lahoucine, Rabat 17 de abril de 2011.

Ali Mouryf, Rabat 17 de abril de 2011.

Mohamed Salou, Rabat 19 de abril de 2011.

Chafik Laabi, Rabat 20 de abril de 2011.

Mohamed Toufali, por correo electrónico 7 y 11 de octubre de 2011.